

EL MUNDO HISTORICO DE LA COMPRESION COMO PRESUPUESTO GNOSEOLOGICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

José Antonio Romero*

Biógrafo¹ y estudioso de su pensamiento², Wilhelm Dilthey (1833-1911) toma de la lectura de la obra de Schleiermacher el contexto de la cuestión hermenéutica como base para una crítica de la razón histórica, que permita situar adecuadamente, en la esfera del mundo histórico-cultural, la preocupación kantiana por elaborar una crítica de la razón pura que estableciera, una vez reconocida la validez de las ciencias empírico-naturales, las condiciones que la hacen posible³. Efectivamente, por lo que atañe a la importancia del marco referido y la contribución al mismo por parte del maestro, en relación con la peculiaridad de las ciencias del espíritu, Dilthey escribe con tono laudatorio en

¹ Publicó entre 1867-1870 la obra titulada *Vida de Schleiermacher*. Sobre la importancia de este trabajo en el marco de las investigaciones dedicadas a Schleiermacher y de la manera cómo se cruzan en el conjunto de su producción científica las cuestiones históricas y sistemáticas, Dilthey dejó constancia en el prólogo al primer tomo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*: "Aparece este ensayo antes de haber saldado yo una vieja deuda, la de terminar la biografía de Schleiermacher. Luego de ultimar los preparativos para la segunda mitad de la misma resultó en su elaboración que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponía de una manera general explicaciones acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso fue relegada la biografía hasta la aparición del presente libro, que me ahorrará tales explicaciones" (citado por ABELLAN J. L., *El Exilio Filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 345). Cf. ABBAGNANO N., *Historia de la Filosofía III. La Filosofía del Romanticismo. La Filosofía entre los siglos XIX y XX*, Hora, Barcelona 1982, 488; COLOMER E., *El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger III. El Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, Barcelona 1990, 338; CORETH E., "Historia de la Hermenéutica", en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica = Serie Filosofía 26*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001³, 297; FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía 1/A-D*, Alianza, Madrid 1984³, 820; GIBELLINI R., *La Teología del Siglo XX = Presencia Teológica 94*, Sal Terrae, Santander 1998, 64; MARDONES J. M., *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica = Autores, Textos y Temas CIENCIAS SOCIALES 1*, Anthropos, Barcelona 1991², 88; MATHIEU V., "DILTHEY, Wilhelm", en CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de Filósofos*, Rioduero, Madrid 1986, 346; REALE G. – ANTISERI D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, Herder, Barcelona 1988, 406; URDANOZ T., *Historia de la Filosofía VI. De Bergson al final del Existencialismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978, 115-116; USCATESCU J., *Filosofía*, Luis Vives, Zaragoza 1978, 158.

² Preparó el trabajo de habilitación como *privatdozent* para la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín en 1864 sobre la ética de Schleiermacher: *Intento de análisis de la conciencia moral*. Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 338; MATHIEU V., *op. cit.*, 346; ROPERO A., *Introducción a la Filosofía. Una perspectiva cristiana*, CLIE, Barcelona 1999, 518-519; URDANOZ T., *op. cit.*, 116.

³ Al respecto, en 1933 con ocasión del centenario del nacimiento de Dilthey, José Ortega y Gasset comentaba que en la empresa diltheyana se trata "de un contrapunto a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿Cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se preguntará: ¿Cómo es posible la historia y las ciencias del Estado, de la sociedad, de la religión y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de crítica del conocimiento, y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo" (citado por COLOMER E., *op. cit.*, 339). Cf. CHATELET F., "Reflexión sobre la antropología", en AKOUN A. (ed.), *La Antropología. Las ideas. Las obras. Los hombres*, Mensajero, Bilbao 1978, 522-523; DOMINGO MORATALLA A., "Hermenéutica", en MORENO VILLA M., (ed.), *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid 1997, 610; FERRATER MORA J., *op. cit.*, 820; GABILONDO A., "Hermenéutica", en REYES R. (ed.), *Terminología Científico-Social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona 1988, 452; GOMEZ-HERAS J. M., "Explicación y comprensión", en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 177, 178; INWOOD M. J., "Dilthey, Wilhelm", en HONDERICH T. (ed.), *Diccionario Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid 2001, 267; MARTÍN LOPEZ E., "Dilthey, Wilhelm", en GINER S. – LAMO DE ESPINOSA – TORRES C., (eds.), *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid 1998, 203; MARTINEZ F. J., "La hermenéutica: de exégesis bíblica a lengua común de la cultura", en GONZALEZ GARCIA M. (ed.), *Filosofía y Cultura*, Siglo Veintiuno, Madrid 2002³, 474; MATHIEU V., *op. cit.*, 346; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 393, 406; ROPERO A., *op. cit.*, 521; THISELTON A., "Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica", en BARTON J. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy = Presencia Teológica 113*, Sal Terrae, Santander 2001, 126; URDANOZ T., *op. cit.*, 86; USCATESCU J., *op. cit.*, 159.

una investigación que data de 1900, *Los orígenes de la hermenéutica*, y que forma parte de los diversos estudios que nuestro autor consagró al que muchos consideran fundador de la moderna hermenéutica: “una vigorosa hermenéutica sólo podía brotar de una cabeza capaz de unir el virtuosismo de la interpretación filológica con una genuina facultad filosófica, como es el caso de Schleiermacher”⁴. Así, pues, ¿convierte Dilthey la hermenéutica entendida como acto cognoscitivo de la comprensión en el método o modo característico de conocimiento de las ciencias del espíritu, al menos luego que, a resultas de la crítica de Husserl al psicologismo, abandonó el empeño de una fundamentación psicológica de las ciencias histórico-culturales?⁵ Presunto giro en la evolución de su pensamiento que Dilthey acusa en la misma definición que ofrece del quehacer hermenéutico como “el arte de comprender expresiones de la vida fijadas por escrito”⁶.

⁴ Citado por GIBELLINI R., *op. cit.*, 65.

⁵ Cf. AROSTEGUI A., *Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental*, Marsiega, Madrid 1978², 807; CONESA F. – NUBIOLA J., *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, 220; MURA G., “Ermeneutica”, in TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia I*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 514; URDANOZ T., *op. cit.*, 118. En el ataque contra el psicologismo que influyó en el cambio de postura de Dilthey debe incluirse a los filósofos de la escuela neokantiana de Baden, Windelband y Rickert (cf. MATHIEU V., *op. cit.*, 347), pero también, si bien por motivos diversos, al psicólogo Ebbinghaus (cf. MARTÍN LOPEZ E., *op. cit.*, 204).

⁶ Citado por GIBELLINI R., *op. cit.*, 65. Transcribo enseguida la postura de GOMEZ RAMOS A., “Prólogo”, en DILTHEY W., *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica los Esbozos para una crítica de la razón histórica* = Fundamentos 164, Istmo, Madrid 2000, 11-12, que responde a las investigaciones más recientes en torno a los aspectos de la obra diltheyana que nos incumben: “Fue Heidegger, de hecho, más que la escuela de Dilthey propiamente dicha, quien, con la revolución filosófica que provocó en los años veinte, puso a nuestro pensador en primera fila del pensamiento de este siglo. La disolución del neokantismo y la transformación de la fenomenología que tiene lugar en la *hermenéutica de la facticidad* no hubieran sido posibles sin pasar directamente por los textos casi desconocidos de Dilthey. Pero tanto Heidegger como luego Gadamer, quien dedica en *Verdad y método* (1960) un capítulo entero al ‘Enredamiento de Dilthey en las aporías del historicismo’, resucitan a Dilthey para ‘enterrarlo’ enseguida. Gadamer reconoce su extraordinario mérito en la historia del comprender y el descubrimiento de la historicidad de la existencia, pero lo deja aparcado en un capítulo ya cerrado de la evolución de la hermenéutica: el de la llamada ‘hermenéutica tradicional’, anterior a la hermenéutica filosófica que él inaugura de la mano de Heidegger. En última instancia, obsesionado por la idea de objetividad y por el modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza, víctima de su ‘cartesianismo latente’, Dilthey no habría logrado superar el punto de vista de la conciencia histórica, ni hacerse cargo del carácter histórico de la comprensión. No llegaría a sortear el estrecho entre la Escala del positivismo y la Caribdis del romanticismo. La enorme difusión de *Verdad y Método* ha determinado así la imagen de Dilthey en los últimos decenios. Bajo su influjo han enjuiciado a nuestro autor nombres como Habermas, Ricoeur, Bleicher, Apel, entre otros. A ello ha coadyuvado, paradójicamente, el propio trabajo de los sucesores de Dilthey. Georg Misch, su yerno, que, con la edición en 1924 del decisivo tomo V de sus *Gesammelte Schriften* presentó por primera vez, en un largo *Informe previo*, el primer esbozo sistemático del pensamiento de su suegro, sentó el esquema interpretativo de una evolución diltheyana ‘de la psicología a la hermenéutica’. Según este esquema, el revés que supuso la publicación de las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, tras la demoledora recensión de Ebbinghaus, y la vía muerta que significaba el psicologismo, obligaron a Dilthey a buscar en la hermenéutica un nuevo camino de fundamentación para las ciencias del espíritu. Tal sería el significado de sus últimos escritos. En ellos se basó sobre todo Otto Friedrich von Bollnow para su *Dilthey* (1936), que durante mucho tiempo sería la introducción canónica al pensamiento de nuestro autor. En la convulsa historia política de Alemania durante los años treinta y cuarenta, donde apenas quedaba espacio para una figura como la del liberal Dilthey, este libro se convirtió en el único punto de referencia. Pero su énfasis en ‘el filósofo de la vida’ tendía a ‘acentuar los aspectos irracionistas’ dejando de lado ‘su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu y sus inicios para una teoría de la acción’”

§1. El sello vitalista e historicista del neokantismo diltheyano

Con justicia Wilhelm Dilthey es considerado, además de principal representante, fundador de la *lebensphilosophie* o filosofía de la vida⁷. La vida es el *primum factum* en el *ordo essendi* (realidad) y el *primum psychologicum* en el *ordo cognoscendi* (pensamiento)⁸. La *erleben* aparece así como la experiencia original interna del espíritu humano que antecede a cualquier forma de conciencia que lleve a cabo la división representativa entre sujeto y objeto⁹. La

⁷ Cf. HAUSHEER H., "DILTHEY, WILHELM", en RUNES D. D. (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, Barcelona 1978², 109. GOMEZ RAMOS A., *op. cit.*, 13-14, matiza en los siguientes términos la atribución a Dilthey de la etiqueta filósofo de la vida: "En todo caso, más allá de adscripciones más o menos acertadas como historicismo, filosofía de la vida, hermenéutica, fundación de las ciencias del espíritu, pragmatismo, etc., lo que hace relevante a Dilthey en este momento del pensamiento es su postura respecto a la modernidad. Una postura ciertamente rara en la filosofía académica del siglo XIX –de ahí su escaso eco entonces-, pero mucho más cercana a la sensibilidad de hoy. Se trata de un planteamiento conceptual que sepa hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana, en todas sus dimensiones, mejor de lo que lo hacen los modelos causales de explicación propios de las ciencias de la naturaleza. Lo que Dilthey propone es la 'constitución de un hombre unitario' que, frente a la reducción cientificista a lo meramente cognitivo, recoja igualmente las dimensiones volitiva y afectiva propias de lo humano. Sólo desde esta perspectiva tiene sentido preguntarse por la vida, no como algo irracional, opuesto a la teoría y al conocimiento científico, sino como ámbito donde juegan las tres dimensiones mencionadas; o preguntarse por la historia, en tanto que la historicidad, la inserción en estructuras sociales temporalmente determinadas, es la realidad última de la vida. Ni es cuestión, entonces, de fundamentar las ciencias del espíritu o humanidades –huérfanas las pobres de método y objetividad frente a las triunfantes ciencias de la naturaleza- ni menos aún de 'reivindicarlas', sino de ver en qué medida pueden corresponder a esta triple dimensión –cognitiva, afectiva y volitiva- de la experiencia humana en la que existe la realidad del hombre. Si Dilthey se centra en las ciencias del espíritu es porque piensa que sí pueden hacerlo, frente a la escisión provocada por el cientificismo moderno, fijado en la esfera cognitiva (escisión reflejada, dicho sea de paso, en la primacía histórica que ha alcanzado la primera crítica de Kant, sobre las otras dos, las que trataban de las dimensiones volitiva y afectiva). Esta reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana – 'Empeiría, no empirismo', expresa muy bien lo que Dilthey pretende- abre un camino, lleno de vacilaciones y vacíos, a una concepción de la realidad no escindida, liberada del 'atomismo' moderno, que permita pensar tanto la constitución de los individuos como su acción e interacción social. El objetivo final es una teoría de la racionalidad mucho más cercana a nuestras inquietudes actuales, cualquiera que sea el apellido filosófico que se le quiera dar a éstas".

