



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LIMITES DE LA EXPERIENCIA HISTORICA.
ONTOLOGIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA
EN WILHEM DILTHEY.

TESIS
QUE PRESENTA EL ALUMNO

ANGEL OCTAVIO ALVAREZ SOLIS

MATRICULA: 202323896
PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA.

Dr. Jorge Velazquez Delgado
ASESOR

Dr. Gustavo Leyva Martínez
LECTOR

México, D.F.

Septiembre 2006

“LÍMITES DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA. ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA EN WILHEM DILTHEY”.

INTRODUCCIÓN..... ¡Error! Marcador no definido.

1. ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO HISTÓRICO.....8

- 1.1. El hombre: sujeto histórico.8
- 1.2. Propiedades del sujeto histórico.15
- 1.3. El sujeto histórico y su mediación narrativa.18

2. VIDA E HISTORIA 25

- 2.1. La Idea de la vida.25
- 2.2. Experiencia y vivencia.32
- 2.3. Categorías de la vida: la historicidad del a priori.42

3.LA DISTINCIÓN ENTRE CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU..... 48

- 3.1. El debate en torno a la distinción. La escuela histórica y el neokantismo.....48
- 3.2. Fundación ontológica de las Ciencias del espíritu.....61
- 3.3 Fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu.70

4. LÓGICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU 74

- 4.1. El juicio histórico: génesis y validez.74
- 4.2. Semántica del lenguaje histórico.79
- 4.3. Imaginación y empatía.....82

5. METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU. DE LA PSICOLOGÍA A LA HERMENEUTICA. 89

- 5.1. La tarea de la psicología analítica y descriptiva.89
- 5.2. La hermenéutica como el método de las ciencias del espíritu.....97
- 5.3. Acotaciones hermenéuticas: límites y alcances del comprender. 105

6. LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO. RESOLUCIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA. . 111

- 6.1. La objetividad del saber histórico. 111
- 6.2. Espacio y tiempo histórico. 118

INDICE	3
6.3. Las categorías del mundo histórico-social.....	121
7. WELTANSCHAUNNG Y CONCIENCIA HISTÓRICA.	127
7.1. La antinomia de la razón histórica.....	127
7.2. Tipología de las Weltanschaunng.	133
7.3. Filosofía de la filosofía: Weltanschaunng o ciencia rigurosa.	137
CONCLUSIONES.	142
BIBLIOGRAFIA.....	145

El oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”
nos recuerda que no somos dioses, sino seres
humanos ¿Habrá por tanto que acusarlo de
relativismo histórico?

Hans George Gadamer

INTRODUCCIÓN.

Wilhem Dilthey se conoce en la historia de la filosofía por un libro que jamás publicó, la Crítica de la razón histórica. La mayor parte de su vida intelectual estuvo dedicada a realizar apuntes, esbozos y ensayos de lo que constituiría más que un texto un proyecto de investigación. Este carácter inacabado y fragmentario de su obra, no sólo hace difícil su interpretación, sino su encasillamiento en algún lugar del archivero filosófico. A diferencia de Kant o Hegel quienes poseen un sistema acabado y consistente; la obra de Dilthey se distingue por ser poco sistemática y discontinua. No obstante, consideramos que detrás del rompecabezas diltheyano se haya una filosofía completa que ofrece respuestas a su contexto filosófico-cultural y, sobre todo, que ofrece algunas bases para la hermenéutica filosófica contemporánea.

El presente trabajo pretende, pues, ofrecer una interpretación de la filosofía de Dilthey a la luz de su problemática central: la Historia. En específico, esta investigación se encarga de precisar en que consiste lo histórico y cómo es que se construye el conocimiento histórico a partir de las reflexiones teóricas de nuestro autor. El motivo que nos orilló a la realización de este trabajo son varias; por un lado, Dilthey representa a una de las figuras más notables del pensamiento historicista alemán —el profesor José Gaos advertía que el historicismo es un modo de filosofar pertinente para América latina—; por el otro, su filosofía exige cierta disposición hermenéutica para enfrentarse a sus propios textos. En este sentido,

interpretar la obra Diltheyana resulta en un buen ejercicio hermenéutico y, en especial, en un buen norte para la comprensión de la filosofía del siglo XX –al menos en lo que se ha entendido como filosofía continental. Agréguese además, que la filosofía de Dilthey, si bien no es condición necesaria para comprender la filosofía contemporánea, su manejo y conocimiento permite, al menos, una mayor apropiación y enriquecimiento de sus propias problemáticas; en particular, de los problemas centrales en torno a la filosofía de las ciencias sociales, la ontología y la teoría de la historia.

Como cualquier texto filosófico o de cualquier otra índole, la obra diltheyana no está exenta de una diversidad de interpretaciones, interpretaciones que en ocasiones dificultan el acceso a tan equivoco como fragmentario pensamiento; sin embargo, coincidimos con Eugenio Pucciarelli quien señala que dependiendo de el modo en que se ordenen los textos diltheyanos será el tipo de interpretación que se obtenga. El “ordenar” es ya por sí un “interpretar”. Por ende, nuestro modo de ordenar y exponer los textos ilumina la dirección de lo que queremos demostrar: la fundamentación ontológica del conocimiento histórico. La mayoría de los estudios sobre Dilthey parten de sus escritos de juventud para, posteriormente, explicar el giro hermenéutico de su obra. En nuestro caso realizamos una inversión, partimos de sus últimos escritos para demostrar que existe cierta continuidad “hermenéutica” en su obra. Este modo de acercarse a la problemática diltheyana nos permite demostrar que la “aparente” distinción epistemológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu supone una ontología de lo histórico y, en particular, diseña la estructura del sujeto cognoscente estableciendo sus propiedades como objeto y sujeto histórico.

El trabajo se divide en dos partes y se compone de siete capítulos. La primera parte se encarga de demostrar los presupuestos ontológicos del conocimiento histórico (capítulo 1 al capítulo 3). La segunda parte de establecer los fundamentos epistemológicos de la ciencia histórica (capítulo 4 al capítulo 7). De modo que, sí en la primera parte pretendemos establecer

las bases para llevar a cabo una ontología de la Historia; la segunda parte, menos problemática pero sí más exhaustiva, se encarga de precisar los principios y estatutos que nos permitan construir una epistemología del conocimiento histórico. La estructura del trabajo responde así a una estrategia argumental: consideramos que toda teoría del conocimiento implica o supone una teoría del objeto de conocimiento. En este caso, una epistemología del conocimiento histórico implica una teoría del objeto histórico, supone una antropología que tiene como principio fundamental la historicidad humana. Por tal razón, nuestro primer capítulo versa sobre la antropología entendida desde el punto de vista histórico, esto es, como el punto de arranque para cualquier empresa de fundamentación histórica. Lo que demuestra esta fundamentación histórica es que el hombre es un ser histórico que sólo puede conocerse históricamente. Por otra parte, la obra de Dilthey se encuentra condicionada por el contexto de la “Filosofía de la Vida” (*LebensPhilosophie*) y, por tanto, establece a la “Vida” como el núcleo de su fundamentación filosófica. Según nuestro autor, entre Vida e Historia no existe una distinción sustantiva que las separe a ambas. Nuestro segundo capítulo se encarga de precisar esta relación tan espinosa entre Vida e Historia.

En el tercer capítulo se muestran los principios teóricos y el contexto filosófico cultural que dió origen a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; así como su fundación ontológica y su fundamentación epistemológica. Con el cuarto capítulo damos paso a la segunda parte de nuestra investigación: la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Tal fundamentación implica necesariamente el tratamiento de la lógica implícita, del tipo de lenguaje que se emplea y de los instrumentos necesarios para captar lo histórico, así este capítulo lleva por título “Lógica de las ciencias del espíritu”. El quinto capítulo establece la metodología empleada por las ciencias del espíritu. En su primer periodo, Dilthey recurre a la psicología descriptiva como el fundamento metodológico de tal grupo de ciencias. En su segundo periodo —con el llamado “giro hermenéutico”— Dilthey considera a la hermenéutica como el modelo metodológico más eficaz para la ciencia histórica, de tal suerte que en este capítulo precisamos en que consisten ambos tipos de

fundamentación y porqué ocurre el “giro hermenéutico” en la obra diltheyana.

El capítulo sexto se encarga de precisar y evaluar los resultados del proyecto diltheyano, es decir, la resolución de la crítica de la razón histórica, en ver de que manera es posible –trascendentalmente hablando- el conocimiento histórico. Por último, concluimos con un capítulo dedicado a las implicaciones científicas y filosóficas de la conciencia histórica; aquí precisamos que entiende Dilthey por “ciencia rigurosa” y su concepción tan peculiar de “filosofía” o, mejor aún, de su problemática “Filosofía de la filosofía”.

El resultado al que llegamos en nuestra investigación es que es posible fundamentar ontológica y epistemológicamente a las ciencias del espíritu. Es posible no sólo por la distinción entre “explicación” y “comprensión” propia de la argumentación diltheyana, sino por las propiedades estructurales y cognoscitivas del sujeto histórico; además de concebir al proyecto de la crítica de la razón histórica como un proyecto fructífero, transitorio y, sobre todo, como un “ideal regulativo y metodológico” para la constitución de una hermenéutica filosófica.

Quisiéramos finalizar agradeciendo a todas las personas que colaboraron en la realización de esta investigación y, de manera especial, al apoyo institucional por parte del División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa al permitir que la presente Tesis formara parte integral del proyecto de investigación “Metodologías para el estudio de la Historia de la Filosofía” dentro del marco establecido para la “Formación de recursos humanos y Practicas profesionales” llevada a cabo en el trimestre de primavera del año en curso.

1. ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO HISTÓRICO

Antropología no es, desde hace ya mucho tiempo, el nombre de una disciplina, sino la palabra que designa una tendencia fundamental en la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y a la totalidad de los entes. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido ni comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. La antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general.

Martín Heidegger

1.1. El hombre: sujeto histórico.

Kant ya había concluido sus tres críticas cuando escribió en su *Logik* que la filosofía, en su acepción escolar (*Shulebegriff*), es la ciencia de los intereses y fines últimos de la razón humana. Los intereses de la razón humana bien pueden reducirse en las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber?; 2) ¿Qué debo hacer?; 3) ¿Qué me está permitido esperar? En el fondo estas tres preguntas se reducen a una última pregunta: 4) ¿Qué es el hombre? ¹

A las tres primeras preguntas Kant le dedica una obra en específico. En cuanto a la cuarta pregunta no hay una obra que estrictamente se refiera a ella.² Es Dilthey quien pretende llenar este hueco dejado por la empresa

¹ Cfr. *Logik* A 26.

² Salvi Turró (1996) ha argumentado que el giro copernicano realizado por Kant se entiende como el descubrimiento de la historicidad siempre y cuando se acepte que la cuarta pregunta kantiana desencadena el *Opus postumum* y, además, que se considere la tercer crítica kantiana -*Crítica del juicio*- no sólo como el lugar donde se da el tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant, sino, también, el lugar donde la razón físico-natural de la primer crítica se abre a la temporalidad del mundo histórico. Según este planteamiento, el descubrimiento de la historicidad de la razón es, en términos kantianos, “la efectuación fenoménica de lo inteligible”. Sin embargo, Dilthey en su lectura de Kant, considera que hay un hueco dejado por la empresa crítica kantiana, según nuestro autor, Kant no concibe al hombre como sujeto histórico ni hace uso de la razón histórica, por

crítica kantiana y, para ello, se propone la elaboración de una crítica de la razón histórica que establezca los límites y condiciones de posibilidad de la experiencia histórica, teniendo como interés primordial la respuesta a la cuarta pregunta kantiana. Dado que la cuarta pregunta es el *leitmotiv* de toda la obra diltheyana, ha querido verse en Dilthey al “Kant de las ciencias humanas” o reducir su proyecto a una mera “reformulación del método trascendental kantiano”³. Pero, Dilthey no es un mero continuador de Kant –esto puede apreciarse en la dura disputa que sostuvo con los neo-kantianos de Friburgo-. Acepta parte del método trascendental kantiano, pero no se contenta con las formulaciones y alcances que puede tener. Que formule su proyecto en términos de una crítica de la razón histórica no quiere decir que busque una complementación de la empresa crítica kantiana realizando una cuarta crítica. Dilthey es un pensador autónomo, de reflexión propia e intereses particulares, que hace de la filosofía de Kant o de Hegel un medio para constituir su propio proyecto. De modo que para dar respuesta a la pregunta ¿Qué es el hombre?, Dilthey no busca construir su conocimiento *more geométrico*, es decir, agregando sintéticamente los elementos primarios de las tres críticas. Más bien, a la inversa de Kant, su modo de proceder es analítico, va de las partes hacia el todo. Por ello, concibe y parte del hombre como una totalidad. En este sentido podemos afirmar que la tarea de Dilthey comienza donde Kant concluyó la suya.

tanto, no puede construir una epistemología del conocimiento histórico. Por otro lado, Dilthey se suma al espíritu crítico de la época por medio de una filosofía crítica de la historia, aceptando el *dictum* kantiano que nos recuerda que “la vía crítica permanece aún abierta” (KrV, B 884). Como puede apreciarse, el proyecto de Dilthey se encuentra condicionado por necesidades teórico-prácticas de su época, de ahí que no resulte extraño que desde sus primeros escritos afirme que su labor consista en “proseguir el camino crítico de Kant y fundamentar una ciencia empírica –no sólo trascendental- del espíritu humano en colaboración con los investigadores de otros dominios; se trata de conocer las leyes que dominan los fenómenos sociales, intelectuales y morales” (*Vida de Schleiermacher*, V, 360).

³ Al referirse a la obra diltheyana, Jacob Owensby señala: “Su obra no es prioritariamente metodológica pero sí trascendental. La ciencia genuina es empírica; encontrar la fundación de las ciencias humanas consiste en establecer las condiciones de la experiencia. En este sentido Dilthey continúa en la tradición kantiana. Pero él rechaza la aproximación deductiva kantiana y propone su propio método trascendental (Owensby, 1994: 21).