⁸ Como afirma el mismo filósofo en *Teoría de las concepciones del mundo*: "La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada –ya que como mero instante del presente escapa a la observación- en la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en toda hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda percatación y aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo, en todas partes los mismos rasgos comunes. Entre sus diversas formas hago resaltar una. No trato de explicar ni de clasificar; meramente describo la situación que todos pueden observar en sí mismos. Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punta de condensación y tiende hacia delante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego, esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal; parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos. Unos me hacen feliz, dilatan mi existencia, aumentan mi energía; los otros ejercen sobre mí una presión y me limitan. Y dondequiera que la determinación de la orientación individual que impulsa hacia delante deja al hombre espacio para ello, observa y siente esas relaciones. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se han objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo" (citado por ROPER A., *op. cit.*, 520-521). Cf. FAIVRE A., "La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán", en BELAVAL Y. (ed.), *Historia de la Filosofía Siglo XXI*, vol. 8. *La Filosofía en el siglo XIX*, Siglo Veintiuno, México 1998¹², 62; MURA G., *op. cit.*, 514; THISELTON A., *op. cit.*, 126; URDANOZ T., *op. cit.*, 132.

⁹ Leamos lo que para el efecto el filósofo e historiador declara en *Introducción a las ciencias del Espíritu*: "Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento [...] Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que ésta le presta en las *condiciones de nuestra conciencia*, dentro de la cual se presenta: en la *totalidad de nuestra naturaleza*. Designamos este punto de vista –que reconoce, consecuentemente la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, ya que eso equivaldría a pretender ver sin ojos o enderezar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual- como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. Pero vi también que la independencia de las ciencias del espíritu encontraba precisamente su fundamento, el que necesitaba la escuela histórica, en este punto de vista. Pues desde él nuestra imagen de la naturaleza entera se ofrece como mera sombra arrojada por una realidad que se nos

vida se manifiesta al mundo interior de la autognosis (*selbstbessinnung*) como el a priori integral de las actividades intelectivas, volitivas y afectivas conectadas a través de la causalidad o dinámica recíproca del significado¹⁰. En cualquier caso, la realidad y la vida son intercambiables. Esta última, por lo demás, es irreductible a elementos físico-químicos; de ella más bien parte el acto de conocimiento, mismo que por tal motivo se encuentra imposibilitado de encerrarla en los estrechos muros de la abstracción conceptual¹¹. Ahora bien, aunque Dilthey censura cualquier tratamiento de la vida que la reduzca a sus aspectos biopsíquicos o fisiológicos, su crítica no constituye obstáculo insuperable para que reconozca la incidencia de semejantes impulsos (pasiones y hasta enigmas parecidos a la experiencia del fracaso o la frontera de la muerte en cuanto hechos ineluctables) en la expresión del referido fenómeno vital¹². En suma, el pensamiento tiene en la vida el ámbito desde el que inadvertidamente produce su ejercicio, en virtud de que la actividad racional remite su existencia a aquella como a la realidad radical en la que se disuelve cualquier tipo de función. La reflexión, por tanto, deriva del proceso de la vida en el que encuentra su principio fundamental¹³. Asimismo, Dilthey entiende la vida en términos de movimiento, cambio, devenir, fluidez y actividad de la conciencia que envuelve, entrelaza y modula la totalidad de las funciones que el hombre efectúa, lo cual significa que tengan cabida en ella, amén del pensamiento, el sentimiento y la voluntad¹⁴. La unidad del acto vital reside, según Dilthey, en la mismidad

oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu y así, correspondiendo al talante de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece dentro de este mismo mundo y las ciencias del espíritu constituyen de esta suerte un sistema autónomo" (citado por COLOMER E., *op. cit.*, 339-340). Cf. GRECH P., "Hermenéutica", en ROSSANO P. – RAVASSI G.- GIRLANDA A. (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 751; URDANOZ T., *op. cit.*, 118.

¹⁰ Véase ABBAGNANO N., *op. cit.*, 491; AROSTEGUI A., *op. cit.*, 807; COLOMER E., *op. cit.*, 341-342; URDANOZ T., *op. cit.*, 127.

¹¹ Así lo explica Rudolf A. Makkreel: "Dilthey holds that life is the ultimate nexus of reality behind which we cannot go. Life is viewed, not primarily in biological terms as in Nietzsche and Bergson, but as the historical totality of human experience. The basic categories whereby we reflect on life provide the background for the epistemological categories of the sciences. According to Dilthey, Aristotle's category of acting and suffering is rooted in prescientific experience, which is then explicated as the category of efficacy or influence (*Wirkung*) in the human sciences and as the category of cause (*Ursache*) in the natural sciences. Our understanding of influence in the human sciences is less removed from the full reality of life than are the causal explanations arrived at in the natural sciences" (MAKKREEL R. A., "Dilthey, Wilhelm", in AUDI R. (General Editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (United Kingdom) 1999², 235). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 132-133.

¹² Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 491; COLOMER E., *op. cit.*, 342; GRONDIN J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Herder, Barcelona 1999, 131; ROPERO A., *op. cit.*, 521; SAFRANSKI R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona 2000, 78; URDANOZ T., *op. cit.*, 123; ZUBIRI X., *Cinco lecciones de Filosofía*, Alianza, Madrid 1982², 248.

¹³ Remito a ROPERO A., *op. cit.*, 519.

¹⁴ Efectivamente, ya en *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey asentaba que "el método es el siguiente: todo elemento del pensamiento abstracto, científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como lo muestran la experiencia, el estudio de la lengua y la historia, y busco su conexión. Y resulta esto: los elementos más importantes de nuestra imagen y de nuestro conocimiento de la realidad, con la unidad vital de la persona, el mundo exterior; los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y su interacción, todos ellos pueden explicarse desde esa naturaleza humana entera, cuyo proceso vital real en el querer, sentir y representar tiene sólo distintos aspectos. No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos dirigido a la filosofía" (citado por ROPERO A., *op. cit.*, 521). Cf. AROSTEGUI A., *op. cit.*, 808; BRENNAN J. F., *Historia y Sistemas de la Psicología*, Prentice Hall, México

subjetiva que la conciencia experimenta en medio de los cambios incesantes de estado a los que se halla sometida, por cuya virtud el hecho de la consistencia y de la permanencia de la conciencia no implica la existencia de un estático y substancial, fijo, rígido y adicionalmente susceptible de ser su portador¹⁵.

Wilhelm Dilthey, por otra parte, ha contraído para la posterioridad el mérito de ser el primero en haber señalado el radical carácter de historicidad que afecta a la vida humana. La historia hunde sus raíces en el devenir de la vida que de esa manera se transforma en su nota esencialmente constitutiva. Vida e historia se presentan tan estrechamente relacionadas que sólo para efectos metódico-didácticos es aceptable distinguir entre el haz de posibilidades que la primera contiene y el desarrollo en las más variadas expresiones de las mismas que en la segunda han cobrado realidad. Agrega por este motivo a la vida el ingrediente de realidad histórica general¹⁶. Realidad histórico-social compuesta por las unidades psicofísicas individuales de vida. Las unidades psíquicas se relacionan con las conexiones históricas como partes al todo, merced a la significación (*Bedeutung*) de los valores que éste genera por la orientación de los medios al fin. Inherente a cada complejo generacional es el núcleo de caducidad que lo corroe de igual forma que a la vida misma y que determina la inmanente autocentralidad de su finitud y relativismo¹⁷. De modo que entiende la vida como totalidad unitaria de la historia del espíritu en la diversidad de formas que muestran su riqueza. Dicho con las palabras lacónicas de Dilthey: *Was der*

1999⁵, 178; COLOMER E., *op. cit.*, 341; LOPEZ MOLINA A., “Ciencias de la naturaleza / ciencias del espíritu”, en MUÑOZ J. – VELARDE J. (eds.), *Compendio de epistemología*, Trotta, Madrid 2000, 109, 110; URDANOZ T., *op. cit.*, 133; ZUBIRI X., *op. cit.*, 248.

¹⁵ Así, en *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior*, Dilthey explica: “El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico: según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición de ser un hecho de conciencia; también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa [...] sólo se da en y para una conciencia” (citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 130). Cf. AROSTEGUI A., *op. cit.*, 808; URDANOZ T., *op. cit.*, 126, 133; ZUBIRI X., *op. cit.*, 248.

¹⁶ De hecho, Dilthey dice: “De esta situación surgió el impulso que domina mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empuja a penetrar cada vez más en el mundo histórico con propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico” (citado por ABELLAN J. L., *op. cit.*, 347). Cf. BRENNAN J. F., *op. cit.*, 292; URDANOZ T., *op. cit.*, 117.

¹⁷ A juicio de Dilthey, “la conciencia histórica de la finitud de todo fenómeno histórico, de cada situación humana o social, la conciencia de la relatividad de todas las formas de fe es el único paso en la senda de la liberación del hombre. Al darlo el hombre llega a la soberanía que le permite atribuir a cada *Erlebnis* su propio contenido y entregarse a éste por completo, francamente, sin el vínculo representado por un sistema filosófico o religioso. La vida se libera del conocimiento conceptual y el espíritu se transforma en soberano ante las telarañas del pensamiento dogmático. Todas las bellezas, todas las santidades, todos los sacrificios, revividos e interpretados, brotan de las perspectivas que sirven para revelar una realidad. De igual modo, atribuimos a todo lo que en nosotros hay de malvado, de temible y de feo, determinado lugar en el mundo: una realidad propia, que debe justificarse mediante la conexión del mundo, algo sobre lo que no nos podemos engañar. Frente a la relatividad se hace valer como elemento histórico esencial la continuidad de la fuerza creadora [...] Al igual que las letras de una palabra, la vida y la historia tienen un sentido, y al igual que una partícula o una conjugación, en la vida y en la historia existen momentos sintácticos que poseen un significado [...] Nosotros, mediante nuestra vida, no introducimos ningún sentido en el mundo. Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan únicamente en el hombre y en su historia. Pero no en el hombre individual, sino en el hombre histórico. Porque el hombre es un ser histórico [...]” (citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 410). Cf. ABBAGNANO N. – VISALBERGHI A., *Historia de la Pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, México 1999¹⁴, 592; URDANOZ T., *op. cit.*, 120.

*Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte*¹⁸. Gracias a la formulación de la esencial dimensión histórica de la condición humana que llevó a cabo este influyente pensador alemán, el estado de conciencia de la época actual percibe con la mayor claridad que más que hacer o estar en la historia el ser humano es historia¹⁹. En efecto, el acuse de recibo del rico al igual que complejo legado decimonónico, caracterizado acertadamente como “el siglo de la historia”, transmitido por la célebre escuela histórica alemana (Leopold Ranke, Theodor Mommsen, Jacob Burckhardt) se operó en el dominio de la epistemología, qué duda cabe, a través de nuestro autor²⁰. Simultáneamente, Dilthey descolló como historiador, al cultivar la reconstrucción, desde su personal situación histórica, de las épocas pasadas, por medio de la objetivación de las acciones y vivencias del hombre, pero también como filósofo, ocupándose sea de cuestiones relativas a la ontología de la historia, en las que principalmente subraya el radical coeficiente de historicidad que aqueja a todas las manifestaciones de la realidad,

¹⁸ Citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 110. Idea que reitera nuestro autor en el texto que citamos a continuación: “Todo ha surgido de la actividad espiritual y lleva el carácter de historicidad, insertándose, como producto de la historia, en el mismo mundo sensible. Desde la distribución de los árboles en un parque, desde el orden de las casas en una calle, desde el instrumento de trabajo manual hasta la sentencia de un tribunal, todo en derredor nuestro y en cada hora, ha sucedido históricamente. Lo que el espíritu pone hoy de su carácter en su propia manifestación de vida es mañana, cuando está delante, historia. Mientras el tiempo avanza, nosotros estamos rodeados por las ruinas de Roma, por catedrales y castillos. La historia no es nada separada de la vida, nada distinto del presente por su distancia temporal” (citado por ABBAGNANO N., *op. cit.*, 491). Cf. AROSTEGUI A., *op. cit.*, 808; MURA G., *op. cit.*, 514; SAFRANSKI R., *op. cit.*, 78; URDANOZ T., *op. cit.*, 118.

¹⁹ Ignacio Ellacuría observa a este respecto lo siguiente: “La historia era sacada antes del ámbito de la ciencia y de la metafísica, porque su aparente contingencialidad no casaba con la aparente y superficial permanencia y universalidad de la realidad. Aquí se propone retrotraerla al núcleo mismo de la ciencia y de la metafísica, porque si se la toma en toda su realidad concreta y no sólo en lo que tiene de diferenciativo, es el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es la realidad” (ELLACURIA I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA editores, San Salvador 1990, 600). En términos parecidos se expresa José Luis Illanes: “Lo sviluppo degli studi storici è stato accompagnato, soprattutto in epoca più recente, da una riflessione sulla natura e la metodologia che li devono orientare. In una concezione rigidamente aristotelica, dove la scienza si definisce come una sapere a partire dalle cause, la storia potrebbe essere negata come tale, come di fatto è stato sostenuto d alcuni autori. In una comprensione più ampia del sapere scientifico, inteso come un conosceré che procede con rigore e metodo, che controlla e contrasta criticamente le sue affermazioni e conclusioni, una tale negazione diventa priva di senso. L'uomo, non solo può evocare i suoi ricordi immediati, ma anche addentrarsi, mediante la ricerca e l'analisi delle fonti, nella conoscenza del passato. E questo non solo certificando avvenimenti puntuali, ma percependo parallelismi, nessi e connessioni, e per tanto unità di senso” (ILLANES J. L., “Storia”, in TANZELLA-NITTI G. – STRUMIA A. (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia II*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1343). Declaración semejante ofrece también Reynaldo Galindo Pohl: “Lo histórico halló, pues, con Voltaire, Hegel, Dilthey tres distintos modos de encuadramiento racional. Voltaire y Hegel apoyaron, cada uno dentro de sus particulares filosofías, la tesis de que sólo hay ciencia de lo general; Dilthey, sucesor de Vico, contradujo el aserto aristotélico de que no hay ciencia de lo singular.” Líneas abajo continúa: “Voltaire y Dilthey, el primero por la aprehensión de lo general y común y el segundo por medio de la comprensión de las singularidades, representaron un modo común de razonamiento, el de la razón analítica y de identidad. La razón analítica construye, según esos autores, el saber histórico de acuerdo con los lineamientos de las ciencias naturales –Voltaire– o de conformidad con un tratamiento específico de las singularidades –Dilthey–. El estudio científico de las singularidades se asienta, según Dilthey, en conexiones de sentido que la psicología explora y fundamenta” (GALINDO POHL R., *Guión Histórico de la Ciencia del Derecho I*, UCA editores, San Salvador 1978, 13-14). Cf. OCCHIPINTI G., “Conciencia histórica”, en PACOMIO L. – MANCUSO V. (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999², 168; PINTOR- RAMOS A., *Historia de la Filosofía contemporánea = Sapientia Rerum* 12, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 168.

²⁰ Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 488; BENGUA RUIZ J, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona 1992, 89; COLOMER E., *op. cit.*, 338; COTHENET E., “Religionsgeschichtliche Schule”, en POUPARD P. (ed.), *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1987, 1511; GUTIERREZ C. B., “Relevancia de la Hermenéutica en el trabajo filosófico en Colombia”, en IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA, *Tendencias actuales de Filosofía en Colombia*, USTA, Bogotá 1988, 297; MARDONES J. M., “Razón hermenéutica”, en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 694; RICOEUR P., *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México 2002², 77; URDANOZ T., *op. cit.*, 115.

ya se trate de asuntos epistemológicos íntimamente ligados a la determinación de las condiciones de validez de las ciencias del espíritu en general y de la historia en particular²¹.

§2. Las bases psicológicas de la objetividad del conocimiento de las ciencias del espíritu

Al distinguir entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), cuya función propia es explicar (*erklären*), y ciencias de espíritu (*Geisteswissenschaften*), cuyo cometido específico es comprender (*verstehen*), el filósofo renano, aunque incapaz de reconocer la condición de acreedor de su insigne precursor, usufructúa la diferenciación efectuada por Johann Gustav Droysen en 1858 con la publicación de *Grundriss der Historik* entre conocer (*erkennen*), explicar y comprender, en cuanto procedimientos característicos que corresponden en orden sucesivo a la filosofía-tecnología, física-matemática e historia²². Más concretamente, para Droysen la explicación remite el fenómeno en cuestión al continuo causa-efecto, dentro de cuyos límites se produce una ley general y necesaria de la naturaleza; la comprensión, en cambio, apunta a la estructura circular del todo-parte en la que tiene lugar la especificidad y la significatividad de una singularidad histórica²³. En esta línea de pensamiento, Dilthey reitera la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, sin embargo admite de buen grado que ambos grupos de ciencias comprenden la totalidad del conocimiento o *globus intellectualis*. En consecuencia, impugna la sumisión comteana de la investigación de los productos históricos a los métodos peculiares de las ciencias experimentales que estudian los fenómenos de la

²¹ Dilthey carga, pues, con “la necesidad y el plan de una fundamentación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es la conexión de proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista, y qué sería capaz de prestarle seguridad” (citado por COLOMER E., *op. cit.*, 339). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 488; IDEM – VISALBERGHI A., *op. cit.*, 591; COLOMER E., *op. cit.*, 338; MURA G., *op. cit.*, 514; URDANOZ T., *op. cit.*, 115, 116.

²² Al respecto Dilthey asienta en *El mundo histórico*: “Junto a las ciencias naturales se ha desenvuelto espontáneamente, impuesto por las tareas mismas de la vida, un grupo de conocimientos que se hallan entrelazados entre sí por razones de afinidad y de fundación recíproca. La historia, la economía política, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teorías, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias” (citado por PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 107). Cf. CORETH E., “Historia de la hermenéutica”, en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 297; CRUZ M., *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Paidós, Barcelona 1991, 67, 71; GRONDIN J., *op. cit.*, 129,130; GUTIERREZ C. B., *op. cit.*, 298; MARDONES J. M., *op. cit.*, 31; ORTIZ-OSÉS A., *Antropología Hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Ricardo Aguilera, Madrid 1973, 54; WATSON F., “The scope of hermeneutics”, in GUNTON C. E.. (Edited by), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1999, 70.

²³ Razón que mueve a Dilthey a destacar una sentencia proverbial que aparece en las páginas de *Psicología y teoría del conocimiento*: “Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la ‘explicamos’, la vida anímica la ‘comprendemos’” (citado por PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 109). Agrega nuestro autor en *Introducción a las ciencias del espíritu*: “explicamos por procesos intelectuales, pero comprendemos por la acción conjunta de todas las fuerzas de las facultades en la inteligencia, por el sumergir las fuerzas de las facultades en el objeto” (citado por CORETH E., “Historia de la hermenéutica”, en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 297). Cf. ABBAGNANO N. – VISALBERGHI A., *op. cit.*, 591-592; CORETH E. *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972, 32-33; MARTINEZ F. J., *op. cit.*, 474; MURA G., *op. cit.*, 514.

naturaleza²⁴. Incluso deja al descubierto el larvado positivismo contenido en el cultivo de la historiografía de los prominentes representantes de la escuela histórica alemana, quienes concebían que su tarea se reducía simplemente a ver u observar, idea que les condujo a la ingenua creencia que la realidad del pasado puede ser conocida directamente, extraída de fuentes históricamente puras, a buen seguro de toda contaminación interpretativa por parte de los testimonios que hacen posible su reconstrucción²⁵. Pues bien, el desacuerdo diltheyano con el positivismo no supuso inconveniente para que juntos alcanzaran el punto de coincidencia en lo que se refiere al desprecio hacia cualquier expresión metafísica sobre la que hasta su época, a juicio de nuestro