Dentro de las tareas más urgentes que tiene Dilthey está la de fundamentar filosóficamente a las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). El motivo que orilló a plantear tan ardua tarea fue lo que según nuestro autor es el hecho cultural más sobresaliente del siglo XIX: el surgimiento de la escuela histórica y, junto con ella, la emancipación de la ciencia y conciencia histórica.⁴ Por un lado, Kant impresionado por el *factum* de la ciencia newtoniana, fundamento filosóficamente a la ciencia natural del siglo XVIII, por medio de una crítica de la razón que establece los límites y condiciones de posibilidad de la experiencia. Por otro lado, Dilthey, pasmado por el *factum* de la escuela histórica alemana, pretende dar un fundamento filosófico-riguroso a las proposiciones sustentadas por la ciencia histórica del siglo XIX. Es a través de una crítica de la razón histórica como pretende llevar a cabo dicha tarea y su primer requisito es que encuentre su fundamento en una antropología que sea capaz de dar cuenta de aquella totalidad de la que se compone: el hombre.

La antropología y la psicología constituyen el fundamento de todo el conocimiento de la vida histórica, lo mismo que de todas las reglas para la dirección y marcha de la sociedad (*Introducción a las ciencias del espíritu*, I: 44).

Dilthey reconoce que, para su fundamentación, toda teoría filosófica supone implícita o explícitamente una determinada visión del hombre, una antropología. Es con las maneras de concebir al hombre por la tradición precedente, en particular, con la antropología kantiana y la del empirismo inglés, con las que nuestro autor diverge sobradamente. Les acusa que, al no considerar al hombre como una totalidad, mutilan la realidad histórico-social mermando su vitalidad. Según este planteamiento, ninguna teoría

⁴ Hans George Gadamer definió a la conciencia histórica como aquel proceso histórico que tiene su cúlmén en el siglo XIX y que demuestra “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (Gadamer, 2001:41).

epistemológica ha logrado fundamentarse en la totalidad de la naturaleza humana. Ni la epistemología empirista ni la kantiana lo han conseguido debido a que explican la “experiencia” y el “conocimiento” considerando solamente una parte del hombre, la facultad de representar:

Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual (*ídem*, 40).

Dilthey nos dice que su preocupación histórica y psicológica por el hombre lo llevo a concebir a este último como una totalidad, al hombre en la diversidad de su facultades; es decir, al “hombre entero” aquel ser que “siente, quiere y representa”. Este ser que quiere, siente y representa es, a su vez, el verdadero fundamento del conocimiento y la base para explicar el origen y la validez de nuestros conceptos.⁵ El conocimiento de la realidad puede explicarse a partir de la totalidad de la naturaleza humana.

Ahora bien, si queremos considerar a la naturaleza humana en su totalidad, debemos tomar en cuenta los datos que nos proporcionan la experiencia, el estudio del lenguaje y, sobretudo, la historia; por tal razón afirma Dilthey que:

Las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía no podrá responderlas el supuesto de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser” (*ídem*, 40).

⁵ Dilthey señala que conceptos tales como: sustancia, causa, mundo externo, tiempo, etc, no son sólo productos de la percepción y la representación –actividades reflexivas– sino, también, producto de las demás facultades del hombre. Por otra parte, aclara que estas tres facultades, la facultad del querer, sentir y representar, no son más que aspectos de un mismo proceso, del “proceso real de vida”.

Esta última consideración es la diferencia fundamental entre Kant y Dilthey. El resultado al que se llega con la primer crítica kantiana es a la apercepción trascendental, aquel “Yo pienso” que acompaña todas y cada una de mis representaciones (KrV, B304/B139). Mientras que en Dilthey, el punto de partida de su labor crítica es el *Innewerden*⁶, un coherente “Yo pienso”, “Yo quiero”, “Yo siento” que acompaña toda experiencia interna en el hombre. En este sentido, para Dilthey está claro que para poder dar el tránsito del sujeto epistémico hacia el sujeto histórico no podemos partir de un “Yo puro” o “sujeto trascendental” –more kantiano- que esté fuera de las determinaciones temporales e histórico-sociales que lo constituyen. Ni tampoco podemos considerar al espíritu universal como la sustancia de la Historia -tal y como lo pensaba Hegel-, pues de esta manera el fin último de la historia universal es el despliegue mismo del espíritu, haciendo del individuo particular un mero medio para la consecución de dicho fin.⁷ “Estos sistemas –el kantiano y el hegeliano- no nos sirven” asegura Dilthey. Lo que se requiere es un nuevo modo de ver cómo se presenta la relación interna entre el mundo del espíritu (*GeistWelt*) y el mundo de la naturaleza (*NatureWelt*) al hombre entero. En un eco romántico donde resuena la voz de Goethe, Dilthey señala que es sintiéndonos no sólo parte del espíritu sino

⁶ El término *Innewerden* es un término de difícil traducción al castellano. Eugenio Imaz traduce indistintamente el término por “adentrarse”, “percatarse”, “conocer por dentro”. Ortega y Gasset veía conveniente traducirlo por “apropiación”. En traducciones más recientes Antonio Gómez Ramos lo ha transferido por “acceso interior”. Por otro lado, en el ámbito anglosajón, Rudolf Makreel traduce *Innewerden* por “*reflexive awareness*”. Para evitar dificultades preferimos utilizar el término en alemán sin olvidar por ello las connotaciones al español.

⁷ Dilthey es uno de los grandes críticos del determinismo histórico, polemiza contra aquellas narraciones históricas que en aras de un supuesto progreso de la humanidad sacrifican la individualidad. Esto puede justificarse por la recuperación de la idea de “individualidad” que retoma de la *Ética* de Schleiermacher de quien tuvo gran influencia, que bien puede apreciarse en su disertación inaugural -*Apuntes para el análisis de la conciencia moral (Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins, 1864)*- donde Dilthey reinterpreta el imperativo categórico kantiano desde una perspectiva psico-histórica.

parte de la naturaleza también como suprimimos tal dicotomía, es decir, “llenos de instintos, oscuros, vinculados a la tierra”.

Llegado hasta aquí podemos establecer que la empresa diltheyana puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible el conocimiento histórico? Esta pregunta tiene dos vertientes o bien dos modos de acceder a ella, una epistemológica, la otra ontológica. Desde el punto de vista epistemológico, lo que se trata de saber es cómo conocemos lo histórico, a lo cual responde Dilthey que es por medio de la comprensión (*Verstehen*) reconocida en la vivencia (*Erfahrung*). Desde el punto de vista ontológico, el interés radica en reconocer qué es lo histórico o por qué es que podemos conocer lo histórico. Su respuesta es que podemos conocer lo histórico dado que somos seres históricos. En consecuencia, el punto a desarrollar consiste, a saber, en que radica o de que se compone la propiedad de la historicidad. Para Dilthey dos son los hechos fundamentales lo que nos hacen ser seres históricos: el lenguaje y nuestra pertenencia a una “visión del mundo” (*Weltanschauung*).

El mundo histórico se halla siempre presente y el individuo no sólo lo contempla sino que se encuentra inmerso en él transformándolo culturalmente. Mas específico, el individuo siempre tiene como correlato a un mundo histórico dado. Si no nos podemos abstraer al mundo histórico que nos conforma e informa, al querer captar un elemento histórico ajeno - *v.gr.* una época histórica precedente-, la captación de dicho mundo es siempre a partir de nuestro lenguaje que, al surgir históricamente, nos ofrece una determinada visión del mundo. Así, el lenguaje transforma y conforma nuestro mundo. De esta manera ocurre que el “Yo” no está ni puede estar aislado, interactúa con otros individuos y con diversos sistemas culturales y sistemas de organización política. Si el “yo” participa y pertenece a un

mundo social, el lenguaje del que se sirve para adentrarse a dicho mundo, que le sirve para ordenar su mundo y comunicarse con sus semejantes, ha surgido en el tiempo. Por tanto, el lenguaje que utiliza se origina históricamente. Debido a su origen histórico, el lenguaje trae consigo, irremediabilmente, una *Weltanschauung*. Por esta razón, aquella premisa que nos dice que vemos y participamos en el mundo por medio de una *Weltanschauung* se justifica desde el hecho mismo de nuestro lenguaje hasta las relaciones sociales que configuran y tejen nuestra identidad personal. En suma, somos seres históricos dado que partimos de una *Weltanschauung* y de que nuestro lenguaje es histórico. Y como señala Dilthey, esta constitución histórica -el ser seres históricos- es la primer condición para comprender porqué es posible el conocimiento histórico:

La primer condición de posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, en que el que la investiga la historia es el mismo que el que la hace” (*Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, VII, 305).

En este proceso de reconocimiento de lo histórico en el hombre, se da una identificación entre sujeto cognoscente y objeto de conocimiento, de ahí que se concluya que el hombre es un ser histórico que solo puede conocerse históricamente: “solo la Historia nos dice lo que el hombre es... renunciar a la investigación histórica significa al mismo tiempo una renuncia al conocimiento del hombre” (*Las tres formas fundamentales de los sistemas en el siglo XIX*, VIII, 218) Por ello, Dilthey reconoce a la Historia como el lugar de lo propiamente humano, lugar que desde Vico viene reclamando. Así, la novedad del planteamiento diltheyano no radica en el hecho de que para fundamentar su epistemología de la historia recurre a una antropología, sino, en que es partiendo del hombre entero como realmente podemos dar cuenta de los fenómenos históricos que constituyen la experiencia histórica del hombre. Esto implica que, si queremos comprender los fenómenos

históricos antes debemos atribuir a los agentes históricos sentimientos, deseos y razones que den cuenta del porqué sucedió determinada acción la cual tuvo repercusiones históricas. No basta con suponer que los agentes históricos son seres que obran libremente, cabe agregarles su capacidad para discernir y sentir, para imaginar y disentir, lo cual demuestra que todas estas capacidades se encuentran sujetas, también, a su condicionalidad histórico-social.

1.2. Propiedades del sujeto histórico.

En primer instancia, lo que destaca Dilthey con el reconocimiento del hombre como un ser que “siente, quiere y representa” es que en cualquier acto humano y, por tanto, en cualquier estado de conciencia (*bewusstseinsstande*) ocurre una conexión estructural entre representación intelectual, situación afectiva e impulso de la voluntad.

El primer cambio teórico que introduce Dilthey es la transformación de la noción de sujeto epistémico a sujeto histórico. El término que utiliza para lograr dicha operación es sustituir la noción kantiana de “Yo” -entendido éste como la unidad de apercepción trascendental- por el término «Mismidad» (*Selbigkeit*) debido a la fuerte carga epistémica del primero. Con el término «Mismidad» Dilthey designa al sustrato que permite dar unidad a los actos de la conciencia y, en general, a la relación originaria entre el Yo y el Mundo. Si bien es cierto que el Yo entendido como la unidad de la conciencia constituye el sustrato atemporal en donde recaen los actos de conciencia, también es cierto que éste no está exento de cambios y transformaciones en su contenido. Dicho de otro modo, el Yo es dinámico, la construcción de la conciencia se haya determinada por su interacción práctica con el mundo.

“El Yo se encuentra en un cambio de estados que se reconocen como unitarios por la conciencia de la identidad o “mismidad” (*Selbigkeit*) de la persona...al mismo tiempo se encuentra

condicionado por un mundo exterior y reaccionando sobre él”
(*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, VI: 189).

El punto de partida de esta concepción sobre el Yo es la relación práctica e inmediata que guarda éste con el mundo. El mundo es captado por la conciencia del Yo y el Yo se desarrolla siempre desde un mundo historicamente construido, en consecuencia, el cómo sea dicho mundo dependerá de los actos de percepción por parte del Yo, reaccionando frente al mundo que lo condiciona, frente a su situación o circunstancia. De esta interacción se produce una articulación de estados psíquicos, tal articulación recibe el nombre de «estructura de la vida psíquica». Dilthey propone su psicología descriptiva para dar cuenta de dicha estructura a modo que se revele “la conexión que traba las series psíquicas en un todo”, se encarga, pues, de precisar y describir como operan las articulaciones de la vida psíquica en las disposiciones habituales del Yo, frente al acontecimiento del mundo en la conciencia. Cabe señalar que los “estados psíquicos” de los que nos habla Dilthey son estrictamente *procesos de la conciencia* y, como tal, son demarcaciones temporales que constan de un principio, un desarrollo y un final. Cada estado psíquico aparece en el Yo en un determinado tiempo y desaparece en otro; sin embargo, no es posible que no existan estados psíquicos para la conciencia, lo que define a la conciencia es la propiedad de poseer estados psíquicos en movimiento. La mismidad o identidad personal, en su caso, no es ella por sí misma un proceso, sino que, vinculada con todos los procesos es ella quien da unidad a los mismos. En terminología kantiana, la mismidad es aquello que acompaña todos y cada uno de mis estados psíquicos y que, por tanto, se haya presente en toda actividad vital.⁸

Por otro lado, si el mundo externo funciona como co-relato o límite del Yo, entonces tal mundo se haya implícito en todo estado de conciencia.

⁸ La noción “mismidad” –noción por demás arcaica- le sirve a Dilthey para refutar las concepciones ahistóricas de la identidad personal, principalmente de aquellas concepciones sustancialistas del Yo. Dicho término incluye todas las facultades del hombre –facultad cognitiva, imaginativa, emotiva y volitiva- y evita la universalidad vacía del sujeto trascendental kantiano –cualquier Yo posible- apuntando hacia un Yo determinado donde se rescate la individualidad histórico-concreta del hombre.