²⁴ Sobre el particular anota Ben B. Seligman: "Uno de los mayores impactos filosóficos sobre el pensamiento histórico y filosófico partió de Alemania de Wilhelm Dilthey. Insistió que mientras la historia trataba con individuos concretos, la ciencia natural estaba interesada en abstracciones; esta última tenía que describir y explicar, y lo esencial en las ciencias sociales era la comprensión (*verstehen*). Dilthey dijo que la explicación busca relaciones causales, pero la comprensión explora los motivos de los seres humanos que realizan un hecho. Consecuentemente, el historiador infunde a los materiales que trata un sentido de vitalidad que procede de dentro; hace vivir el pasado por medio de la experiencia y lo que reconstruye es, en realidad, una faceta de su propia personalidad. De esta forma respondía Dilthey a la amenaza del positivismo exacerbado. No refutaba el 'método científico' sino que afirmaba que el estudio del hombre requería una ciencia distinta a la ciencia que estudia las cosas. Debido a que la verdad en el campo cultural debía lograrse a través de una comprensión interna, el significado histórico cambiaba de acuerdo con la cultura del escritor y con las acciones en estudio. Pero esta posición, virtualmente un problema psicológico, hacía de por sí incognoscible la realidad histórica. La historia no es experiencia sino conocimiento del pasado desde la posición ventajosa del presente. En realidad, la propia incapacidad de Dilthey en su *Introduction to the Sciences of Mind* para integrar de forma efectiva la noción del pasado con el crecimiento histórico, indicaba cierto fracaso por su parte" (SELIGMAN B. B., *Principales Corrientes de la Ciencia Económica Moderna. El Pensamiento Económico después de 1870*, Oikos-tau, Barcelona 1967, 20). Cf. ABERCOMBRIE N. – HILL S. – TURNER B., "Hermenéutica", en IDEM., *Diccionario de Sociología*, Cátedra, Madrid 1986, 116; BARBANO F., "Transformaciones y tipos de la teoría sociológica contemporánea", en ALBERONI F. (ed.), *Cuestiones de Sociología*, Herder, Barcelona 1971, 75; BOWIE A., "Hermenéutica", en PAYNE M. (ed.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires 2002, 381; GINER S., *Teoría sociológica clásica*, Ariel, Barcelona 2001, 272; IDEM, *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona 2002¹⁰, 600; HILLMANN K.-H., "Comprensión", en IDEM, *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, Herder 2001, 141; HUISMAN D., "Introducción a las Ciencias del Espíritu", en IDEM, *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*, Tecnos, Madrid 2002, 364; MARDONES J. M., "Razón hermenéutica", en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 694; NOIRAY A., "DILTHEY (Wilhelm)", en IDEM (ed.), *La Filosofía. Las ideas. Las obras. Los hombres*, Mensajero, Bilbao 1974, 101; QUINTANILLA M. A., "Dilthey, Wilhelm", en IDEM (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea = Hermeneia 1*, Sígueme, Salamanca 1985³, 112; SCHOECK H., "Comprensión", en IDEM, *Diccionario de Sociología = Sección de Ciencias Sociales 136*, Herder, Barcelona 1985, 118; URDANOZ T., *op. cit.*, 118, 121.

²⁵ Balance de los riesgos a que pueden conducir unilateralidades de las partes en disputa, positivismo e historicismo, es el que efectúa J. L. Illanes en los siguientes términos: "Rispetto alla comprensione del lavoro dello storico e, più radicalmente, in merito alla relazione tra storia-accadimento e storia-scienza, una questione decisiva è costituita dal riferimento alla tensione costante tra due momenti chiave: la documentazione e l'interpretazione. La storiografia di matrice positivista pose l'accento sulla determinazione dei fatti, considerando l'interpretazione come un momento secondario e fortuito, meramente giustapposto a fatti previamente stabiliti, secondo il classico aforisma del pensiero anglosassone, "facts are sure, opinions are free" (i fatti sono sicuri, le opinioni sono libere). La critica filosofica non tardò a mettere in evidenza l'ingenuità di tale impostazione: i fatti non esistono allo stato puro, ma affiorano in corrispondenza alla prospettiva con cui lo storico legge i documenti e le testimonianze. In definitiva, "la storia è inseparabile dallo storico". Il riconoscimento di questa realtà, a cui contribuirono potentemente gli scritti di Dilthey, può condurre al relativismo, o lungo un'altra direzione, intracciandosi con altri presupposti teoretici, può condurre alla proclamazione dell'irrelevanza della storia in quanto tale, per porre invece l'accento sulla storicità nel senso heideggeriano del termine, ossia, sull'autocoscienza che l'esistente umano acquista nella misura in cui si sente confrontato con il momento che gli è toccato di vivere. L'importanza della storicità come categoria antropologica è innegabile, ma non esclude, anzi reclama, il riferimento all'accaduto storico. Così come, viceversa, il riconoscimento della funzione strutturante che la prospettiva personale del soggetto gioca nel processo ermeneutico obbliga a essere consapevoli dei propri ed altrui presupposti senza per questo implicare la negazione dell'obiettività del conoscere storico. Questo, infatti, non è mera proiezione della soggettività dello storico, ma incontro tra questa soggettività e il passato testimoniato dalle fonti" (ILLANES J. L., *l. cit.*). Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 339; CORETH E., *op. cit.*, 19; DUMOULIN O., "Positivismo", en BURGUIÈRE A. (ed.), *Diccionario de Ciencias Históricas*, Akal, Madrid 1991, 559; DUSSEL E., *Historia General de la Iglesia en América Latina I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1983, 61-62; LATOURELLE R., "Positivismo histórico", en IDEM – FISICHELLA R. – PIE-NINOT S. (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 1063.

autor, secularmente se ha querido fundamentar las ciencias del espíritu. Metafísico es el talante que cual hilo conductor atraviesa la historia de las ideas desde el auroral pensamiento filosófico presocrático que con acentuada mentalidad mítica y religiosa atribuye a divinidades, formas sustanciales o principios (trascendentes o inmanentes) el funcionamiento del mundo natural y de la realidad social e histórica. El padecimiento metafísico que sufren los sistemas de pensamiento en el decurso histórico experimenta el vértice de su malestar en las teorías de la historia, por igual la de Agustín, Bossuet, Vico, Hegel, pues todas ellas comparten la visión providencialista de que Dios es el principio rector del devenir histórico. Para Dilthey ni siquiera la ciencia moderna escapa a la acusación de incurrir en la práctica nefasta de manejar abstracciones metafísicas conservando sus resabios dentro de la explicación mecánica de la naturaleza que presume el valor real de nociones semejantes a la de átomo que no rebasan el simple nivel de símbolo o ficción²⁶. Naturalmente, con arreglo a la negación de la correspondencia de las últimas unidades de análisis, átomos, fuerzas, objetos de las ciencias de la naturaleza, con la realidad del mundo exterior, Dilthey queda en franquía para ejecutar magistralmente la audaz maniobra de poner del revés la pretensión perennemente mantenida de sujetar los estudios de la esfera de la cultura al imperio del método de los conocimientos empírico-positivos, esto es, el fundador del vitalismo historicista disuelve las ciencias de la naturaleza en las ciencias del espíritu, aduciendo que la realidad externa sólo se ofrece de modo concomitante con el yo, y únicamente encuentra explicación desde la experiencia interior de la conciencia²⁷. Así, pues, a juicio de Dilthey, dado que el objeto de estudio de la psicología son estados inmanentes a la experiencia interna de la conciencia, ésta última se presenta legítimamente como la ciencia básica que fundamenta las ciencias del espíritu²⁸. Esto supuesto, Dilthey propone una psicología de nuevo cuño, la psicología comprensiva (*verstehende Psychologie*), distinta de la predominante psicología explicativa que en los laboratorios se cultiva de acuerdo

²⁶ Circunstancia que induce a Rudolf A. Makkreel a constatar que para nuestro autor: "To this extent the human sciences can claim a priority over the natural sciences. Whereas we have direct access of the real elements of the historical world (psychophysical human beings), the elements of the natural world are merely hypothetical entities such as atoms. The natural sciences deal with outer experiences, while the human sciences are based on inner experience. Inner experience is reflexive and implicitly self-aware, but need not be introspective or explicitly self-conscious. In fact, we often have inner experiences of the same objects that outer experience is about. An outer experience of an object focuses on its physical properties; an inner experience of it on our felt responses to it. A lived experience (*Erlebnis*) of it included both" (MAKKREEL R. A., *l. cit.*). Cf. GUTIERREZ C. B., *op. cit.*, 297; HUISMAN D., *op. cit.*, 364; NOIRAY A., *op. cit.*, 101; QUINTANILLA M. A., *op. cit.*, 112; URDANOZ T., *op. cit.*, 121-122, 127, 129.

²⁷ Acerca de la cuestión que nos ocupa, en las páginas de *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey plasma la idea que a continuación estampamos: "Los hechos sociales nos son comprensibles desde el interior, los podemos reproducir hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de la observación de nuestros propios estados [...] La naturaleza, en cambio, es muda para nosotros [...] La naturaleza nos es extraña. Ella es para nosotros algo exterior, no interior. La sociedad es nuestro mundo [...] todo esto imprime al estudio de la sociedad ciertos caracteres que los distinguen radicalmente del de la naturaleza. 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 [...] Y, sin embargo, todo queda más compensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad" (citado por CRUZ M., *op. cit.*, 68). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 130.

²⁸ Cf. INWOOD J. M., *op. cit.*, 267; MARDONES J. M., "Razón hermenéutica", en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 694; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 108; URDANOZ T., *op. cit.*, 123.

con los cánones de las ciencias naturales²⁹. Imputa como fallo fundamental de la psicología explicativa, de la cual forman parte el asociacionismo de David Hume, John Stuart Mill y Herbert Spencer, el psicologismo de Wilhelm Wundt, a los que suma la psicofísica de Gustav Fechner y Ernst Weber, la falta de procedimiento adecuado para captar y explicar los hechos psíquicos, o sea, la experiencia interna³⁰. Por el contrario, dando prueba de crasa servidumbre a los métodos de las ciencias naturales, intentan por la vía lógica del análisis descomponer los procesos mentales en sus últimos elementos, acto seguido se proponen formular hipótesis sobre leyes que, regidas por el esquema causa-efecto, informen acerca de las combinaciones que producen las unidades antes aludidas, que no son más que estímulos fisiológicos, a los que en última instancia se reducen los hechos psíquicos³¹. A los ojos de Dilthey, la psicología descriptiva o comprensiva no trata percepciones sobre hechos de fuera ni representaciones del pensamiento en torno a los datos de la experiencia externa, sino que su interés es la captación inmediata de las formas más originarias de conexión de la ininterrumpida actividad interior de la conciencia³². A diferencia de las ciencias de la naturaleza, y de la psicología explicativa que en ellas se inspira, la psicología descriptiva no sigue la dirección del espíritu de *dentro afuera*, cuanto de *fuera adentro*³³. No es el objeto, ni siquiera el método, lo que distingue las

²⁹ En el ya mencionado libro *Introducción a las ciencias del espíritu* señala algunas de las razones que muestran los inconvenientes de pretender aplicar acrítica y mecánicamente el instrumental metodológico de las ciencias experimentales al terreno de los fenómenos del espíritu: “[...] Las dificultades del conocimiento de una unidad psíquica aislada se multiplican por la gran diversidad y singularidad de estas unidades, tales como cooperan en la sociedad, por la complicación de las condiciones naturales a que están ligadas, por la suma de las interacciones que se realiza en la sucesión de muchas generaciones y que no permite deducir directamente de la naturaleza humana, tal como la conocemos hoy, la situación de épocas anteriores, o inferir la situación actual de un tipo general de naturaleza humana” (citado por MARDONES J. M., *op. cit.*, 107). Cf. FAIVRE A., *op. cit.*, 62; ZUBIRI X., *op. cit.*, 208, 247.

³⁰ A este respecto aclara una vez más en la seminal obra de 1883 *Introducción a las ciencias del espíritu*: “La psicología sólo puede cumplir las funciones de tal ciencia fundamental manteniéndose dentro de los límites de una ciencia descriptiva, que establece hechos y regularidades de hechos y se distingue netamente, en cambio, de la psicología explicativa, que quiere deducir todo el complejo de la vida espiritual mediante ciertas hipótesis” (citado por PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 108-109). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 123.

³¹ Cf. *l. cit.*

³² En *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, Dilthey caracteriza con las siguientes expresiones su idea de la disciplina en cuestión: “Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica [...] enlazadas en una única conexión, que no es inferida por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis que se nos da siempre de un modo originario, como la vida misma [...] Tiene por objeto las regularidades de la vida psíquica desarrollada. Expone esta conexión de la vida interna en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara” (citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 124). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 489; MURA G., *op. cit.*, 514.

³³ En este orden de preocupaciones, Dilthey refiere lo que sigue una vez más en *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*: “[...] La conexión vivida es lo primario, y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma. Este hecho condiciona la gran diferencia de los métodos con los cuales estudiamos la vida psíquica, la historia y la sociedad respecto a aquellos métodos que acarrearán el conocimiento de la naturaleza [...] En éste se establece toda conexión mediante una formación de hipótesis; en la psicología, la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir: la vida se nos da únicamente como *conexión*” (citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 124). En otro paso del mismo trabajo anota nuestro autor: “El objetivo del estudio de los fenómenos psíquicos lo constituye la conexión de los mismos. Esta se nos da, a través de la experiencia interna, en las circunstancias de la actuación de un algo vivo, libre e histórico. Constituye el supuesto general en el cual nuestra percepción y nuestro pensar, nuestro imaginar y nuestro obrar pueden establecer cualquier conexión” (citado por URDANOZ T., *op. cit.*, 125). Es más: “La conexión de una percepción sensible no procede de las excitaciones sensibles que se enlazan en ella. Nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en ese unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la actividad psíquica” (citado por URDANOZ T., *l. cit.*). Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 342; URDANOZ T., *op. cit.*, 123.

ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, y, por supuesto, a sus operaciones respectivas, *explicación* y *comprensión*, más bien difieren en el tipo de relación: sujeto-objeto, en el caso de la explicación, propia del acto representativo del pensamiento que desarrolla una actitud contemplativa, inherente al proceso discursivo de la razón, que mediante herramientas lógicas enlaza mecánica y causalmente los datos empíricos³⁴. En contraste, el tipo de conexión dinámica (*Wirkungszusammenhang*) que opera la comprensión es teleológico-significativa, pues subsume la explicación mecánico-causal en el todo vital, más envolvente y radical de la conciencia del yo que “produce valores y realiza objetivos”³⁵. Conciencia, empero, de carácter ateórico, ya que, contrario a las ideas de John Locke y David Hume o a los conceptos y categorías de Immanuel Kant, incluye, junto a la reflexión, motivos afectivos y volitivos, sin dejar de mencionar, ni mucho menos, componentes culturales, sociales e históricos³⁶. Todavía más, la permanencia y unidad de la conciencia en medio de los incesantes cambios de las experiencias vividas (*erlebnis*) de su actividad interna, anterior a la división sujeto-objeto (merced a que comporta un estado de fusión del momento representativo de la objetividad del mundo externo que conjuntamente se nos da con la totalidad volitivo-afectiva del yo que actúa), exige la aprehensión inmediata, inaccesible, por consiguiente, a la percepción sensorial, del mundo silencioso y apartado que produce las manifestaciones de la vida: moral, derecho, lenguaje, arte, mito, literatura, religión³⁷. Dicho de otro modo, la oscuridad del singular y subjetivo estado

³⁴ Así lo entiende Dilthey al indicar: “Todo comprender contiene algo de irracional, porque la vida también lo es, y por ello no puede representarse bajo fórmulas lógicas” (citado por DOMINGUEZ CAPARROS J. (ed.), *Hermenéutica*, Arco/Libros, Madrid 1997, 51). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 489; COLOMER E., *op. cit.*, 342; CHATELET F., *op. cit.*, 523; URDANOZ T., *op. cit.*, 123-124, 125.

³⁵ Citado por ABBAGNANO N., *op. cit.*, 491. Cf. BRENNAN J. F., *op. cit.*, 178; COLOMER E., *op. cit.*, 344; CHATELET F., *op. cit.*, 523; FRANÇOIS E., “DILTHEY, Wilhelm”, en BURGUIÈRE A. (ed.), *op. cit.*, 205; URDANOZ T., *op. cit.*, 125.

³⁶ En este sentido Dilthey comenta: “Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, substancia, causa), a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestra la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión [...] No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía” (citado por COLOMER E., *op. cit.*, 340). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 489; BRENNAN J. F., *op. cit.*, 292; COLOMER E., *op. cit.*, 341; FRANÇOIS E., *op. cit.*, 205; THISELTON A., *op. cit.*, 126; URDANOZ T., *op. cit.*, 127.

³⁷ Dicho con el tenor literal de las palabras de nuestro autor: “Y ahora podemos cumplir con la última exigencia que nos impone la determinación esencial de las ciencias del espíritu. Ahora es cuando podemos separarlas de las ciencias naturales mediante características perfectamente claras. Son éstas las supuestas por la actitud señalada del espíritu mediante la cual se constituye el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia del conocimiento científico-natural. Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente asequible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que ‘se vive’ estados humanos, en la medida en que se expresan en ‘manifestaciones de vida’ y en la medida en que estas expresiones son ‘comprendidas’. Y, ciertamente, esta conexión de vida, expresión y comprensión no abarca sólo los ademanes, los gestos y las palabras, con los cuales se comunican los hombres, o las creaciones espirituales perdurables, en las que se abren a la comprensión las honduras del creador, o las objetivaciones constantes del espíritu en formaciones sociales, mediante las cuales se transparenta lo común del ser humano y se nos ofrece con intuitiva certeza, sino que también la misma unidad vital psicofísica se conoce a sí misma por esta relación doble entre vivencias y comprensión, se percata de sí misma en el presente, se encuentra a sí misma en el recuerdo como algo pasado; pero

interior en el que consiste la conciencia de algo (*Bewusstsein*), cuyo impulso vital (simultáneamente representativo, volitivo y afectivo), en cuanto sistema que busca la satisfacción de necesidades, enfrenta la experiencia de *resistencia* para lograr remediarla en cualquier circunstancia en que esté en juego el contacto con el mundo exterior, y de la cual depende el valor de nuestra creencia sobre su realidad, adquiere claridad y objetividad dentro de la corriente de vivencias mediante las formas de *expresión* (*Ausdrücken*) contenidas en el lenguaje y que se traducen en términos y notas de algo³⁸. Proceso que culmina con la formación de nociones universales cuya objetividad dimana de uniformidades surgidas de las experiencias vividas que, a la postre, constituyen la *comprensión*³⁹. En todo caso, el mundo de la historia se construye a partir de las conexiones de las que se componen estructuras que, a su debido tiempo, organizan los más complejos entramados de las manifestaciones y productos de la vida que se convierten en el objeto de estudio de las ciencias del espíritu⁴⁰.

§3. La hermenéutica, ¿órgano general de las ciencias del espíritu?

Por influjo de la escuela histórica alemana, Dilthey había reconducido la preocupación comparativamente más restringida de Schleiermacher de cómo interpretar textos, al campo de mayores proporciones de la realidad histórica, en

en la medida en que se trata de retener y captar sus estados, en la medida en que encamina la atención hacia sí misma, se echan de ver también los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: únicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión. Nos enteramos de lo que fuimos una vez, de cómo nos desarrollamos y nos convertimos en lo que somos por el modo como actuamos, y nos enteramos de los planes de vida que tuvimos, de nuestra acción en un oficio, por medio de viejas cartas olvidadas o de juicios sobre nosotros que se pronunciaron hace mucho tiempo. En una palabra, se trata del hecho del comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida 'vivida' por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión. Aquí es donde logramos una clara señal mediante la cual llevar a cabo la demarcación de las ciencias del espíritu. Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es asequible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión" (citado por OROZCO SILVA L. E., *Filosofía. El hombre: qué es, cómo conoce, dónde vive*, Norma, Bogotá 1992¹², 248). Cf. BRENNAN J. F., *op. cit.*, 292; INWOOD M. J., *op. cit.*, 267; URDANOZ T., *op. cit.*, 120, 124, 127, 129.

³⁸ Según Dilthey, "los estados de conciencia se manifiestan de manera continua a través de sonidos, gestos del rostro, palabras [...] y su objetividad reside en instituciones. Estados, Iglesias e institutos científicos: la historia se mueve precisamente en estas conexiones" (citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 408). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 127, 128, 129, 130.

³⁹ Dilthey considera que "la facultad de comprensión que actúa en las ciencias del espíritu es el hombre entero; los grandes resultados en ellas no proceden de la mera fuerza de la inteligencia, sino de una potencia de la vida personal. Esta actividad espiritual se encuentra atraída y satisfecha –sin ninguna finalidad ulterior de conocer la conexión total- por lo singular y efectivo en ese mundo espiritual, y con la comprensión está ligada para ella la tendencia práctica en juicios, ideales, normas" (citado por MARDONES J. M., *op. cit.*, 107). A mayor abundamiento: "En la comprensión partimos del contexto del todo que nos es dado vivo, para hacernos concebible lo singular a partir de este todo" (citado por CORETH E., "Historia de la Hermenéutica", en ORTIZ-OSÉS A. – LANCEROS P. (eds.), *op. cit.*, 297). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 127, 128.

⁴⁰ Dilthey juzga que "la captación de una conexión en una vida psíquica es inseparable, en razón de su estructura, de su valoración independiente, propia. La visión de los hechos va vinculada, por lo tanto, con ideas de perfección. Lo que 'es' se muestra como inseparable de lo que 'vale' y de lo que 'debe ser'. A los hechos de la vida se añaden así las normas de ésta. Lo esencial en las manifestaciones de la vida es la expresión del sistema vivo de valores que hay en ellas, y ese algo esencial se expresa por medio de los ideales y de las normas que regulan desde el interior las manifestaciones de esta vida" (citado por CRUZ M., *op. cit.*, 76). Cf. URDANOZ T., *op. cit.*, 128.

el que prevalece la cuestión de cómo comprender el gran documento de la aventura colectiva del hombre, formada por las expresiones del fenómeno de la vida que producen el encadenamiento histórico⁴¹. Cabe subrayar que el desplazamiento del centro de interés de los monumentos literarios a las conexiones de la realidad histórica, relaciones sociales incluidas, no comprometía en lo más mínimo el papel del individuo como eje de la sociedad o de los sistemas culturales⁴². Sin embargo, dada la pobre sustentación de sus argumentos, las respuestas poco consistentes a los problemas planteados y, sobre todo, incompatibilidades no resueltas, Dilthey no tuvo más alternativa que reconocer el balance más bien negativo que arrojó el programa que con tanto aliento había inaugurado y la encuesta que había emprendido invirtiendo mucha ilusión⁴³. En realidad, carece de base la presunción de un acceso directo a los estados anímicos, empleando el recurso de la vivencia interior, cuya existencia no pasa de ser simple postulado⁴⁴. La captación de uno requiere la mediación de elementos teóricos, de aspectos hipotéticos semejantes a expectativas satisfechas o no, en una palabra, de signos o configuraciones durables con los que el dinamismo creador de la vida se estructura a sí mismo, objetivándose en enunciados que fija la escritura⁴⁵. Vale decir, sólo es posible aprehender la vivencia, léase alcanzar el autoconocimiento, por el puente que tiende con ella el mundo social y de la cultura, que aporta los significados almacenados en el espíritu objetivo de los signos inscritos por sus productos, los cuales sobrevuelan el ciego e inestable devenir histórico que adolece de sentido, pero que en el diálogo con los demás garantizan la propia comprensión⁴⁶. La

⁴¹ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 77.