No obstante, el “mundo” no es ni puede ser por sí mismo un proceso más de la conciencia, al contrario, constituye su condición de posibilidad. “Pero todo lo estable, fuera de esta correlación entre mundo y yo, es proceso” (*ídem*). En consecuencia, si la interacción yo-mundo permanece, todo fuera de ella es devenir. No se puede negar la existencia del mundo ni de un yo que lo capte o, mejor aún, no es posible un yo sin un mundo como tampoco un mundo sin un Yo.⁹

En toda conciencia siempre existe un proceso de la misma, un contenido que la determina. Como en la tradición fenomenológica - Brentano, Husserl, J. P. Sartre, Merleau Ponty-, para Dilthey conciencia es siempre conciencia de algo es, *sensu stricto*, conciencia intencional.¹⁰ “Una conciencia sin un proceso en el que se da esa conciencia es algo sin sentido...siempre hay algo en mi conciencia” (*ídem*: 249). Si no hay proceso, no hay conciencia y, viceversa. En la vida anímica consciente existen siempre procesos que son como el paisaje de un caminante: el elemento que siempre nos acompaña y determina nuestra percepción de lo que nos rodea. A la intencionalidad de la conciencia Dilthey la nombra “estado de conciencia” (*Bewusstseinsstande*), esto es, “aquello que constituye la amplitud de mi

⁹ Heidegger acepta expresamente la relación indisoluble entre conciencia y mundo sólo que él lo demuestra en términos estrictamente ontológicos: el *Dasein* se haya existiendo y comprendiendo en un mundo, por ello, no hay mundo sin *Dasein* ni *Dasein* sin mundo, el *Dasein* es un ser en el mundo (*Dasein in der Welt*). “El *Dasein* tiene más bien, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a comprender su ser peculiar *partiendo* de aquel ente relativamente al cual se conduce, *por esencia*, inmediata y constantemente, el ‘mundo’ ” (Heidegger, 2002: 25). Por su parte, Husserl o Dilthey se distinguen de Heidegger por permanecer aún bajo el marco establecido por las filosofías de la conciencia, su demostración es epistemológica no ontológica; no obstante, a pesar de las grandes diferencias que existen entre los tres pensadores, todos ellos –y quizá la mayoría de los fenomenólogos- aceptan que el mundo es el correlato de la conciencia.

¹⁰ Jus de Mull (2004) ha destacado que en el análisis de la estructura sincrónica de la vivencia entre acto del conciencia, contenido del acto y objeto del acto se aprecia en Dilthey una clara influencia del análisis de la intencionalidad que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas*; sobre todo en la distinción que hace nuestro autor entre contenido de la vivencia (*Inhalt, Gehalt*) y la actitud frente a dicho contenido (*Verhalt, Verhaltungsweise*). No obstante, aquí nos remitimos exclusivamente al análisis temprano que realiza Dilthey en sus *Ideas* –texto que redactó previo a la publicación de la célebre obra de Husserl en 1900-. Ya en los papeles que preparó Dilthey para su fundación psicológica de las ciencias del espíritu habla de una “conciencia vivencial” (*Erlebende Bewusstsein*), esto es, la conciencia que posee y experimenta vivencias (*Elerbnisse*).

conciencia en un momento dado“ (*ídem*, 250). Si en todo momento la conciencia realiza una operación, para captar el proceso inscrito en ella es menester que el intelecto permita distinguir que tipo de proceso opera. Es decir, que en el torrente de contenidos que posee la conciencia es necesario realizar una especie de *epojé*, una suspensión del juicio y activación de la atención que permita reconocer a la conciencia que tipo de proceso ocurre en ella.

De suerte que, lo que destaca Dilthey es que en todo estado de conciencia se haya presente, de manera articulada y en conexión, alguna representación intelectual, ciertas situaciones afectivas y el impulso de la voluntad. En el uso de la conciencia, las tres facultades fundamentales – representar, querer, sentir- se conectan y entrelazan como parte de un todo armónico y orgánico.

1.3. El sujeto histórico y su mediación narrativa.

Si partimos con Vico de que el criterio epistemológico *verum ipsum factum non convertitur* es el criterio mediante el cual se construye lo histórico y del cual deriva el supuesto de que el hombre sólo puede conocer aquello que el mismo produce, entonces la reflexión sobre la propia vida y su eventual puesta por escrito son resultado irremediable de tal postulado teórico. En el relato autobiográfico, el autor de la cosa narrada y el narrador coinciden, razón por la cual la narración sobre el “Yo” ha de tornarse en un lugar común en donde encontrar certeza teórica. Reconociendo esto último es que Dilthey emplea a la autobiografía como un recurso filosófico e historiográfico eficaz, como el ejemplo más concreto de aplicación del método hermenéutico. Es en la comprensión de la vida propia donde se aprecia de manera más clara y patente la raíz de lo histórico. De igual manera, en la autobiografía, dado el hecho que el mismo sujeto que capta el curso vital es el mismo que lo produce, encontramos el modo más íntimo y accesible del comprender: “la autobiografía es la forma más suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida”

(*Esbozos para una crítica de la razón histórica*, XII: 137). Se entiende por “autobiografía” a la expresión escrita de la autorreflexión del hombre sobre su propio curso vital. Según Dilthey, las herramientas con las que se interpreta la vida propia son las mismas herramientas con las que se interpreta la historia universal -esto no implica que Dilthey conciba la historia como un proceso biográfico-. En este sentido, la autobiografía constituye el mejor modelo disponible donde se aplican las categorías del mundo histórico-social ocupando un lugar filosófico privilegiado al postrarse como el lugar donde “nuestra conciencia trabaja para habérselas con la vida” (*ídem*). Tanto la autobiografía como la meditación tienen la propiedad de ser una reflexión sobre el Yo; no obstante, la autobiografía se distingue de la meditación filosófica -v.gr. las meditaciones sobre *Prima Philosophia* de Rene Descartes- por el hecho sustancial de que la primera parte de una reconstrucción genética de lo ocurrido; mientras que la segunda por medio de un análisis introspectivo. Dilthey rechaza taxativamente a la meditación como un modo de conocimiento válido debido a que incurre en el llamado “solipsismo metodológico”, además de que no es capaz de dar cuenta de manera satisfactoria del mundo histórico que lo condiciona. Así, la autobiografía constituye la culminación del reconocimiento recíproco entre el Yo y su medio cultural. Si el medio por el cual se hace transparente nuestra propia vida radica en la interpretación autobiográfica, las implicaciones ontológicas y epistemológicas de esta última destacan a la narración como el único modo posible y certero del conocimiento del “Yo”. En consecuencia, el hombre es un ser histórico que sólo puede conocerse históricamente, el conocimiento del hombre es posible sólo desde el punto de vista narrativo y no desde la unilateralidad del método introspectivo.

La narración del Yo es considerada un dato primario, pero el Yo (*self*) y otras experiencias narrativas están además correlacionadas con un estatus ontológico. La narración de historias de vida, ya sea la de los otros o la de uno solo, es tratada como importante, un evento formado en procesos psicológicos y sociales (Peacock; Holland, 1993: 371).

La autobiografía articula las vivencias de cada individuo a través de expresiones lingüísticas y símbolos dispuestos a interpretación. La reflexividad de la vida se hace patente cuando se establece como una interpretación textual. “En ella el Yo aprehende el curso de su vida de forma que se da cuenta de los sustratos humanos y de las relaciones históricas en las que está inscrito”(*Esbozos para una crítica de la razón histórica*, XII: 144). La autobiografía, a pesar de tener un punto de partida individual, adquiere un alcance intersubjetivo y, por tanto, una dimensión social. Nos da cuenta de la comunidad y sistema cultural en la que el “Yo” esta inmerso. Desde el punto de vista epistemológico, si se quiere la comprensión del Yo, se requiere situarlo frente a un plexo de relaciones vitales que incluyen a los demás individuos, las instituciones y concepciones del mundo que lo determinan, en suma, el sistema cultural al que pertenece. Dicho de otro modo, para interpretar nuestra propia vida o en general la vida de cualquier individuo es menester situar sus referencias particulares en un contexto personal (comunidad) y en un plexo de relaciones sociales (Cultura) donde su entramado vital, entendido como curso temporal, adquiera significado. A pesar de ello, Dilthey advierte que el “significado” de la propia vida debe ser continuamente reestablecido por interpretaciones retrospectivas que permitan crear un núcleo narrativo del curso temporal del individuo. Este núcleo narrativo o “unidad biográfica” adquiere sus condiciones de posibilidad en la identidad narrativa del Yo y en la articulación de sentido del el curso vital del individuo mediante la significatividad de determinadas vivencias. Así, esta aprehensión de la vida trae consigo una determinada visión del mundo, una *Weltanschauung*.¹¹ Su signo diferencial –señala

¹¹ En *Conocimiento e interés*, Jürgen Habermas se ha encargado de analizar las relaciones que guarda el modelo autobiográfico con la hermenéutica histórica de Dilthey y con la hermenéutica profunda de Freud. Para Freud, la autobiografía es la culminación del proceso terapéutico de la práctica psicoanalítica. Para Dilthey es el punto de partida y la base del conocimiento histórico. Para ambos, en la vida propia encontramos una relación ambigua inherente a sí misma, es al mismo tiempo lo más inmediato con lo que contamos, pero a su vez, lo mas difícil de comprender. De acuerdo con Habermas las biografías se constituyen en un doble sentido: en un sentido vertical entendido como la continuidad temporal de las vivencias acumuladas de un individuo; y en un sentido horizontal, sobre la comunicación lingüística entre varios individuos. Es por ello que la experiencia biográfica se construye en comunicación y convivencia con otras experiencias biográficas. La biografía individual se aclara y comprende bajo una “biografía general” o interpretación de cómo un grupo de

Dilthey- es que son creaciones de la vida común. Dilthey entiende por “lo común” a aquellos procesos y manifestaciones por las cuales se objetiva la vida y que son, al mismo tiempo, producto del trabajo y la interacción social. La comprensión de “lo común” supone un conjunto de creencias compartidas verdaderas, las cuales se fundamentan en un sistema cultural que las articula y las legitima dotándolas de un valor (*Wert*), un fin (*Zweck*), un sentido (*Sinn*) y un significado (*Bedeutung*) –precisamente las categorías del mundo histórico. Habermas señala que cuando Dilthey se refiere a “lo común” destaca “la condición intersubjetivamente válida y vinculante del mismo símbolo para un grupo de sujetos que se comunican entre sí en un mismo lenguaje” (Habermas, 1986: 162). En este sentido, la posibilidad de comprensión de una frase, un gesto de cortesía o una acción histórica radica en el hecho de la comprensión previa de un sistema cultural dado. Solo en la medida en que existe una comunidad que enlaza y articula al “Yo” es que es posible la autocomprensión: “El individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera de comunidad y solo dentro de ella es capaz de comprender” (*Esbozos para una crítica de la razón histórica*, XII: 146). De modo que la autocomprensión del Yo se basa en una comprensión simultánea y recíproca entre individuos. Para reconocerse como un “Yo” necesito localizar aquello que me distingue de los demás y, al mismo tiempo, de ser capaz mediante la propia capacidad reflexiva que es lo que en mi Yo permanece. De lo anterior inferimos que es la comprensión de mi propia comunidad la que permite la comprensión de mi propio Yo. La identidad del yo se torna de esta manera en un problema de comprensión histórica.

Ahora bien, si la biografía se articula mediante un lenguaje específico y busca su autocomprensión por medio de referencias a símbolos concretos; de aquí se sigue que tanto el lenguaje como tales símbolos son necesariamente producto de la interacción social. Sólo porque los símbolos y el lenguaje que los expresa son construcciones sociales es que es posible la comunicación y la comprensión tanto del Yo como de los otros. A pesar de la presunta obviedad de la afirmación precedente, la construcción semántica

individuos aprehenden y conciben la vida. Esta “biografía general” puede entenderse como aquello que Dilthey denomina *Weltanschauung*. Cfr. (Habermas, 1986: 131-157).

de toda manifestación vital –como es el caso de un símbolo- depende, por un lado, de su inserción en un sistema lingüístico válido intersubjetivamente y, por el otro, que se encuentre inmerso en un contexto biográfico capaz de dotar sentido y significado a tales manifestaciones. Los símbolos, por su parte, son aquellas exteriorizaciones de la vida que permiten la individuación y comunicación entre las vivencias de un mismo individuo y las vivencias de un grupo social. Así, los símbolos no sólo constituyen el cemento de lo social, sino que constituyen la condición de posibilidad de la comprensión intersubjetiva. La consecuencia más notoria que extraemos de este planteamiento es que si la autobiografía se articula por medio del lenguaje y los símbolos en común, entonces su construcción narrativa supone una visión del mundo válida intersubjetivamente.

De manera sumaria podemos afirmar que lo que implica la concepción narrativa del yo es que en la autobiografía, el autor o sujeto de la narración, busca la “conexión de la vida” mediante sus propias manifestaciones vitales. No es extraño, pues, que Dilthey considere a la autobiografía como el mejor recurso historiográfico disponible donde se aprecia claramente la aplicación y comprensión de las categorías del mundo histórico. Según nuestro autor, cuando hablamos de la vida –siempre teniendo como horizonte nuestra propia vida-, las categorías del mundo histórico se hallan implícitas en la narración que efectuamos. En ellas encontramos lo siguiente: a) la búsqueda de la conexión en todo lo que se siente como valores (*Wert*); b) la realización de fines (*Zweck*); c) lo que bosqueja el narrador como proyecto vital dotándole un sentido (*sinn*); d) en su mirada retrospectiva, la captación de un desarrollo (*Entwicklung*); y sobre todo, e) que establece como átomos de la narración autobiográfica a los recuerdos como parte de una selección significativa (*Bedeutung*).

Cabe destacar que en la autobiografía, la categoría de “significado” es fundamental. Lo que da unidad a esta conexión vital es que en la relación presente-pasado su vinculación se haya dada por un significado común. El pasado tiene “significación” sólo para el presente, y el presente adquiere “significado” en su relación con lo pasado. Incluso, para su construcción

narrativa es menester la aplicación de la categoría de significado. Si las unidades primarias con las que se construye una biografía son las vivencias, para destacar y seleccionar las vivencias más relevantes se requiere de un criterio que las haga *significativas*. Así, a la multiplicidad de las vivencias, el significado las unifica seleccionando las más relevantes para la totalidad de la vida narrada. Es por ello que la autobiografía en tanto comprensión de uno mismo, destaca a la vivencia como “la base directa y constante de la comprensión para definir el sentido de esta vida singular” (*La biografía*, VII: 273). Si nuestra propia vida requiere para su expresión de una narración, dicha narración esta sujeta a una diversidad de interpretaciones. Las interpretaciones sobre nuestra vida se renuevan y transforman constantemente “existe siempre, expresándose en formas nuevas cada vez más” (*ídem*), lo cual implica que nuestra vida tiene la estructura de un texto polisémico, tiene la propiedad de poseer diversos significados. Si hablamos de una vida, hablamos de una pluralidad de narraciones que es menester analizar y comprender.

2. VIDA E HISTORIA

Si cada hombre no pudiera vivir una cantidad de vidas distintas de la suya no podría vivir la suya.

Paul Valéry

La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter.

Wilhem Dilthey

2.1. La Idea de la vida.

El concepto “vida” será el concepto fundamental que configurará la totalidad de la filosofía en Alemania de mitades del siglo XIX hasta principios del XX. “Vida” será el principal referente que se opondrá a lo fijo, mecánico y rígido, y servirá como elemento ineludible de crítica cultural a una civilización que empieza a diagnosticarse síntomas de decadencia.¹² No es de extrañar, pues, que durante este periodo emerjan lo que ha solidó entenderse como “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*) cuyo fin es hacer de la “vida” un principio, mostrando que toda actividad humana -incluso la razón- debe subordinarse a ella. La *Lebensphilosophie* se origina con el *Sturm und Drang* (asalto y tumulto), pasa por el joven Hegel y culmina en 1927 con la publicación de *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*) de Martín Heidegger.¹³ Bajo este

¹² El estudioso de la filosofía post-hegeliana Herbert Schnadelbach sitúa el periodo de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) entre 1880 y 1930. Schnadelbach descarta que las diversas filosofías de la vida sean la causa del clima pesimista de la época y lo atribuye más al fracaso de la burguesía de 1848 y, con ello, al advenimiento de la época industrial. Cfr. (Schnadelbach, 1991: 173-175). Al respecto, Arthur Herman en *La idea de decadencia en la historia occidental* señala que la *Lebensphilosophie* surge principalmente como una crítica cultural basada en una teoría de la decadencia. El caso más notable en Alemania fue la denominada *Kulturkritik* que alcanzara eco hasta el pesimismo cultural de la primera generación de la Escuela de Frankfurt Cfr. Herman (1998).

¹³ Heidegger considera que la «analítica existencial» del *Dasein* supera de manera radical lo expuesto por las distintas *Lebensphilosophie*. A la hermenéutica de la vida que realiza Dilthey,

clima se sitúa el pensamiento Wilhem Diltthey, razón por la cual señalaremos brevemente, el proceso que condujo a la *Lebensphilosophie*.

Como se insinuó, el origen de la filosofía de la vida coincide con el romanticismo alemán. Lo determinante del movimiento romántico, además de la gran influencia que tuvo de la obra de Rousseau, es su ruptura con el proyecto ilustrado.¹⁴ Si lo característico de la Ilustración fue someter toda actividad humana al férreo “tribunal de la razón”; el Romanticismo, en clara oposición a ello, proclamó la instauración del “tribunal de la vida”. Así, el concepto “vida” le sirve al movimiento romántico para oponerse básicamente a tres cosas:

- i) Mecanicismo del siglo XVIII que instrumentaliza la naturaleza.
- ii) Racionalismo abstracto de la Ilustración, que en su afán de universalidad descarta lo particular.
- iii) Positivización de las “Ciencias del espíritu”. El modelo de ciencia lo proporciona la ciencia natural.

Este giro romántico origina el famoso “culto a la vida” expresado por Goethe en *Poesía y Verdad* (*Dichtung und Wahrheit*) y apropiado —a su modo— por el idealismo de Fichte, Shelling y el joven Hegel. En este sentido, no hay duda que gran parte de las filosofías de Fichte y Shelling no son más que la articulación filosófica del *Sturm und Drang* y que, en el caso de Hegel, la

Heidegger antepone la hermenéutica del *Dasein*. Consideramos que no es propiamente una “superación” como tal, sino una manera distinta de entender los problemas filosóficos. Con Heidegger comienza un nuevo modo de hacer filosofía o, como lo ha expresado el propio Paul Ricoeur, con Heidegger comienza el giro ontológico en la hermenéutica Cfr. Ricoeur (2004; 2004a).

¹⁴ A pesar de su valoración negativa de la historia, la influencia de la obra de Rousseau para el romanticismo fue determinante. Lo que nos interesa destacar son las consecuencias que tuvo para la práctica filosófica e historiográfica posterior a la Ilustración. Por un lado, la aplicación del modelo del *Emilio* al campo historiográfico permitió que se valoraran épocas precedentes desde sí mismas; así como el niño tiene vida propia la cual es menester comprender, así las épocas pasadas se deben comprender por sí mismas, aceptando sus propios valores y expresiones culturales. Por el otro, Rousseau nos sirve de antecedente de la empatía (*Einfühlung*) como condición para la comprensión de lo histórico. “Los románticos tendían a considerar el pasado en cuanto tal, con admiración y simpatía semejantes a las que sentían los humanistas por la antigüedad greco-romana” (Collingwood: 1980, 94). El método de Diltthey es deudor en gran parte de la historiografía romántica y de varios de sus presupuestos filosóficos.

importancia de la “vida” se aprecia claramente en sus escritos de juventud.¹⁵ Todos estos pensadores se expresan por medio de las dicotomías dinámico-estático, vivo-muerto, orgánico-mecánico, concreto-abstracto. Sin embargo, a pesar de que el romanticismo y, en parte, algunos planteamientos del idealismo alemán son los antecedentes de la filosofía de la vida, no es hasta la crítica demoledora de Arthur Schopenhauer a las premisas idealistas que podemos hablar propiamente de filosofía de la vida. Con Schopenhauer, la razón es ya un instrumento para la vida. Nietzsche, Bergson y el propio Dilthey no harán más que reforzar esta idea, cada uno en sus propias articulaciones filosóficas. Lo paradójico es que los planteamientos tanto de Schopenhauer como Nietzsche desembocan, o bien en un anti-historicismo como respuesta a la “enfermedad histórica” padecida por Occidente (Nietzsche); o bien en un rechazo total de la Historia dada la imposibilidad de esta última de constituirse como ciencia (Schopenhauer). En el caso de Dilthey, que considera que el máximo logro de la época es el reconocimiento

¹⁵ A partir de 1793, en los *Escritos de Juventud*, Hegel recurre a la “vida” como categoría fundamental, la cual le sirve para demostrar lo dinámico, lo que es proceso, “lo que se afirma a sí mismo en la contradicción” para oponerse a lo estático, inmutable, etc. Estos textos aparecieron por vez primera publicados en 1907 por Hermann Nohl, discípulo de Dilthey, bajo el nombre de *Hegels theologische Jugendschriften*. Destacamos el hecho que Dilthey fue el primero que estudió e interpretó detenidamente tales manuscritos. Así, la interpretación de los escritos juveniles de Hegel -*Jugendgeschichte Hegels* (1905-1906)- son de suma importancia para el desarrollo intelectual del pensamiento diltheyano. Según cuenta Nohl, si la biografía de Scheleiermacher condujo a Dilthey a la *Einleitung*, esta última lo precipitó a Hegel. En su interpretación, Dilthey se propone reducir la imagen racionalista y sistemática que los antihegelianos habían hecho del pensador de Stuttgart, rescatando así su herencia romántica. “Pasó la época de la lucha con Hegel; ha llegado la de su conocimiento histórico” (Epílogo, V, 366). No obstante, su interpretación no estuvo exenta de refutaciones y polémicas; por ejemplo, George Lukács considera que la interpretación de Dilthey no hace justicia al planteamiento crítico hegeliano: “Dilthey ha creído descubrir en el período de transición del pensamiento de Hegel, ciertos motivos mentales que considera aprovechables para una interpretación místico irracionalista de la filosofía hegeliana.” (Lukács, 1968: 21). Por nuestra parte, consideramos que la posición de Lukács es excesiva y poco infundada. Hegel logra sintetizar Ilustración y filosofía romántica, recupera la razón pero no se sustrae de la corriente romántica de su tiempo y, a pesar de que los *Escritos de juventud* se asemejan a varios planteamientos románticos -al menos hasta la *Fenomenología*-, ello no implica que la “vida” sea una anticipación del espíritu. Sólo en la *Ciencia de la lógica*, la “vida” ejemplifica al espíritu, por dos razones: a) La “vida” es la “idea inmediata”. b) El concepto es el “alma de la vida” (Hegel, 2002: 170). Lo destacable en esta relación tardía vida-espíritu es que para Hegel la vida es una forma deficiente del espíritu; mientras que para Dilthey el espíritu es una objetivación de la vida.

de la historicidad de toda actividad humana, se percató de las consecuencias inaceptables de los planteamientos vitalistas que omiten los logros obtenidos por la conciencia histórica y, para ello, propone una crítica de la razón histórica que frene y establezca límites al relativismo histórico y al historicismo absoluto por medio de un *historicismo crítico*.¹⁶ Dilthey no niega la Historia, que es su método, ni niega a la vida, que es su materia, al contrario, busca su efectiva conciliación. En este sentido, como acertadamente señala Paul Ricoeur, el núcleo del proyecto diltheyano consiste en mediar vida e Historia:

Dilthey es ante todo el intérprete de este pacto entre hermenéutica e historia. Lo que se llama hoy *historicismo*, en un sentido peyorativo, expresa en primer lugar un hecho de la cultura, es decir, el traslado del interés de las obras maestras de la humanidad al encadenamiento histórico en el que se basan (Ricoeur, 2004, 77).

Al respecto, el filósofo madrileño José Ortega y Gasset señala que Dilthey es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX y a quien más debemos sobre el desarrollo de la *Idea de la vida*.¹⁷ Que la vida se conciba como Idea significa, por un lado, que la vida se ha elevado a nivel de principio, por el otro, que es el punto de partida de nuestro conocimiento y el objetivo mismo de la filosofía. De modo que la vida es sustrato ontológico y fundamento epistemológico.

Entender la vida como sustrato ontológico consiste en mostrar que el último reducto de la realidad, el principio o raíz última es la vida. Es comprender que la vida y no la razón es la sustancia del mundo. Esta tesis es una declaración frontal contra la filosofía hegeliana. Para Hegel una de las

¹⁶ Giuseppe Cacciatore considera que Dilthey es un claro representante del historicismo crítico y problemático. Entre los diversos puntos que propone el historicismo crítico está lo siguiente: a) demostrar que la dialéctica especulativa no determina lo concreto-histórico; b) la razón histórica, al recuperar génesis y validez, es explicativamente más funcional que la razón pura; c) establece una tipología de las *Weltanschauung* que limita los peligros del relativismo histórico sin escapar de él. Cfr. Cacciatore (2000).

¹⁷ Cfr. Ortega y Gasset (1971; 1973). Sobre la relación entre Ortega y Dilthey véase “Ortega y Gasset e Dilthey” en Cacciatore (1993).

principales funciones de la filosofía consiste en conciliar la razón, reino de la necesidad, con la Historia, reino de la contingencia; demostrando así, que los fenómenos históricos no obedecen al azar sino que han transcurrido de manera necesaria y racional conforme a un plan establecido por la providencia. La filosofía -dice Hegel- aporta y demuestra el simple pensamiento que “la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (Hegel, 1997: 43). El rechazo de la razón como *Idea* y la elevación de la vida a principio ha ocasionado que a los partidarios de la *Lebensphilosophie* y, en particular, a Wilhem Dilthey se les considere “irracionalistas” o, como sugiere Schnadelbach “metafísicas de lo irracional”. Cabe ser cuidadoso con la afirmación precedente y decir que la filosofía de la vida –en el caso de Dilthey- no es una negación de la razón sino de una subordinación de ésta frente a la vida misma. De lo que se trata es de falsear la expresión hegeliana “Todo lo real es racional, todo lo racional es real” a modo que se comprenda que la razón no acota lo real, lo real trasciende toda esfera de comprensión. Nuestra comprensión y uso de la razón es siempre limitada, no puede ir más allá de la vida misma.

Por otro lado, a nivel epistemológico, la fundamentación del conocimiento parte de la vida. Todo nuestro conocimiento, en última instancia, se reduce y proviene de la vida misma. He aquí uno de los límites del conocimiento humano: no poder trascender la vida. Esto se debe a que la razón “no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma” (*Vida y conocimiento*, XI: 184). El conocer y, en general, toda actividad psíquica se vincula con su sustrato que es la vida, para así, estar en función de ella.¹⁸

¹⁸ Dilthey analiza los procesos cognoscitivos operacionalmente. V.gr. En el caso del análisis del pensamiento no le interesa precisar la naturaleza del objeto -ofrecer una definición real- sino *describir* la manera en que opera en el proceso real de vida. De ahí que las actividades cognoscitivas se encuentren vinculadas dentro del proceso vital, “están al servicio de su estructura”. Por ello, entiende al pensamiento como una función vital, la cual es una expresión vital, una “manifestación de la vida vinculado a ésta” (*Vida y conocimiento*, XI: 182).

No obstante, cabe aclarar que Dilthey utiliza el concepto vida en sentido filosófico no biológico. Su punto de partida para entender la vida es la vida humana y, en específico, la vida de cada quién. Lo paradójico es que la “vida propia” o “vida de cada quién” posee dos características que a primera vista parecen ser contradictorias: la vida es lo más accesible e inmediato para cada uno y, a su vez, lo inefable e indefinible por excelencia.

“La expresión vida designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable” (*idem*).