⁴² Cf. *ibid.*, 78.

⁴³ Cf. *ibid.*, 79, 80, 81, 82.

⁴⁴ Cf. GRONDIN J., *op. cit.*, 132.

⁴⁵ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 73, 80.

⁴⁶ Cf. *l. cit.* En ese sentido LESSING H.-U., "Epílogo", en DILTHEY W., *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* = Fundamentos 164, Madrid 2000, 238-239, formula el comentario que sigue: "La intención de Dilthey en la *Introducción* era fundar las ciencias del espíritu lógicas, epistemológicas y metodológicamente en la figura establecida por la Escuela Histórica, Su objetivo era asegurar la autonomía metodológica de este grupo de ciencias frente al positivismo francés (A. Comte) y el empirismo inglés (J. S. Mill, H. Th. Buckle). Ello debía tener lugar a través de una investigación lógico-epistemológica de los fundamentos del conocimiento en las ciencias del espíritu. Para ello, Dilthey pretendía remontarse en su teoría del conocimiento hasta 'el hombre total, en la multiplicidad de sus fuerzas', hasta 'el ser volente, sintiente y representante'; a fin de superar el intelectualismo y la ahistoricidad de las teorías clásicas del conocimiento (racionalismo, empirismo, filosofía trascendental), y resolver así las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento, que él, separándose por lo demás de las formas tradicionales, llamaba '*Selbstbesinnung*'. El mismo autor agrega líneas más adelante, en la página 242, de la obra referida: "La 'autorreflexión' (*Selbstbesinnung*) planeada por Dilthey, tal como él llamaba a su teoría del conocimiento para desmarcarla de las empresas clásicas intelectualistas y epistemológicas, tiene entonces la tarea de aclarar los conceptos guía de su proyecto fundacional, la experiencia interna y externa (los problemas de 'la realidad del mundo interno' y de la 'realidad del mundo externo') así como el comprender (la pregunta por la posibilidad de la comprensión de la vida anímica ajena), resolviendo las cuestiones epistemológicas ligadas a ello. Dilthey entra en el problema de la 'comprensión psicológica', sobre todo, en su 'Tratado sobre la realidad' de 1890 y en las *Ideas* de 1894. También en este texto fundamental de una psicología descriptiva se hace claro que Dilthey no concibe primariamente el 'comprender' como el 'método' de la investigación en ciencias del espíritu, sino como el modo de la constitución del objeto. El fundamento de la psicología lo reconoce Dilthey en la vivencia de la propia conexión interna. Esta funda la comprensión y hace posible revivir la conexión del mundo espiritual: al final de la conexión de la vida anímica, la comprensión desvela el alma ajena."

autocomprensión consiste en el círculo que el individuo debe describir alrededor de la memoria contenida en el saber de la historia universal sobre lo que la colectividad humana ha dotado de sentido y que se convierte en factor imprescindible para su interpretación personal⁴⁷. Sobrada razón con la que cae por su peso la desorbitada pretensión de la teoría de la congenialidad que Dilthey hereda del romanticismo schleiermacheano, la cual, como se sabe, da por sentada la posibilidad de que el intérprete conozca la vida psíquica del autor⁴⁸. En efecto, la inexistencia de reglas de validez general en este terreno impide acreditar la objetividad de la transferencia a la vida psíquica de los otros, ausencia que, en cambio, precipita en dirección de la pendiente peligrosa de la arbitraria subjetividad⁴⁹. Con todo, la objetivación o cristalización de la lengua en la polisemia de un común código lexical es objeto de succión por obra del fluido nivel contextual del habla, en cuyo interior el receptor intenta interpretar la relativa univocidad del mensaje del emisor⁵⁰. En esta perspectiva hermenéutica, la vida se circunscribe al dominio de los libros que ofrecen multitud de oraciones portadoras del discurso como texto que comunica sentido en cada una, no así a nivel de la totalidad de la documentación escrita que desconoce unidad de significado que a la mencionada pudiese abarcar⁵¹. Es exclusivamente a través de esta profusa cantidad de manifestaciones de puntos de vista particulares generados por la vida que renace invicto el espíritu entre las fosilizadas conexiones y estructuras de las obras de la cultura⁵². Para efectos de la comprensión lo anterior implica que por su medio el espíritu actúa cual disolvente de las condensaciones sufridas por las creaciones humanas o de las solidificaciones experimentadas por el correlato objetivo del psiquismo de los demás⁵³. El torrente incontenible del tiempo frustra cualquier tentativa temeraria de fijar de modo vinculante el mensaje del discurso. El contenido de la obra, como el trabajo de discernimiento o de interpretación en el que el acto de comprensión estriba, están sometidos a la caducidad del tiempo, circunstancia esta última, como no podía ser menos, determinante del valor actual de la lectura de un texto en términos del instante temporal que la aferra⁵⁴. En tal

⁴⁷ Cf. *l. cit.*

⁴⁸ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111.

⁴⁹ Cf. GRONDIN J., *op. cit.*, 135.

⁵⁰ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 72; SAFRANSKI R., *op. cit.*, 79.

⁵¹ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 110; SAFRANSKI R., *op. cit.*, 78-79.

⁵² Cf. SAFRANSKI R., *op. cit.*, 79.

⁵³ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 79; SAFRANSKI R., *op. cit.*, 79.

⁵⁴ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 72, 73; SAFRANSKI R., *op. cit.*, 79. Sobre el particular, el propio Dilthey ofrece el presente ejemplo: "Se abre el escenario: aparece Ricardo, y un alma penetrante puede, siguiendo sus palabras, sus gestos y sus movimientos, revivir algo que está fuera de toda posibilidad de vida real. El bosque fantástico en *Así es si así os parece* nos traslada a una disposición anterior, la cual no permite reproducir toda excentricidad. Y en este revivir se halla una parte importante de la adquisición de cosas espirituales, de las que somos deudores respecto al historiador y al poeta. El curso de la vida produce en cada hombre una constante determinación, en la que se ven limitadas las posibilidades que están contenidas en ella [...] El oír, el saber, le abre un amplio campo de posibilidades, que no existían en las determinaciones de su vida real. La posibilidad de vivir inmediatamente en mi existencia estados religiosos es para mí,

sentido, el comprender reside en revivir (*Nacherleben*), reproducir (*Nachbilden*), la palabra interior encerrada en el proceso de conexiones vitales que respaldan toda forma de declaración exterior, acudiendo para el propósito a la empatía (*Einfühlung*), a la participación afectivo-sentimental de las emociones ajenas, firme garante de la unidad e identificación del sujeto con su objeto de estudio⁵⁵. En clara radicalización de la tendencia psicologizante schleiermacheana de la hermenéutica, Dilthey inclina el fiel de la balanza de la comprensión a favor de quien se expresa en un texto, gracias a la supuesta capacidad de transferencia de la que goza el lector para colocarse en el lugar del autor, relegando el universo de sentido inmanente que abre y despliega lo que un texto dice, merced a la autonomía de significación verbal en cuanto estructura ordenada de palabras que adquiere el discurso pronunciado por un locutor cuando toma cuerpo por escrito⁵⁶. El núcleo de historicidad, con su experiencia fluctuante, que afecta cualquier manifestación vital, envuelve a su vez las grandes creaciones que, como la filosofía, la referida produce. La pluralidad de especulaciones metafísicas responde a la inagotable riqueza de la que hace gala la vida en el decurso de su historia⁵⁷. Pero la objetivación de las conexiones vitales inherente a cualquier cosmovisión (*Weltanschauung*) no goza de la objetividad que sí ofrece el valor de conocimiento científico que provee rigor y certeza al sólido saber de la naturaleza⁵⁸. En contrapartida, el cometido de las visiones del mundo radica en proporcionar a los seres humanos orientación frente a la incógnita inexplicable que representa determinar la existencia de un principio cuyo grado

como para la mayor parte de los hombres de hoy, muy restringida” (citado por BODEI R., *La Filosofía del Siglo XX* = Ensayo 189, Alianza, Madrid 2001, 62).

⁵⁵ Mejor descripción de este aspecto es la que hemos podido encontrar en el siguiente pasaje procedente de la pluma de Dilthey: “El comprender es el hallazgo del yo en el tú; el espíritu se encuentra en grados cada vez más elevados de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en todo sistema de cultura y, en fin, en la totalidad del espíritu y en la historia universal, hace posible la colaboración de las diversas operaciones en las ciencias del espíritu. El sujeto del saber aquí es idéntico con su objeto y éste es el mismo en todos los grados de su objetivación” (citado por ABBAGNANO N., *op. cit.*, 491). Ideas parecidas presenta en el siguiente texto: “[...] el alma avanza por las sendas ya habituales, en las que ya antes ha gozado y sufrido, padecido y actuado en situaciones de vida semejantes. Infinitos caminos hay en el pasado y en los sueños del futuro” (citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 408). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 490; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 101, 107, 110, 111; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 407, 408; RICOEUR P., *op. cit.*, 80.

⁵⁶ Al respecto Dilthey afirma: “Ante las fronteras impuestas por las circunstancias se abren a él otras bellezas del mundo y otros parajes vitales [...] En términos generales el hombre, atado y determinado por la realidad vital, no sólo se libera a través del arte, como ha ocurrido con más frecuencia, sino también mediante la comprensión de lo histórico”. Dilthey continúa: “[...] y siguiendo sus palabras, sus gestos y sus movimientos, un ánimo penetrante puede revivir algo que está fuera de todas las posibilidades de su vida real” (citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 408). De nuevo, Dilthey precisa: “[...] cuando recorro las cartas y escritos de Lutero, los relatos de sus contemporáneos, las actas y la narración oficial de las asambleas religiosas y de los concilios, vivo un proceso religioso que posee tanto dinamismo, tanta energía, que en la vida y en la muerte se encuentra más allá de toda posibilidad de *Erlebnis* para cualquier hombre de nuestros días. Sin embargo, pueden revivirlo”. Dilthey prosigue: “Veo en los claustros una técnica de contacto con el mundo invisible que concede a las almas de los monjes una constante orientación hacia las cosas trascendentes: las controversias teológicas se convierten aquí en cuestiones de existencia interior. Veo cómo en el mundo laico se prepara a través de innumerables canales –púlpitos, confesionarios, cátedras, escritos- aquello que se elabora en los claustros [...] Así, este proceso nos desvela un mundo religioso que está presente en él [Lutero] y en sus compañeros desde los primeros tiempos de la reforma, ampliando nuestro horizonte mediante posibilidades vitales que sólo se nos vuelven accesibles de este modo” (citado por REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 408-409). Cf. CONESA F. - NUBIOLA J., *op. cit.*, 217, 248; RICOEUR P., *op. cit.*, 76, 78, 79, 80, 81.