Por lo anterior, consideramos que Dilthey utiliza el concepto *vida* como *concepto primitivo*. Concepto que, si bien no definible, al menos permite explicar, comprender y aclarar otros conceptos.¹⁹ Así, la vida, “realidad radical” dirá Ortega, es indiscutiblemente nuestro horizonte de comprensión y, al igual que el tiempo, constituye uno de nuestros máximos enigmas. Parafraseando a San Agustín podemos decir lo siguiente: “¿Qué es, pues, la vida? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé”. Dado el carácter enigmático, y a su vez transparente, el hombre posee cierta pre-comprensión de la vida que puede hacerse inteligible y comprensible para cada cual. Bajo esta línea argumentativa Dilthey afirmará que aunque no es posible definir a la vida –esto es, entenderla como sustancia-, si se puede describir cómo es que ocurre tal proceso, rastreando el ritmo que yace en esta melodía llamada “vida”. El proceso se detecta allí donde haya una estructura que permita el paso del estímulo al movimiento; en el transito donde “late el misterio de la vida”.

¹⁹ Como parte de nuestra política conceptual partimos del hecho de que existen conceptos primitivos y conceptos no primitivos. Los conceptos primitivos son términos que no pueden ser definidos y, sin embargo, los requerimos para la comprensión de otros conceptos. Este tipo de conceptos son comprensibles de suyo, no requieren de la legitimación de algún otro concepto; en este sentido, puede decirse que son conceptos límite, los cuales comprendemos solamente su sentido (*Sinn*) no su significado (*Bedeutung*). Por otro lado, los conceptos no primitivos, al no ser comprensibles por sí mismos, requieren de una explicación que sea susceptible de integrarse en una definición. Epistémicamente, los primeros se comprenden; los segundos se explican.

Por tanto, no existen formulas o explicaciones que den cuenta de la vida como fenómeno humano, pues la vida se comprende no se explica.²⁰

Comprender la vida es reconocerse dentro de ella. Para detectarla basta dar cuenta de la “estructura vital” que permite articular la vida en sus propias manifestaciones. Dilthey muestra que la “estructura vital” comprende todas aquellas propiedades y disposiciones que tiene el hombre para vivir. Esta se hace presente a través de la percatación de lo experimentado internamente (*Innerwerden*) y es en virtud de ello, por lo cual puede ser conocida. Nos dice Dilthey “conocemos dicha estructura desde dentro, únicamente en nosotros mismos” (*idem*). Lo relevante aquí es que la estructura vital se manifiesta por medio del reconocimiento en la *vivencia* (*Elerbnis*), ocasionando que la certeza proceda de nuestra propia vida. En consecuencia, lo inmediatamente dado es la vida de cada quién. A partir de mi propia vida comprendo la vida de los otros, la vida que me rodea y, de manera especial, la vida histórica. Lo común a todas estas formas de comprensión (*Verstehen*) es que en ellas lo que se reproduce es una determinada vivencia. De modo que lo que esta dado de manera inmediata y constituye la última unidad de la conciencia es la vivencia misma.

Es la vida misma la que se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales. Este es el punto de partida autoevidente para el análisis de Dilthey. El nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo...se funda en la *significatividad* de determinadas *vivencias* (Gadamer, 2001: 283).

Llegados hasta aquí encontramos el punto nuclear de la argumentación diltheyana: la vivencia es expresión de la vida. La vida por sí sola no puede

²⁰ Según Dilthey, del enigma de la vida surge la actividad filosófica y la pretensión metafísica del hombre. Si pudiésemos analizar la vida, entonces se nos revelaría el misterio del mundo y, como esto no es posible, el hombre recurre a la metafísica para dar cuenta de dicho misterio. Al igual que Kant, Dilthey valora negativamente la metafísica, sin embargo, no descarta la función vital que esta cumple. Así, poesía, arte y filosofía no son más que diferentes modos de hacer transparente el proceso enigmático de la vida.

comprenderse, requiere para ello, la descripción e interpretación de vivencias específicas. Las vivencias que se describen son vivencias presentes. Las vivencias que se interpretan son vivencias pasadas o, mejor aún, lo que se interpreta son las expresiones que contienen dichas vivencias. Es por esta razón que Dilthey considera a la vida como un texto histórico y, viceversa, la historia como una expresión vital. Tanto la vida como el mundo histórico son textos a descifrar. Lo que tienen en común es que ambos poseen un sentido y ambos sentidos se interpretan. Esto hace equiparable Historia y vida. La vida es historia –narración- y la historia es vida –suma de vivencias pasadas-; por ello, en última instancia, vida e historia son sinónimas. “Como las letras de una palabra, la vida y la historia poseen un significado” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del Espíritu*, VII: 291). Y el significado de ambas sólo puede obtenerse a partir de la interpretación de los signos que componen a ese “trama” estructural llamado vida. Claro esta, presuponiendo que los signos que la componen están dispuestos a interpretación:

Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella (*Plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, VII, 259).

2.2. Experiencia y vivencia.

Experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*)²¹ son dos términos que están unidos inextricablemente. La comprensión del uno permite la comprensión del otro. La experiencia es un *constructo* formado por medio de vivencias y la

²¹ «Vivencia» es el neologismo propuesto por Ortega para traducir del alemán el término «*Erlebnis*». Vivencia es la forma transitiva del verbo vivir (*Erleben*). El término vivencia designa, por un lado, la unidad de la experiencia vivida; por el otro, la actividad en la que tales unidades se producen. Cabe señalar, que en los tiempos de Dilthey «*Erlebnis*» era un neologismo reciente –apareció en 1870-, el cual Dilthey se encargó de popularizar y dar una connotación estrictamente filosófica. Makreel lo traduce por el término «*lived experienced*».

vivencia constituye el último reducto con el cual se construye la experiencia. Evidentemente lo anterior es una noción circular –virtuosamente circular si se quiere- y recibe el nombre de “circulo hermenéutico”. El círculo hermenéutico es primariamente un halo de comprensión que, como dice Heidegger, no se trata de escapar a él sino de “*entrar en él de modo justo*” (Heidegger, 2002: 153). Su virtud consiste en que cada concepto inmerso en él permite iluminar otro concepto que se quiera elucidar, ampliando nuestro horizonte de comprensión. La comprensión de una vivencia es similar al proceso de comprensión de una expresión lingüística. En una expresión lingüística, si queremos saber el significado de una palabra acudimos a la oración en la que esta localizada –su contexto- y de la oración rastreamos la función que cumple tal palabra. Dicho de otro modo, la comprensión de significado es un proceso que va del todo hacia las partes y de las partes hacia el todo.²² Lo relevante aquí es que la vivencia es sólo una parte del todo conformado por la experiencia y la experiencia el cúmulo de vivencias que, al concatenarse, generan sentido y significado. La analogía entre vivencia-palabra (parte) y experiencia-oración (Todo) permite explicar satisfactoriamente el lugar y la función que ocupa el círculo hermenéutico en los diversos procesos que posibilitan la comprensión.

²² Este proceso de comprensión es lo que las filosofías de corte lingüístico –filosofías posteriores al “linguistic turn”- han llamado como *principio de doble composicionalidad*. Este principio nos dice que requerimos necesariamente de dos accesos para la comprensión de significado de una oración: 1) De la palabra a la oración y 2) de la oración a la palabra. No se comprenden las partes si antes no se tiene ya una noción de la idea del conjunto; pero para tener una idea del conjunto requerimos la comprensión previa –o simultánea - de las partes. Este proceso ya lo había previsto Hegel en su *Ciencia de la Lógica* como el proceso propio de la actividad filosófica. Para Hegel, el método analítico –particular a universal- y el método sintético –universal a particular- se funden en la comprensión de la Idea: “ El método filosófico es tanto un método analítico como sintético...en el sentido de que les contiene como suprimidos, lo cual hace que en cada uno de sus momentos sea método analítico y sintético a la vez.” (Hegel, 2002: 187). Tomando la distancia pertinente, consideramos que el “circulo hermenéutico” opera de manera similar al principio de doble composicionalidad y al método dialéctico hegeliano. Sin embargo, Dilthey retoma la noción “circulo hermenéutico” de la preceptiva hermenéutica de Schleiermacher. Se refiere principalmente al proceso que va de la palabra a la oración, de la oración al texto, y del texto al conjunto de tradiciones a la que pertenece, así sucesivamente. Cfr. Friedrich Schleiermacher “The Aphorisms on hermeneutics from 1805 and 1809/10” en (Ormiston; Schrift, 1990: 57-84).

Dilthey demuestra que la experiencia es posible gracias a que poseemos vivencias. La vivencia, unidad de significado, es resultado de gran parte de la reflexión filosófica precedente a nuestro autor –principalmente de la literatura biográfica y de los planteamientos románticos-, y es él quien acuña por vez primera el término con una función conceptual.²³ Gracias a su noción de vivencia, Dilthey considera que el propósito novedoso de su empresa teórica radica en la transformación que hace del concepto de experiencia. Con la precaución que merece, consideramos que el concepto de experiencia de Dilthey, más que plantear un nuevo modelo o esquema conceptual, sintetiza gran parte de la filosofía clásica alemana.²⁴ Desde sus escritos tempranos critica las diferentes nociones de experiencia de la epistemología tradicional –Descartes a Kant- y propone un nuevo acercamiento a la comprensión de la experiencia como una totalidad. En un fragmento temprano que data de 1880 -*Nachlass*- apunta lo siguiente:

²³ Hans George Gadamer rastrea el origen del término “vivencia” en las formulaciones del romanticismo alemán. Por una parte, establece que tal término surge dentro del contexto de la literatura biográfica, en específico, en la biografía que hace Dilthey de Schleiermacher; por otra parte, dado que la “vivencia” es un concepto que sintetiza a todo un grupo de enunciados semanticamente compatibles que hacen referencia a expresiones vitales similares, la “vivencia” –en su origen y alcance inmediato- designa, por un lado, lo “inmediato”, lo que precede a toda interpretación; por el otro, la “vivencia” consiste en el efecto o resultado de cualquier interpretación y de la apropiación de significados que ésta permite. Para un análisis exhaustivo como brillante veasé la historia que hace Gadamer del término “vivencia” en *Verdad y Método* -(Gadamer, 2003: 96-101).

²⁴ En el concepto de experiencia de Dilthey va inmerso lo siguiente: a) El *concepto de experiencia de Kant*. El sujeto no solo contempla el mundo sino que lo transforma en base a las categorías con las que lo interpreta. “Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia” (KrV, A158/B197). Si bien Dilthey toma como punto de partida la noción de experiencia kantiana, también le critica su unilateralidad: la experiencia no puede reducirse a una mera representación de objetos. b) La *dinamicidad de la noción de experiencia en Hegel*. La experiencia como un proceso dinámico de la conciencia que se desarrolla históricamente. c) *La experiencia estética como la experiencia humana fundamental*.. Del romanticismo alemán retoma la idea que donde mejor se aprehende a la experiencia en su totalidad esa partir de la vivencia artística y, en particular, en la vivencia poética. Este tipo de noción tiene como presupuesto a la vida como un principio teleológico immanente, principio retomado expresamente por Dilthey. d) *La historicidad como condición de posibilidad de la experiencia humana*. La escuela histórica alemana –Ranke, Mommsen, Droysen, etc- destaca por hacer explícitas las determinaciones históricas inherentes a toda creación humana; Dilthey, formado e influido por tal escuela, incluye sus planteamientos como la parte fundamental en su concepto de experiencia.

“La *idea fundamental de mi filosofía* es que hasta ahora no se ha puesto nunca como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra” (*Idea fundamental de mi filosofía*, XI: 89).

Para entender la experiencia como totalidad se requiere rechazar las concepciones unilaterales de la epistemología tradicional y partir de lo que Dilthey llama “lo dado”. En el primer caso se rechaza la noción de experiencia del empirismo y se amplía la visión kantiana. El empirismo, por un lado, fragmenta la experiencia debido a que se sustenta en una concepción atomista de la vida psíquica. Esta concepción señala que lo primariamente dado es la sensación, la cual proviene de los elementos que ofrece el mundo exterior. Su problema consiste en que traduce la vida anímica a impulsos homogéneos y, por tanto, reduce la conducta intencional al esquema estímulo-respuesta. Escandalosamente anuncia Dilthey “Tomemos lo que el empirismo llama experiencia: ningún hombre pleno y entero puede encerrarse en esa experiencia. ¡Un hombre limitado a ella no tendría fuerza vital ni para un día!” (*Ídem*). Por otro lado, partir de la mera representación para construir la experiencia da lugar, nuevamente, a una fragmentación de esta última. A la noción de experiencia kantiana le critica básicamente lo siguiente: i) No se puede construir la experiencia con el puro entendimiento. Para su fundamentación, se requiere partir de la totalidad de la vida, incluyendo la facultad de querer, representar y sentir como parte de una conexión estructural. ii) El *a priori* no es atemporal, el *a priori* es algo que se constuye de modo histórico. “El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia” (*Presupuestos o condiciones la conciencia o del conocimiento científico*, XI: 91).

Para Dilthey ciencia es ciencia de la experiencia, y como puede apreciarse, no niega que las condiciones que hacen posible la conciencia sean las mismas condiciones que hacen posible la experiencia. Sin embargo, para Kant la génesis y validez del conocimiento pertenecen a niveles distintos, forma y materia pueden separarse: “todos nuestros conocimientos

comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella” (KrV, B2). En cambio Dilthey –ambiguamente- no separa génesis de validez: “toda experiencia encuentra su contexto y su validez, por el condicionada, en la conexión de la conciencia humana” (*Carta a Althoff*, XI: 33). En consecuencia, si todo conocimiento proviene de la experiencia, la labor de la filosofía consiste en realizar el análisis de la conciencia que determina las condiciones de dicha experiencia. Así, lo interesante es la reformulación que hace Dilthey del método trascendental kantiano, historizándolo e introduciéndolo en un plexo vital.²⁵ Esta reformulación del método trascendental o historización de la razón pura trae consigo una exigencia metodológica propia de la época: la constitución de la filosofía como ciencia rigurosa (*als strenge Wissenschaft*). Entendida así, la filosofía ha de ser capaz de dar cuenta del fundamento que hace posible la experiencia histórica, en particular, el fundamento de las denominadas ciencias del espíritu.²⁶

²⁵ Para problematizar la relación de la filosofía de Dilthey con la filosofía kantiana, Jos de Mull destaca su aspecto trascendental como una «filosofía trascendental de la vida histórica»: “En el orden para definir precisamente la naturaleza de la filosofía trascendental diltheyana, nosotros hemos elegido llamar a esta una filosofía trascendental de la vida histórica (*transcendental-historical life philosophy*), un término que no distingue claramente las diferencias importantes entre Kant y Dilthey” (De Mull, 2004: 158).

²⁶ En su crítica a Dilthey, Edmund Husserl establece que el historicismo ni ningún tipo de filosofía de la *Weltanschauung* es proclive de ofrecer una fundamentación rigurosa para las ciencias del espíritu. En *Filosofía como ciencia rigurosa* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910), Husserl realiza básicamente tres operaciones: a) criticar al psicologismo, naturalismo, historicismo y filosofías de la cosmovisión; b) señalar la necesidad de una psicología fenomenológica y la validez de ésta frente a la psicología empírica; c) establecer a la fenomenología como método y fundamento de toda ciencia rigurosa. Así, la crítica al historicismo Diltheyano consiste, en que según Husserl, conduce a un relativismo extremo que invalida la pretensión absoluta de la ciencia y, sobre todo, que la historia no es capaz de ofrecer recursos suficientes para una fundamentación rigurosa de las ciencias del espíritu, ni para la construcción de una metafísica absoluta. “Se ve fácilmente que el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta...”, y más adelante señala: “por lo tanto, nada decisivo puede aportar la historia contra la posibilidad de valideces absolutas en general, ni en particular contra la posibilidad de una metafísica absoluta, es decir, científica, ni de ninguna otra clase de filosofía (Husserl, 1973: 88-90). Makreel y Owensby han descartado la validez de la crítica de Husserl debido al “positivismo oculto” de este último y a la noción diltheyana de “fundamento”. Dilthey entiende por “fundamento” una noción no fundacionalista, más cercana a los planteamientos “holistas” actuales. En lo que sí coinciden Dilthey como Husserl es en que ambos describen la estructura de la conciencia sin emplear presupuestos de la ciencia natural ni de la psicología empírica.

En el periodo temprano o fase descriptiva (1880-1895), Dilthey hace explícitas las condiciones de la experiencia descriptivamente. Tales condiciones son inmediatamente dadas, pero indeterminadas. Si las condiciones están implícitas en la “experiencia en sí misma”, entonces se trata de hacerlas explícitas, elucidarlas –dicho en lenguaje fenomenológico consiste en su «develamiento». Explicar y hacer explícitas dichas condiciones por medio de descripciones neutrales es la tarea de la psicología descriptiva. A partir del segundo periodo o fase hermenéutica (1900-1911), Dilthey gradualmente se da cuenta que la descripción se limita a las vivencias presentes y no a las vivencias pasadas, vivencias con las cuales se construye el mundo histórico. Para salvar este hecho, Dilthey se propone la interpretación de las expresiones mediante las cuales las vivencias pasadas se hayan contenidas. En su argumentación destaca cómo en dichas expresiones nuestras vivencias pasadas y el mundo socio-histórico condiciona nuestra experiencia actual. Es en este periodo donde Dilthey establece a la hermenéutica como el método que da sustento a las ciencias del espíritu. En suma, lo que separa a Dilthey del filósofo de Königsberg es el hecho fundamental de que la experiencia es un *constructo* histórico. El *a priori* es dinámico no estático. Las categorías mediante las cuales aprehendemos y transformamos al mundo son categorías que están sujetas a su condicionalidad histórica. Dilthey remplace las condiciones trascendentales ahistóricas de la experiencia por los presupuestos históricos que yacen en ella. Si para Kant, el *a priori* lo constituye las formas puras de la intuición sensible espacio-tiempo y los conceptos puros del entendimiento; para Dilthey los presupuestos con los cuales formamos y construimos nuestra experiencia adquieren su génesis y validez en nuestra interacción práctica con el mundo. Dilthey demuestra cómo la estructura de la conciencia mediante la cual se construye el mundo se forma y cambia históricamente.

La aproximación trascendental a la vida, a la descripción de las estructuras inmanentes de la experiencia, Dilthey la llama “principio de fenomenidad”. Este principio -principio supremo de la filosofía- nos dice que “todo lo que me está presente se halla bajo la condición máximamente

general de ser un hecho de mi conciencia; toda cosa externa se me da también únicamente como un enlace de hechos o procesos de la conciencia” (*Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, VI: 133). Ya sean objetos físicos, personas o instituciones políticas, todas ellas son para mí, sujeto captador, hechos de la conciencia.²⁷ Cabe añadir que Dilthey piensa a la conciencia de manera operacional, como un sistema de relaciones y no como sustancia. Un error grave es concebir a la conciencia como una tabula rasa o caja donde se almacenan representaciones provocadas por un mundo externo. Este tipo de conciencia “representacional” no ofrece un acceso directo a la realidad en sí misma, lo que nos ofrece, como percepción sensible, son únicamente signos, señales de una realidad extramental. Por tal razón, cuando Dilthey habla de “conciencia” se refiere exclusivamente a “los varios modos y sentidos en los cuales algún contenido psíquico existe para mí” (*ídem*, 134-136). Lo que no es posible a la conciencia es que no tenga algún contenido –incluso puede tenerse a sí misma como contenido (autoconciencia)- así, conciencia es siempre conciencia de algo, es conciencia intencional. La intencionalidad de la concienical, además de atribuir creencias y deseos al agente, permite que los hechos de la conciencia se experimenten como vivencias. Los hechos de la conciencia existen en la medida en que el “Yo” (*Selb*) los experimenta, pero aquí la función “experimentar” se entiende como un “vivenciar”. Los hechos de la conciencia no sólo los captamos perceptivamente, en su aprehensión se involucran nuestras disposiciones emotivas y volitivas. Por tanto, los hechos de la conciencia se articulan mediante vivencias. Tales vivencias constituyen un sentido indubitable de realidad porque, además de ser algo evidente y confirmable por cada cual, confirman la existencia del hombre como agente práctico. En consecuencia, el problema sobre el origen y la realidad del mundo externo toma otro cauce. El mundo externo es dado

²⁷ Debido a la definición del “principio de fenomenidad” Gadamer y Hans Ineichen acusan de “cartesianismo latente” a Dilthey. Según sus críticos, este cartesianismo le impide construir el mundo histórico en base a la totalidad de la experiencia histórica. Cfr. “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo” en (Gadamer, 2003: 277-305). Por otro lado, Dilthey permanece inscrito aún bajo el ámbito de la filosofía de la conciencia. Para él, los hechos de la conciencia “constituyen el reino de la realidad sobretudo porque la totalidad de mi vida esta hecha sobre o por ellos” (*Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, VI: 132).

pre-reflexivamente y es real en tanto que es vivido, se nos presenta con inmediatez porque es para nosotros una vivencia.

En este momento de la argumentación reconocemos a la “vivencia” (*Elerbnis*) como el concepto nuclear de toda la fundamentación diltheyana. Su importancia es imprescindible. La vivencia es a las ciencias del espíritu lo que la célula es a la biología o el átomo a la física. En definitiva, es en la vivencia donde Dilthey encuentra el cimiento de las ciencias del espíritu. Así, el concepto de “vivencia” va adquiriendo forma y distintas connotaciones a lo largo de la obra diltheyana. En sus primeros escritos es un término frágil y ambiguo, no tiene todavía la carga y precisión conceptual que tendrá posteriormente. Su primera aparición se encuentra en el contexto de la literatura biográfica, su función es propiamente estética y se remite exclusivamente la poesía. En primer lugar, Dilthey lo utiliza para describir e interpretar la poesía de Goethe, en analizar cómo se estructura su obra a partir de algunos eventos particulares de su vida, haciendo clara alusión a las experiencias internas que dieron origen a tales creaciones intelectuales.²⁸ Es en un fragmento que data entre 1907-1908 -donde Dilthey pretende reelaborar por segunda vez su *Poética*- que encontramos una de las definiciones más acabadas de la *Elerbnis*:

La vivencia es un modo característico distinto que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad “vivencia” está ahí para nosotros porque nos percatamos dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido. En el pensamiento es cuando, luego, se hace objeto (*La vivencia*, VI: 362).

²⁸ Rudolf Makreel ha insistido en la estrecha vinculación entre el concepto de «vivencia» (*Elerbnis*) y el de «experiencia interna» (*inner Erfahrung*). Para Makreel, lo que entiende Dilthey por experiencia interna intuye y atisba lo que entenderá posteriormente por vivencia. Por otro lado, es el mismo Makreel quien más ha enfatizado el carácter estético de la *Elerbnis*: “Una *Elerbnis* es una completa y significativa experiencia estructurada la cual se inserta desde el pasado para adentrarse en el futuro. El concepto de *Elerbnis* tiene a tomar el lugar de lo que es la imagen en la psicología diltheyana de la imaginación, porque esta se restringe menos por el presente” (Makreel, 1968: 175).

De la definición precedente podemos afirmar las siguientes propiedades estructurales de la vivencia:

- a) El carácter pre-reflexivo de la vivencia. A la vivencia no se accede reflexivamente, al contrario, nos percatamos sólo dentro de ella (*innerwerden*). La reflexión es posterior a la experiencia de la vivencia.
- b) La vivencia permite la individuación, la identidad y la conciencia del “Yo” (*Selb*). El “yo” se concibe como tal al percatarse de su propiedad de tener vivencias. Si el yo tiene la propiedad de tener vivencias y las vivencias son distintas en cada Yo, entonces cada Yo es distinto de los demás portadores de vivencias.
- c) El hombre es un sujeto portador de vivencias. Si se reflexiona sobre determinadas vivencias, estas se hacen objeto para la conciencia. Sin el uso del entendimiento, las vivencias son idénticas con el sujeto portador de vivencias. Es el entendimiento quien hace la distinción –analítica- entre el “yo” y las vivencias. En primer instancia, el yo no es distinto de la vivencias que lo conforman. No es posible separar al “Yo” de sus vivencias.

La razón primordial por la cual Dilthey se sirve de la vivencia para construir su empresa ontológico-epistemológica es el hecho de que la vivencia no vincula únicamente con el entendimiento (Kant) o con la sola razón (Hegel), sino con la totalidad de la vida. Las vivencias se articulan y se hallan en conexión con la vida. La vida no es, tal como pensaban algunos románticos, simple corriente caótica que arrastra al individuo. La vida se objetiva, y como tal, se va estructurando en la trama vital de cada individuo, adquiere sentido, significado, valor y un fin. Este curso vital, por definición, es un curso temporal. Si bien es cierto que la vida humana se haya localizada temporal y espacialmente, también es cierto que el sentido del espacio y el tiempo es distinto del que yace en el acontecer natural. El tiempo humano es tiempo vivido. El espacio humano no es espacio físico en donde se coloca a

un objeto, sino el lugar donde habita el hombre. Por otra parte, que la vivencia posea realidad significa que se da de modo inmediato en los procesos de la conciencia. Lo que permite distinguir o individuar a las vivencias es el hecho de que forman un todo, no son átomos los cuales haya que unir ni son monadas que no tengan comunicación entre sí. Esto es entendible siempre y cuando no se tomen a las vivencias como cosas o sustancias, sino como demarcaciones temporales y conexiones estructurales de la conciencia en su proceso vital. En consecuencia, las vivencias son procesos de la conciencia mediante los cuales se da el entramado vital -nivel individual- y por los cuales se objetiva la vida -nivel supra-individual-, además de poseer la cualidad teleológica de encaminarse hacia un fin: la unidad de la vida. Por tanto, no es posible que el hombre no tenga o deje de tener vivencias, y esto ocasiona que se tenga la impresión de que siempre vivimos en el presente. La prioridad del presente se debe a la misma forma en que se articula y expresan las vivencias. Una vivencia siempre no es presente, ya sea como expresión presente de una vivencia pasada, o bien como expresión presente de una vivencia posible. En la temporalidad de la vivencia se incluyen los tres modos del tiempo –presente, pasado, futuro-, o mejor aún, se afirma la existencia de un solo modo del tiempo, el tiempo vivido. Cuando experimentamos el tiempo como “vivido” los tres modos del tiempo confluyen. No obstante, no hay que olvidar que la vivencia es una realidad cualitativa que está determinada bajo una conexión estructural y que, aunque transcurra en el tiempo -que se “experimente como sucesión”-, no implica que no haya un sustrato atemporal en tales vivencias. Es la conexión estructural donde yace la estructura atemporal de la vivencia, dicha estructura es condición de posibilidad de la misma vivencia y, por tanto, siempre nos es presente. En suma, la unidad del objeto es condición necesaria para la unidad de la vivencia. Lo que permite individuar la vivencia son su especificidad temporal y la inseparabilidad con el portador de las vivencias, su presencia y realidad cualitativamente determinada.

2.3. Categorías de la vida: la historicidad del *a priori*.

La reformulación más importante que hace Dilthey a la filosofía trascendental kantiana es a la noción de *a priori*. No renuncia a la idea de que la experiencia humana presupone una estructura *a priori*, lo que rechaza es que tal noción *a priori* sea universal, que no cambie o sufra transformaciones históricas. La dinamicidad de la vida misma demuestra y exige la historización del *a priori*.