⁵⁷ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111; ZUBIRI X., *op. cit.*, 253.

⁵⁸ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111; ZUBIRI X., *op. cit.*, 254.

de generalidad autorice trazar puntos que suministren unidad y sentido al interno de la multitud de acontecimientos que integran el conjunto del proceso histórico⁵⁹. La aspiración irrefrenable a colmar totalmente la fuerza (*Kraft*) que la vida entraña, dificulta que el hombre reduzca el centro de interés a la búsqueda de la verdad que tiene lugar en los límites tan estrechos de probada precisión científica, y le impele a dirigir con osadía sus esfuerzos por encima de lo dado en la experiencia⁶⁰. La carga de subjetividad y de elementos ateóricos que impregnan las visiones del mundo, si bien se tiñen con ingredientes racionales de la representación teórica, imposibilitan a un tiempo acuerdo alguno que pudieran obtener entre sí los sistemas metafísicos, pero también el rechazo absoluto que las excluyera mutuamente, razón por la que ante cualquier evaluación comparativa devienen inconmensurables⁶¹. A lo sumo, pueden presentar *grosso modo* una tipología del más complejo marco de disposiciones anímicas básicas con las que reiteradamente tienden a aparecer, en proporciones que varían según los casos, las facultades volitiva, afectiva e intelectual de los individuos⁶². En consecuencia, Dilthey elabora un elenco de tres clases principales de cosmovisiones: la visión religiosa del mundo, la cosmovisión artística y la cosmovisión filosófica⁶³. En la primera domina la voluntad. En el orden de prioridades de las tres ocupa el último lugar, ya que coincide con la etapa más primitiva de las cosmovisiones, cuya clave de bóveda es la relación con lo suprasensible que desempeña en la religión el papel del

⁵⁹ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111, 112; ZUBIRI X., *op. cit.*, 251.

⁶⁰ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111, 112. Es interesante al respecto la conclusión a la que arriba LESSING H.-U., *op. cit.*, 246-247: "Entre los elementos que han llegado a ser más efectivos en el filosofar hermenéutico y que pueden ya distinguirse se cuenta su *credo* de entender la vida a partir de sí misma, esto es, revelar las estructuras de la vida sin recurrir a posiciones trascendentales. Forma parte de ello también su arranque de una teoría de las categorías de la filosofía de la vida, su punto de partida de la conexión vivida de la vida psíquica y la negación de que se pueda encontrar un punto arquimédico del conocimiento. Frente al intelectualismo, Dilthey propone en su 'filosofía de la vida' el primado de la vida y su tesis de la irrebalsabilidad (*Unhintergeherbarkeit*) de ésta; frente al supuesto de un sujeto 'puro' del conocimiento, solitario y ahistórico, su intelección de la totalidad de la naturaleza humana, la historicidad y la sociabilidad del hombre cognoscitivo. Por eso, la teoría del conocimiento (intelectualista y ahistórica) pasa consecuentemente a transformarse en 'autorreflexión' (*Selbstbesinnung*). Se le asigna la tarea de abordar los problemas del conocimiento sobre la base del teorema del 'hombre completo', del ser humano como un ser 'volente-sintiente-representante', y de reflexionar sobre la conexión indisoluble del sujeto cognoscente con la esfera del 'espíritu objetivo', en el que está 'ya desde siempre', así como sobre las condiciones del conocimiento que se siguen de esta existencia en cuanto que lo es de un sujeto que se halla en el contexto del lenguaje y la historia. Aunque no le fue dado a Dilthey realizar su proyecto de una fundamentación en su programa de una 'crítica de la razón histórica', aunque dejó de elaborar la hermenéutica como técnica del comprender y de desarrollar reglas hermenéuticas concretas de la interpretación, se encuentran en su filosofía de la vida hermenéutico-histórica una serie de fecundos motivos que, precisamente hoy, despliegan su fuerza más estimulante y provocativa. La concepción de Dilthey, una –podría decirse– 'crítica de la razón hermenéutica', no está todavía, ni mucho menos, agotada, como muestran su creciente actualidad y la viva apropiación que de él se hace"

⁶¹ Como escribe el antiguo titular de la prestigiosa cátedra de filosofía de la universidad de Berlín: "Las cosmovisiones no son productos del puro pensamiento, ni surgen de la mera voluntad de conocer. La captación de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de una totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la valoración de la vida y la actividad volitiva, son el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones del mundo" (citado por COLOMER E., *op. cit.*, 346). Cf. DEL ACEBO IBÁÑEZ E. – BRIE R. J., "Weltanschauung", en IDEM, *Diccionario de Sociología*, Claridad, Buenos Aires 2001, 505, 506; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 113; ZUBIRI X., *op. cit.*, 254

⁶² Cf. DEL ACEBO IBÁÑEZ E. – BRIE R. J., *op. cit.*, 506; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111, 112, 113.

⁶³ Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 492; COLOMER E., *op. cit.*, 346; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111; URDANOZ T., *op. cit.*, 140; ZUBIRI X., *op. cit.*, 251.

símbolo en el arte y del concepto en la filosofía⁶⁴. En la cosmovisión artística prevalece el sentimiento. Como tiene su origen y esencia en el estado de ánimo derivado de las relaciones con las personas, la poesía inspira al talante/talento artístico formas continuamente novedosas y medios inagotables para plasmar simbólicamente la vida⁶⁵. Naturalmente, en la cosmovisión filosófica el primado pertenece al pensamiento. Pese a que los dos tipos anteriores han preparado su aparición, se distingue completamente de ellos por sus ambiciosas intenciones de validez universal. Aspiración insolente pagada con el precio de cargar vez tras vez el pesado fardo de la fragmentación de sistemas diametralmente opuestos⁶⁶. No obstante, Dilthey los divide sustancialmente en tres tipos: el sensualista, positivista y materialista del *naturalismo* que con actitud racionalista brinda una explicación mecanicista a partir de la organización *causal* de la naturaleza a la que reduce los componentes axiológicos y teleológicos de la vida del espíritu; el inmanente y panteísta del *idealismo objetivo* que concibe la vida del espíritu cimentada en la unidad y totalidad de un principio interior, el sentimiento, del cual deriva, por conexión de los *valores*, la relación orgánica del todo con sus partes que constituye la esfera del sentido y del significado del mundo; el trascendente y teísta del *idealismo de la libertad*, se trate de la vertiente grecolatina-cristiana o de la kantiana, que, al gravitar sobre la voluntad y su correspondiente categoría de *fin*, independiza la vida del espíritu de la servidumbre de la naturaleza, afirmando, por consiguiente, su trascendencia. En la base de la creencia de un principio personal absoluto y libre que decreta las normas que rigen las relaciones de las personas que persiguen propios fines, yace, qué duda cabe, la doctrina de la creación⁶⁷. Evidentemente, el impasse que lleva consigo la inexorable antinomia planteada por la experiencia de la vida del espíritu que muestra simultáneamente la oposición entre el cambiante dinamismo de la historia, sometido al impenetrable irracionalismo de la caótica y colosal cantidad de acontecimientos, y la permanencia del orbe de sentido con que tienden a fijarse los contenidos de las obras en el que se objetiva la producción creadora de la actividad vital, impuso a Dilthey abandonar el empeño de encontrar, según el paradigma de las ciencias naturales, un punto de apoyo

⁶⁴ Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 346; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 112; URDANOZ T., *op. cit.*, 140-141; ZUBIRI X., *op. cit.*, 251-252.

⁶⁵ Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 346; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 112; URDANOZ T., *op. cit.*, 141; ZUBIRI X., *op. cit.*, 252.

⁶⁶ Cf. COLOMER E., *op. cit.*, 346-347; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 112; URDANOZ T., *op. cit.*, 141; ZUBIRI X., *op. cit.*, 252-253.

⁶⁷ De esta suerte, el filósofo alemán establece: "De la abigarrada diversidad de tales matices de la concepción del mundo se destacan en primer plano los tipos más consecuentes, puros, eficaces. Podemos seguir desde Demócrito, Lucrecio, Epicuro hasta Hobbes y de éste a los enciclopedistas, al materialismo moderno y a Comte y Avenarius; podemos seguir, a pesar de la gran diversidad de los sistemas, una conexión que traba este grupo de sistemas en un tipo unitario, cuya forma primera puede caracterizarse como materialista o naturalista y cuyo desarrollo ulterior conduce consecuentemente, bajo las condiciones de la conciencia crítica, al positivismo en el sentido de Comte. Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel señalan las etapas del idealismo objetivo. Platón, la filosofía helenística-romana de los conceptos vitales, que representa Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran y los pensadores franceses próximos a él, Carlyle, constituyen las etapas del desarrollo del idealismo de la libertad" (citado por PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 112-113). Cf. ABBAGNANO N., *op. cit.*, 493-494; DEL ACEBO IBÁÑEZ E. – BRIE R. J., *op. cit.*, 506; COLOMER E., *op. cit.*, 347-348; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 112; REALE G. – ANTISERI D., *op. cit.*, 409-410; URDANOZ T., *op. cit.*, 141-142; ZUBIRI X., *op. cit.*, 253-254.

que asegurase la validez general de los presupuestos gnoseológicos de las ciencias del espíritu⁶⁸. Aporía central que con efecto multiplicador suscitaba otras no menos importantes. Por vía de ejemplo aduzcamos la incertidumbre no resuelta entre entender la comprensión como rasgo psicológico (empatía) o como objetivación sensible en las grandes realizaciones culturales de los fenómenos sociales e históricos⁶⁹. Podemos agregar a la serie de contradicciones internas de la obra de Dilthey la tensión nunca superada entre un definido soporte psicológico de las ciencias del espíritu o la explícita elaboración de un programa hermenéutico que legitimara los supuestos gnoseológicos de dichas ciencias⁷⁰. Yerran, por ello, quienes categóricamente

⁶⁸ Cf. GRONDIN J., *op. cit.*, 136; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 111, 114; RICOEUR P., *op. cit.*, 77, 80. El cuadro de las aporías diltheyanas lo expone GOMEZ RAMOS A., *op. cit.*, 97-98 de esta manera: "Hay una suerte de aporía en este afán por remitirse a, y preguntarse por un principio anterior que se pone desde un presente reconocido como tal: afirmamos nuestra singularidad absoluta –sólo nosotros somos quienes somos- en tanto que nos reconocemos efecto y resultado de una historia que, en tanto que tiempo pasado, nos es siempre extraña, y nos preguntamos por ella. Pero esta aporía es exactamente el problema del conocimiento histórico que pone en marcha el problema hermenéutico: cómo es posible un conocimiento universalmente válido de individuos singulares, cómo captar un ser ajeno. Ya hemos visto que sólo en el tejido exterior de las manifestaciones vitales: por una estructura común a todas las individualidades, o energías vitales, vivacidades, que hace que en cada una esté ya contenido lo que va a captar de los otros, por una afinidad previa. Pero esa captación, que supone llevarse a sí mismo al otro, significa transformarse. Esta afinidad previa se presenta también en la estructura circular de la comprensión, la segunda aporía. Literalmente, se trata, en efecto, de una a-poría: un camino sin salida, como lo es todo círculo. No se puede salir del círculo todo-singular, sino transformar el todo por el conocimiento de lo singular, y éste por el conocimiento de aquél. La tercera aporía, o la tercera forma de ésta, se da en la relación interior-exterior. Sólo a través de lo último puede conocerse lo primero. Incluso cada interior se conoce por el rodeo de su exterioridad. Pero si esta última era el ámbito de la explicación –en la medida en que en ella no se da un sentido, sino que sólo se establecen relaciones de ordenación entre los fenómenos-, resulta que una y otra, explicación y comprensión, no constituyen dos ámbitos separados –como Dilthey a veces afirma, y se suele afirmar de él- sino dos procesos recíprocos. Sin desarrollarlo del todo, Dilthey parece anticipar aquí, aún con cierta confusión, una de las tesis más celebradas de Ricoeur, la de la complementariedad de explicación e interpretación. Si más abajo, al final del manuscrito, afirma que la diferencia entre los dos es 'una cuestión de grado', aquí parece barruntar que la explicación no es más que la comprensión al nivel de las manifestaciones externas de la vida, al nivel de los signos, sin alcanzar todavía el sentido interior: lo que hoy llamaríamos semiología"

⁶⁹ Cf. RICOEUR P., *op. cit.*, 79.