Kant en la *Crítica de la razón pura* señala, o mejor dicho, diseña la estructura del sujeto cognoscente, estructura que sirve para aprehender cualquier objeto de la experiencia, estableciendo sus condiciones de posibilidad. El sujeto cognoscente construido por Kant se haya determinado por las formas puras de la sensibilidad (espacio-tiempo) y por los conceptos puros que le permiten sintetizar lo múltiple de una intuición dada en una unidad (categorías del entendimiento). “Así pues, lo múltiple en una intuición dada se halla necesariamente bajo categorías” (KrV, B143). Las categorías kantianas se deducen a partir del entendimiento y adquieren su validez *a priori* y, en tanto *a priori*, *valen* para todo objeto de la experiencia (KrV, B161). Para demostrarlo, Kant tiene que ofrecer una prueba conclusiva, o al menos consistente, que las categorías de nuestro entendimiento son aptas para proporcionarnos conocimiento acerca de los fenómenos y, en específico, que son condiciones de posibilidad de toda experiencia. Es por lo anterior, y como bien ha señalado Dieter Henrich, la deducción trascendental de las categorías constituye el núcleo de la *Crítica de la razón pura*.²⁹ En este sentido, sí aceptamos que la deducción trascendental

²⁹ En el prologo a la primera edición de la KrV Kant señala que la deducción de las categorías posee un doble aspecto: un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo. El primero explica la validez de las categorías; el segundo indaga sobre la relación que guardan las categorías presupuestas en el uso de las facultades cognoscitivas. Al respecto, Dieter Henrich señala: “estos dos aspectos pueden distinguirse tomando a uno como la demostración de que las categorías poseen validez; al otro, como la demostración de cómo adquieren validez” (Henrich, 1994: 26). La demostración de la deducción se compone principalmente de dos pruebas que se enlazan entre sí: aquella que establece la posibilidad de un conocimiento sistemático de la experiencia y aquella que demuestra la imposibilidad de un conocimiento más allá de los límites de la experiencia. A diferencia de Schopenhauer o Heidegger quienes consideran que la formulación de la deducción en la primera edición

de las categorías es válida –sea esta prueba en su primera o segunda edición-, entonces la tabla de categorías presentada en *KrV* determina la totalidad de los conceptos mediante los cuales es posible aprehender el mundo fenoménico. Así, la tabla de las categorías condiciona los modos posibles de nuestro conocimiento. Debido a la interpretación precedente -apretada y poco exhaustiva- consideramos que el motivo inicial por el cual Dilthey tiene como objetivo principal realizar una Crítica de la razón histórica consiste en el hecho de que la *Crítica de la razón pura* no hace justicia a la ciencia histórica de su época. La “objetividad” de las categorías que se demuestra en la primer crítica kantiana no justifica y no puede aplicarse al conocimiento histórico, únicamente es válida para el conocimiento físico-matemático del siglo XVIII. Por tanto, Kant no construye una epistemología de la historia. Su teoría del conocimiento sirve de base para explicar el mundo natural, pero las categorías que demuestra y utiliza no son del todo aplicables al mundo histórico-social. Al respecto, Dilthey pretende complementar -nunca suplantarlo- la obra kantiana. No niega su validez en las ciencias de la naturaleza, niega que ese mismo modelo pueda aplicarse a las ciencias del espíritu. Si Kant establece las categorías mediante las cuales aprehendemos el mundo natural; Dilthey, a su manera, establece las categorías con las cuales comprendemos el mundo histórico. El primero diseña la estructura del sujeto cognoscente; el segundo pretende, al develar la estructura de la vida, la estructura del sujeto histórico.

Por otro lado, a diferencia de la epistemología tradicional, Dilthey considera que la relación sujeto-objeto no es prioritaria en la explicación y construcción del conocimiento histórico. En el conocimiento histórico la distinción sujeto-objeto se diluye mediante el proceso de *Innerwerden*: el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento llegan a identificarse. En este tipo de conocimiento el sujeto y el objeto se encuentran en una relación de interdependencia y complementariedad que, incluso, como señala Dilthey, llegan a ser análogos: “Aunque unidad de vida (sujeto) y objeto se

expresa lo propia de la filosofía kantiana; Henrich, destaca que sólo la segunda edición desarrolla un argumento consistente que puede defenderse, además de expresar la estructura específica del pensamiento kantiano, *Cfr.* (Henrich, 1994: 23-44).

nos muestran de forma completamente distinta, su estructura es, en cierto modo semejante” (*Vida y conocimiento*, XI: 194). Esto ocasiona que el proceso con el cual aprehendemos la vida ajena sea el mismo proceso mediante el cual aprehendemos a un objeto. De la interacción de ambos surgen las “categorías”. Dilthey nos dice que a partir Kant se ha entendido el término “categoría” como una conexión entre la propiedad y la unidad de la cosa. Si bien es cierto que “categoría” es un término que designa una relación binaria, una conexión; también es cierto que esta conexión surge de la vida misma. Las “categorías” –categorías “reales” o “materiales” según las denomina Dilthey– constituyen el modo primario con el cual aprehendemos lo real y, como tal, expresan la relación existente entre pensamiento y vida, muestran el modo más inmediato en el cual ocurre la “conexión de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*)³⁰. Y, aunque Dilthey transforma las categorías “formales” de la razón por las categorías reales surgidas a partir de la vida, es menester precisar que Dilthey no pretende suplantarse las categorías kantianas por las categorías que el ofrece.³¹ Acepta la existencia de ambos tipos de categorías: las categorías formales y las categorías materiales. Por un lado, las categorías formales muestran relaciones que sólo ocurren en el entendimiento. Su origen y justificación está dado por el entendimiento y, en particular, por la unidad de apercepción que subyace al sujeto cognoscente. De entre ellas destacan las relaciones de identidad, igualdad y diferencia. Por otro lado, las categorías materiales se fundan en la “conexión de la vida”. Si

³⁰ Con el término “Conexión de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*) Dilthey quiere destacar que la conciencia se encuentra en relación directa con la vida, que cualquier evento que le acontece al sujeto histórico se “ancla” en determinaciones temporales. Cuenta Ortega que “*Zusammenhang*” es quizá la palabra que más escribió Dilthey en toda su vida y, por ende, traducir dicho término por “conexión” mema en gran parte su riqueza semántica *cfr.* (Ortega, 1973: 176). “Complejo”, “interdependencia” o bien “dependencia conjunta” es a lo que apunta tal término, pues se trata de una dependencia articulada en una unidad de las cosas con algún otro que se dirige al comprender. Es decir, que dicho término se vincula directamente con la *Verstehen*, el comprender es, para nuestro autor, captar una co-nexión o, como prefiere Imaz, captación de nexos efectivos.

³¹ Al respecto del término “categoría” en Kant, Dilthey afirma lo siguiente: “la categoría es...una formula para una función de unidad propia del pensamiento” (*Vida y conocimiento*, XI: 195). La “categoría” en Kant posee, al menos, dos rasgos distintivos: 1) La conexión con la realidad está dada por el entendimiento. 2) La unidad de la experiencia es producto de la función sintetizadora del entendimiento. Así, lo que interesa a Dilthey es mostrar que existen categorías que surgen de la misma conexión de la vida; las categorías con las cuales aprehendemos “lo real” no surgen del entendimiento sino de la vida misma.

su génesis está en la vida, su justificación se encuentra en las objetivaciones de la misma. Poseen la propiedad de trascender al pensamiento, de constituirse bajo “la insondabilidad que su contenido posee para el entendimiento” (*idem*, 196). Así, las categorías materiales pueden reconocerse como parte de la estructura de la vida mediante el proceso descrito como *Innerwerden*. En consecuencia, la justificación última de este tipo de categorías no proviene de la unidad de la conciencia -de la “unidad de apercepción trascendental” de Kant-, sino del carácter reflexivo de la vida y en la reflexión que se hace sobre ella. Al respecto Gadamer enfatiza:

Toda la dimensión objetiva de la vida humana radica en la labor reflexiva de la vida y no en el sujeto de una teoría del conocimiento...Para Dilthey, la reflexión surgida de la vida constituye el movimiento de la vida misma. Esto significa en términos negativos que la vida ha de liberarse del conocimiento por medio de conceptos para formar sus propias objetivaciones (Gadamer, 2003b: 36-38).

En el fragmento titulado “Las categorías de la vida” (*Die Kategorien des Lebens*) que es parte del manuscrito conocido como *Vida y conocimiento (Leben und Erkennen, 1892-1893)*, Dilthey destaca tres tipos de categorías de la vida, sin que ello implique que se pueda dictaminar una tabla de categorías tal y como lo hace Kant en su primer crítica, o bien, que pueda establecerse *a priori* el número y el orden de dichas categorías.³² Esta división provisional de las categorías se fundamenta en la definición antropológica que ofrece Dilthey: el hombre como un ser que quiere, siente y representa. Cada categoría de la vida corresponde con una facultad humana. La primera categoría que

³² Las categorías materiales, al surgir de la conexión y estructura de la vida misma, no pueden establecerse de manera *a priori*, pues, como ya se señaló, la vida, sus contenidos y objetivaciones, escapan a toda determinación conceptual. La vida no se “atrapa” ni con el entendimiento ni con la razón, sino, como el mismo Dilthey llega a afirmar, con sus propias manifestaciones: “la vida atrapa la vida”. El querer establecer la totalidad de las categorías de la vida es equivalente a traspasar los límites del conocimiento posible. Por tanto, no se puede inferir ni el orden ni el número de las categorías, mucho menos su naturaleza. Si la vida tiene una preeminencia temporal y las categorías surgen de la vida, entonces las categorías son igualmente determinaciones temporales; en consecuencia, cualquier categoría de la vida es provisional.

distingue es la de “mismidad” (*Selbigkeit*) y corresponde a la facultad de representar. Así, la “mismidad” permite la identidad del Yo y la unidad de la conciencia y, como tal, deviene como la categoría más significativa para la aprehensión de la vida debido a que funciona como condición de posibilidad de la misma vivencia. Es decir, que el principio de individuación para la identidad personal lo constituye la especificidad e irreductibilidad de determinadas vivencias. La identidad del Yo y su eventual distinción con respecto a los otros es posible gracias a las vivencias que lo determinan.³³

La segunda categoría de la vida lo constituye la categoría de “obrar y padecer” (*Wirken und Leiden*) y expresa a la facultad de querer. La vida no sólo se aprehende reflexivamente, se requiere de fuerzas o presiones exteriores que nos dan cuenta la separación radical entre yo y mundo. El sujeto histórico realiza acciones concretas dentro de un mundo determinado y, sobre todo, padece de los efectos de las consecuencias de las acciones de los otros, de los resultados de su propio sistema cultural. Si no existe la posibilidad de encontrar un yo concreto fuera de las determinaciones de sus propias vivencias, de igual modo, no es posible que dicho Yo no actué en un mundo histórico previamente dado, o bien que padezca efectos de su actual circunstancia. Si no es posible vida humana sin acción y reacción, entonces – arguye Dilthey – el correlato formal de la categoría originaria del “obrar y padecer” lo representa el principio de causalidad. A las determinaciones causales del mundo natural, Dilthey antepone la contingencia de las acciones y sus respectivos efectos como el elemento constitutivo del mundo histórico.

La tercera y última categoría fundamental corresponde a la facultad de sentir y juzgar. En esta categoría van inmersas la propiedad que tiene el hombre de establecer fines y propósitos, de atribuir significados y proporcionar valores, en suma, la categoría de “fines, valor y significado”

³³ Las categorías formales como identidad, sustancia, o cosa no son categorías originarias según Dilthey. No obstante, las categorías formales derivan, en primer instancia, de la propia experiencia de la “mismidad”, experiencia cuasi-reflexiva que se sintetiza a través del proceso previamente descrito como *Innerwerden* –cerciorarse por dentro, adentrarse–.

representa la capacidad humana de juzgar (*Urteilkraft*), de pensar los objetos bajo una unidad. Con estas categorías –o metacategoría si se prefiere– se articulan las diversas objetivaciones de la vida dándole unidad y, por tanto, ofreciendo cierta intelegibilidad a las manifestaciones vitales producto de la expresividad humana. En su función práctica esta tercer categoría sirve para orientar al sujeto histórico en su conducta frente a los otros, y de manera individual, le ofrece un significado a la propia vida del sujeto.

Con las categorías de la vida, Dilthey muestra que en el actuar concreto del hombre las diversas facultades humanas se hayan entremezcladas como parte de un mismo proceso vital. La razón en sus distintos usos cumple exclusivamente una función vital: orientar al sujeto histórico en un mundo pre-dado y hacerlo inteligible tanto teórica como prácticamente. Sin tales categorías nuestro actuar y comprender se tornaría en algo vacío, en una mera abstracción a la que Dilthey, en tanto representante de los planteamientos histórico-vitalistas, rechazaría por no dar cuenta del sujeto histórico como aquel hombre concreto que quiere, siente y representa. Las categorías de la vida develan la estructura del hombre como un ente sostenido por un plexo de relaciones históricas y, por ende, por la estructuración y articulación de relaciones vitales.

3.LA DISTINCIÓN ENTRE CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

De ningún modo ofrecemos una filosofía de la historia. Ésta es un centauro, una *contradictio in adjecto*; pues la historia coordina, y es no-filosofía; y la filosofía subordina, es no-historia.

Jacob Burckhardt

3.1. El debate en torno a la distinción. La escuela histórica y el neo-kantismo.

En este apartado se señalan los antecedentes y el contexto filosófico-cultural que dio origen a la distinción entre ciencias de la naturaleza (*Naturewissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) a modo de situar el planteamiento diltheyano bajo el marco de la discusión sostenida por la Escuela histórica alemana y el neo-kantismo de finales del Diecinueve.