⁷⁰ Cf. PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 110. Como recalca LESSING H.-U., *op. cit.*, 225-226: "Por otro lado, sin embargo, las dificultades para caracterizar adecuadamente esta contribución de Dilthey no son tampoco pequeñas. Empezando porque, como ya se ha hecho notar ocasionalmente con anterioridad, el concepto de 'hermenéutica' apenas juega un papel decisivo en el proyecto diltheyano de una fundamentación epistemológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu, en tanto que ciencias de la realidad socio-histórica, y las reflexiones 'hermenéuticas' en sentido estricto, esto es, los ensayos que se esfuerzan por penetrar teóricamente el fenómeno del comprender, son más bien marginales en comparación con la gigantesca extensión de su obra. Se añade a ello que Dilthey jamás se llamó a sí mismo 'hermeneuta', ni caracterizó su fundamentación como 'hermenéutica'. Del concepto de hermenéutica no irradiaba para él ningún tipo especial de atractivo; era un concepto que –como mandaba la tradición- permanecía para él asociado con la técnica del comprender o de la interpretación de lo transmitido por escrito. Al ponderar el significado de Dilthey para la evolución del pensar hermenéutico, no sólo debe considerarse su contribución a la hermenéutica en el sentido más estrecho de una teoría del método de interpretación en las ciencias del espíritu; antes bien, es mucho más decisivo la aportación de Dilthey a la hermenéutica en un sentido mucho más lato, que hoy ya se ha hecho habitual. Nos estamos refiriendo a su desarrollo de una filosofía 'hermenéutica' de la vida como fundamento de la justificación que se perseguía para las ciencias del espíritu. Esta filosofía puede caracterizarse como hermenéutica en tanto que en ella (dicho brevemente) la 'vida' (en cuanto fundamento y objeto de conocimiento de las ciencias del espíritu) debe ser comprendida desde sí misma; con otras palabras: en tanto, pues, que los principios conocidos de la interpretación de textos, como, por ejemplo, el llamado 'círculo hermenéutico', se transfieren al análisis filosófico de las estructuras fundamentales de la vida. Dilthey resulta relevante para la historia de la hermenéutica en más de un respecto: fue su primer historiador de importancia, fue célebre por su práctica de la interpretación y, no en última instancia, fue el fundador de una filosofía 'hermenéutica' de las ciencias del espíritu basada en una filosofía de la vida hermenéutico-histórica. La fundamentación que Dilthey pretendía aquí era 'hermenéutica' en un sentido que sobrepasa el significado tradicional, porque en ella –dicho muy brevemente- la comprensión no juega un papel meramente metodológico, sino que adopta un *status* fundamental, casi trascendental. Dentro de esta hermenéutica, en un sentido más amplio, más abarcante, filosófico-universal, encuentra igualmente su lugar sistemático la hermenéutica en sentido estricto, esto es, la teoría del comprender propio de las ciencias del espíritu."

afirman la rotunda separación de un primer Dilthey, que sigue a pie juntilla la identificación schleiermacheana de la comprensión con la empatía, y el viejo Dilthey que corrige esa temprana posición, cargando las tintas esta vez sobre el plano público de las manifestaciones externas de los sistemas culturales, sociales e históricos, a saber, sobre las objetivaciones comunes de una época⁷¹. Ojos vista la secuencia argumentativa desarrollada en las páginas anteriores encontramos, por el contrario, motivos que dan pie para mantener, sin temor a contradicción, que el Dilthey tardío no sólo no logró sustraerse a algunos desaciertos de los ideales del romanticismo schleiermacheano, sino incluso, para el caso que nos ocupa, los agudizó⁷². Cometen error, por su parte, aquellos que con carácter concluyente insisten en la solución de continuidad diltheyana en lo concerniente al problema del soporte metodológico de las ciencias del espíritu, por cuyo medio la estabilidad psicológica habría cedido su lugar al cimiento hermenéutico⁷³. Ciertamente, las reflexiones hermenéuticas adquieren tal importancia en las preocupaciones metodológicas de los últimos escritos de Dilthey que contrastan con su llamativa ausencia en las publicaciones seminales, hecho que autoriza conjeturar legítimamente acerca del relieve que nuestro autor atribuía a la relación de estas consideraciones con la temática cognoscitiva en presencia⁷⁴. En cualquier caso, sobre el particular, el filósofo

⁷¹ Perfecta ilustración de esta postura véase en MARDONES J. M., *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica* = Autores, Textos y Temas CIENCIAS SOCIALES 1, Anthropos, Barcelona 1991², 31, 44. Sobre el respecto aclara LESSING H.-U., *op. cit.*, 244-245: "Frente a lo que suponía la antigua investigación sobre Dilthey (L. Landgrebe, O. F. Bollnow, entre otros), esta transformación que Dilthey lleva a cabo en la *Estructuración*, respecto al proyecto de la *Introducción*, no se debe a que en este punto –bajo la influencia de Husserl y Hegel– se haya llevado a cabo un 'giro radical de psicología a hermenéutica' en la fundamentación de las ciencias del espíritu, de un temprano neokantismo a un tardío hegelianismo del 'espíritu objetivo'. Suponer algo así es ya falso por el simple hecho de que Dilthey, hasta sus últimos años, siguió aferrado a la psicología como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu. Antes bien, es más adecuado hablar, en lo que se refiere a los textos sobre filosofía de las ciencias del espíritu surgidos después de 1900, de un giro en la mirada o de un cambio de acentos. En el centro de las reflexiones de Dilthey deja de estar la endopatía (el revivir) de la intención del autor, por ejemplo, para dejarle sitio a una concentración en la comprensión desveladota de estados de cosas significativos que poseen una estructura propia ('espíritu', 'sentido'), desligada ya de su autor. Este giro se hace ya visible en el *Surgimiento de la hermenéutica*, pero sólo se ejecuta de modo consecuente en la *Estructuración* y los textos de su entorno. Además de esto, Dilthey reflexiona decididamente en su obra tardía sobre los fundamentos 'hermenéuticos', el 'suelo hermenéutico' de su programa fundacional, que apenas había sido tematizado en el marco de la *Introducción*. Por eso, en la obra tardía no se encuentra ningún 'giro' propiamente dicho de la psicología a la hermenéutica en el sentido de una superación de la orientación anterior, sino que, antes bien, siguiendo la reciente investigación sobre Dilthey (F. Rodi, H. Johach) puede observarse un cambio de perspectiva en el sentido de una elaboración de las condiciones 'hermenéuticas' del trabajo en las ciencias del espíritu, y de la estructura específica del comprender 'hermenéutico' –condiciones y estructura que ya estaban en el trasfondo anterior, pero que nunca se habían tematizado de modo suficiente-. Con la obra tardía de Dilthey, por tanto, se hace transparente y efectivo el significado fundamental de la 'hermenéutica' para su proyecto de una fundamentación; a la obra tardía le debe Dilthey sobre todo, pues, su fama como 'hermeneuta'".

⁷² Cf. GRONDIN J., *op. cit.*, 135; PINTOR-RAMOS A., *op. cit.*, 110; RICOEUR P., *op. cit.*, 81

⁷³ Es lo que acertadamente indica Makkreel, aunque sin evitar interpretaciones erróneas en la globalidad de sus aseveraciones: "In *Ideas* (1894) Dilthey argued that descriptive psychology could provide a neutral foundation for other human sciences, but in his later hermeneutical writings, which influenced Heidegger and Hans-Georg Gadamer, he rejected the possibility of a foundational discipline or method. In the *Formation*, he asserted that all the human sciences are interpretive and mutually dependent. Hermeneutically conceived, understanding is a process of interpreting the 'objectifications of life', the external expressions of human experience and activity. The understanding of others is mediated by these common objectifications and not immediately available through empathy (*Einfühlung*). Moreover, to fully understand myself I must interpret the expressions of my life just as I interpret the expressions of others" (MAKKREEL R. A., *op. cit.*, 235-236)

⁷⁴ Cf. GRONDIN J., *op. cit.*, 132, 134. LESSING H.-U., *op. cit.*, 237-238, insiste: "Como ya hemos mencionado, la hermenéutica en sentido estricto, entendida tradicionalmente, como 'técnica de la interpretación de documentos escritos', apenas ocupa un lugar en el proyecto originario que Dilthey tenía de una fundación de las ciencias del espíritu. En el

alemán no pasa de eventuales alusiones que no dan de sí para la formulación de una propuesta claramente articulada y definitiva, la cual venciendo las debilidades de una base psicológica las subsumiese dentro de las fortalezas de una fundamentación hermenéutica⁷⁵.

*El licenciado José Antonio Romero es profesor de Filosofía Social en la Universidad Francisco Marroquín, Guatemala,

aspecto filosófico, Dilthey tampoco se tenía así mismo por 'hermeneuta'; para él, la hermenéutica no dejaba de ser una técnica de la comprensión, y él mismo apenas habría calificado de 'hermenéutica' su empresa de fundación de las ciencias del espíritu. Sin embargo, hay razones para caracterizar su proyecto sistemático como 'hermenéutico' en un sentido amplio, habitual hoy día; tanto más cuanto que Dilthey llega a reconocer el significado fundamental del problema de la comprensión para la fundamentación de las ciencias del espíritu, por lo cual –como hemos mostrado– la hermenéutica se convierte en un componente esencial de la buscada fundamentación filosófica. Es en esta ligazón del problema hermenéutico con una filosofía de las ciencias del espíritu donde hay que ver –junto a la teoría elaborada que ya hemos presentado, o fenomenología del comprender– la principal contribución de Dilthey a la formación de la teoría hermenéutica. Que el 'motivo hermenéutico' resulte fructífero para el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu es el pensamiento más propio de Dilthey, su aportación sin duda más significativa a la filosofía de las ciencias del espíritu y a la filosofía en general. Esta fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, una 'Crítica de la razón histórica', según la llama él, es el principal proyecto sistemático de Dilthey, una empresa que le acompañará y le robará el aliento durante toda su vida científica. Todos los trabajos sistemáticos de Dilthey se refieren directa o indirectamente a este gigantesco proyecto global que, ciertamente, no llegó a concluir nunca."

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 134.