Quizá el fenómeno más sobresaliente de la modernidad sea, sin duda, la revolución francesa de 1789 y, por extensión, del movimiento filosófico y cultural conocido como Ilustración (*Aufklärung*). Una de las consecuencias que trajo consigo el proyecto ilustrado fue la exigencia de pensar históricamente, es decir, la búsqueda del sentido histórico a las acciones humanas. Con el proceso de ilustración –mas no con su proyecto– se da la aparición de la conciencia histórica, conciencia que nos recuerda el carácter relativo y condicionado de toda empresa humana.³⁴ A pesar de ello,

³⁴ Es un lugar común anteponer Ilustración e Historicismo, v.gr. la explicación neo-marxista de Georgy Lucacks en *Historia y conciencia de clase* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923). Pero como han señalado varios estudiosos del origen del historicismo –Iggers (1967), Schnadelbach (1991), Liebel (1971), Meinecke (1982)– su origen esta dado por los planteamientos de varios pensadores del siglo XVIII y las consecuencias de la Ilustración. A tal modo que es posible hablar de un “historicismo ilustrado”, el cual trajo como consecuencia la denominada conciencia histórica que se distingue por ser una conciencia

no es hasta el surgimiento de la escuela histórica en el siglo XIX, que adquiere su cúlmen la ciencia y conciencia histórica. De modo que el siglo XIX se considera el “siglo de la Historia” no por que en él hayan ocurrido los sucesos históricos más relevantes para la humanidad, sino porque en este siglo se da el descubrimiento de la historia como la verdadera ciencia el hombre. Wilhem Dilthey, formado por los precursores del historicismo alemán, destaca al nacimiento de la escuela histórica como el hecho cultural más sobresaliente del siglo. Con la aparición de la Escuela Histórica se da la emancipación de la Historia con respecto a la reflexión metafísica y política, además de establecer a la Historia como una ciencia autónoma, con sus propios criterios de objetividad y marcos metodológicos. La antigua máxima *Historia magistra vitae* se vincula ahora con la pretensión de crear una ciencia estrictamente rigurosa (*als strenge wissenschaft*).³⁵

La Escuela Histórica surgió con el interés de frenar los excesos del hegelianismo, principalmente de su filosofía de la historia. Al “sistema” de Hegel antepone el concepto de “ciencia” retomado del modelo positivista francés e inglés -Comte, Mill, Buckle- ; al la noción “filosofía de la historia” antepone el de “ciencia histórica”. La razón de fondo, por la cual la Escuela antepone tales términos, radica en el hecho de que considera que el proyecto hegeliano es imposible de realizar, además de ser perjudicial para la práctica historiográfica. La Escuela Histórica establece, por un lado, que la dialéctica

que se forma históricamente y se comprende a sí misma como algo histórico. Señala Schnadelbach que “Ilustración e historicismo no son sencillamente contrarios: el pensamiento histórico y culturalista estuvo siempre presente en la filosofía ilustrada a lo largo del siglo XVIII...El aspecto específicamente ilustrado del historicismo reside en la historización del hombre, el núcleo mismo de la filosofía ilustrada” (Schnadelbach, 1991: 52-53). Específicamente, el historicismo en sus orígenes -historicismo temprano- recoge de la Ilustración dos de sus ideas nucleares: 1) La idea de que conocer el mundo es una forma de autoconocimiento. 2) La historia como elemento normativo en tanto sirve para extraer leyes y principio universales.

³⁵ De los factores que influyeron para que la historia se estableciera como una ciencia autónoma destacan los siguientes: el surgimiento de los Estados-nación tal y como se entienden en la actualidad, esto es, como espacios geográficos, culturales y lingüísticos; las distinciones y el análisis de los caracteres nacionales por medio de métodos comparativos; el resurgimiento de las universidades, instituyéndose la primer cátedra autónoma de Historia en Alemania; la creación y promoción de medios gráficos como revistas especializadas sobre Historia; la aplicación del método positivo de la ciencia natural a los fenómenos histórico-sociales, etc.

especulativa no determina lo concreto-histórico, incluso, lo encubre; por el otro, que la pretendida síntesis absoluta entre lo “sistemático” y lo “histórico” que realiza Hegel carece de todo rigor científico, además de justificar cada suceso histórico como una parte que conduce necesariamente a un supuesto fin de la historia, legitimando todo intento de teodicea que se exprese históricamente.

La principal característica de todos los representantes de la Escuela Histórica es su rechazo al “sistema” y su énfasis en la observación. Si la historia puede alcanzar un estatuto científico, se debe a su exigencia de contrastación empírica y de la comprensión de los fenómenos históricos a través de la observación. “La observación fue para la Escuela el principio que separa esencialmente la actitud científica de la especulación filosófica en materia histórica” (Schnadelbach, 1991: 59). La relación entre individualidades históricas y la “totalidad” solo puede establecerse a partir de la observación de la historia y no de principios *a priori* o leyes previamente establecidas. En consecuencia, la comprensión legítima de lo individual ocurre en base a su propia especificidad y nunca en función de la “totalidad”. Así, el único modo de hacer un uso legítimo de la teleología es como recurso heurístico, como hipótesis de trabajo. La teleología ni es un elemento científico (Comte) ni un presupuesto ontológico (Hegel).

Un aspecto que comparte la Escuela Histórica con Hegel, es la idea que si lo individual posee una significación histórica se debe a que, en el fondo, lo individual encarna lo universal. Algunos elementos individuales son agentes de lo universal al representar el “espíritu del mundo” (*Weltgeist*). Así, la Escuela histórica no niega la idea de una Historia Universal, al contrario, constituye su parte más esencial:

La historia universal es mucho más que un problema marginal o secundario del conocimiento histórico; antes bien, representa en él el núcleo más profundo. La ‘escuela histórica’ sabía que en el fondo no hay historia que no sea historia universal [...] sostiene que no es la filosofía especulativa, sino sólo la investigación

historiográfica, la que pueda conducir a una visión de la historia universal (Gadamer, 2003: 241).

Sin embargo, la diferencia con Hegel radica en que “lo universal” se estructura como un recurso explicativo y nunca como un presupuesto ontológico; la idea de una “Historia universal” solamente puede ser un ideal regulativo expresado mediante una unidad narrativa.

El primer gran exponente de la Escuela Histórica es Leopold von Ranke (1795-1886), representante y fundador de la moderna ciencia histórica. Influenciado por Niebuhr y producto de la tradición Luterana alemana, Ranke parte la premisa básica de todo el historicismo: no hay fenómeno humano que no pueda ser explicado historicamente. Su relación con la Ilustración es ambigua o, mejor dicho, dual. Por un lado, se opone a la labor historiográfica practicada por los ilustrados, quienes describían y valoraban las distintas épocas históricas bajo sus propios juicios y valores morales. Por el otro, acepta el ideal ilustrado de una historia universal, de la creación de una historia desde el punto de vista cosmopolita. Para Ranke, el oficio del historiador no puede consistir en la emisión de juicios sobre el pasado en aras de una justificación presente o futura, sino en la “descripción de los hechos tal y como ocurrieron” (*wie es eigentlich gewesen*). Esta última consideración es lo que se ha entendido como el “axioma de Ranke”, principio que será aplicado a lo largo de toda la historiografía del siglo XIX. Si bien para Ranke, defensor de la monarquía prusiana, la Historia es historia política, ello no implica que el discurso histórico se subordine al discurso político; el historiador debe pretender una valoración neutral de los hechos históricos, evitando caer en alguna posición valorativa. Al respecto, Helen Liebel señala que Ranke “estuvo para educar al hombre en un alto nivel de humanidad, para enseñarle a ésta el no engañarse a si misma, para aceptar la historia y los hechos tal y como realmente sucedieron, suceden y sucederán” (Liebel, 1971: 379).

Los límites con los que se encuentra la metodología rankiana parten de sus mismos presupuestos epistemológicos. *De facto* sabemos que el historiador no puede desprenderse de cierta valoración de los hechos, el

historiador se enfrente a un sinnúmero de datos históricos los cuales es menester seleccionar, para así, agruparlos bajo una misma unidad narrativa. La selección de los hechos implica o supone por sí una valoración de los mismos. Por tanto, Ranke requiere de un modelo teórico que le permita agrupar, descartar e interpretar los hechos históricos bajo un criterio “neutral” significativamente relevante y funcionalmente explicativo. Su propósito es lograr un modelo que permita la combinación, más no la síntesis entre historia y filosofía. De la filosofía retoma su base racional y su consistencia deductiva. De la historia retoma sus elementos empíricos y su método de inferencia inductiva. A partir de la combinación de ambos surge su modelo historiográfico de las “Ideas” (*Ideen*). Las “Ideas” de Ranke -a diferencia de la “Idea” Hegeliana- cumplen la función de ser exclusivamente categorías hermenéuticas encargadas de servir como eje explicativo-comprensivo para la interpretación de hechos históricos. Es por medio de las Ideas -Estado, Nación, Dios- que los hechos adquieren significación histórica y constituyen la condición de posibilidad para la descripción de los hechos tal y como ocurrieron. De tal manera que el método de Ranke pretende hacer una pintura del pasado suponiendo cierto tipo de isomorfismo: los hechos corresponden o pueden corresponder, en última instancia, a la descripción de los mismos. “Su teoría fue propuesta por un objetivo, que es, una separación rigurosa, colocando conjuntamente la averiguación de los hechos en un orden para llegar a la verdadera imagen del pasado” (Schevill, 1952: 221).

El primer problema al que se enfrenta el método de Ranke se encuentra al interior de sí mismo: la inconsistencia lógica y epistemológica de sus fundamentos. La condición de “neutralidad” por parte del investigador y su énfasis en la descripción “verdadera” de los hechos no es del todo posible ni factible para la práctica historiográfica. El primero en criticar y limitar los supuestos metodológicos del método rankiano fue un miembro destacado de la segunda generación de la Escuela Histórica, Johan Gustav Droysen (1808-1884). Droysen, alumno de Boeckh y Hegel en Berlín y comprometido con el liberalismo decimonónico alemán, fue el primero en vincular directamente hermenéutica e Historia. Para Droysen la historia es

una ciencia hermenéutica debido al objeto de su investigación como al método que emplea para su conocimiento. La diferencia entre el conocimiento de la historia y el conocimiento de la naturaleza ocurre en dos planos: el plano ontológico y el plano epistemológico. Ontológicamente, la naturaleza se define como la “coexistencia de ser” (*Nebeneinander des Seienden*), mientras que la historia se entiende como la “sucesión de devenir” (*das Nacheinander des Gewordenen*). Epistemológicamente, las ciencias de la naturaleza se explican (*Erklärer*), a diferencia de las ciencias históricas las cuales se comprenden (*Verstehen*).³⁶ Otro aspecto por el cual Droysen recibe una mención especial en la hermenéutica contemporánea radica en su crítica al positivismo clásico, en específico, a los modelos nomológico-deductivos que pretenden “explicar” la realidad histórico-social y, por ser el pionero de lo que ha solidó entenderse como la teoría del *Verstehen* en ciencias sociales.³⁷ En este sentido es que consideramos que el máximo acierto de toda su reflexión sobre la metodología de la Escuela histórica fue el ampliar el concepto de “observación” por el de “comprensión”. Incluso, el reconocer explícitamente que, como advertía Goethe, todo hecho esta cargado ya de teoría, la descripción de un hecho implica su interpretación. Esta propiedad interpretativa de los hechos demuestra, que la pretendida “neutralidad valorativa” propuesta por Ranke no sólo es imposible *de facto* sino, además, poco deseable *de jure*. El historiador no puede y no debe deslindarse de su horizonte ético-político. A diferencia de Ranke, quien concibe que la meta del historiador es asumir una posición netamente contemplativa, una visión *sub aespécie eternitates*; Droysen asume la imposibilidad de la “neutralidad

³⁶ Esta distinción es fundamental para el desarrollo posterior de la teoría de la ciencia y la epistemología de la historia en Alemania; Dilthey la retoma expresamente, los neo-kantianos, por su parte, la rechazan proponiendo otro tipo de demarcación epistemológica que queda patentada más adelante.

³⁷ Thomas Burger señala que Droysen representa “el comienzo de la tradición comprensiva (*Verstehen*) en la Historia y ciencia social en Alemania” *cfr.* (Maclean, 1982). En este primer uso técnico del término “comprender”, Droysen destaca su aspecto psicólogo: la comprensión es aquel proceso que permite adentrarnos dentro de las intenciones que dieron origen a una acción histórica. Este mal entendido “psicologismo” de la *Verstehen* lo enfrentará Dilthey, del cual arguyen algunos comentaristas –Gadamer, Ricoeur, Lessing– nunca saldrá airoso. Consideramos que es en su obra madura donde Dilthey des-psicologiza el proceso de la comprensión insertándolo –aunque de manera un poco intuitiva– en la dimensión lingüística de la conciencia.

valorativa”, no como un defecto de la práctica del historiador, sino como la condición necesaria que posibilita el conocimiento histórico. De tal suerte que para Droysen la historia cumple una función pedagógica. La erudición histórica, consecuencia del método crítico usado por Ranke, no es el propósito final de la investigación historiográfica, es tan solo un medio para los fines ético-políticos establecidos por la interpretación del historiador:

Para Droysen el valor total de la disciplina histórica es que ‘esta hace al hombre no únicamente más inteligente, sino además debe y quiere hacerlo mejor’ [...] Claramente, Droysen practicó su hermenéutica al servicio de su noción de *formación histórica* (*historical Bildung*) antes de darle a esta su formulación académica (Maclean, 1982: 352-53).

Debido a lo anterior, Droysen encuentra una conexión necesaria – normativamente hablando- entre el texto histórico y la acción histórica. Antes de enunciarse sobre los hechos de la política tiene cabida la “política de los hechos”. Las razones que lo obligan a tomar en cuenta las consecuencias políticas del discurso histórico y la imposibilidad de suprimir el subjetivismo del historiador no son exclusivamente razones políticas -su posición liberal o el “conservadurismo” rankiano-, sino razones más bien de corte epistemológico: la comprensión histórica solo es posible mediante la comprensión intersubjetiva-.³⁸ En su *Historik* Droysen dice al respecto:

“Nuestro comprender histórico es exactamente aquél que nos sirve para entendernos con nuestros interlocutores”...La posibilidad del comprender se funda en “la relación de los seres humanos con sus expresiones y sus estructuras, nos hace sentirnos esencialmente iguales e interrelacionados, un “yo” que se hace evidente y accesible en sus expresiones” (Droysen, *Historik*, § 7-9).

La genialidad de Droysen radica, entonces, en que intuyó gran parte de la solución a la problemática filosófica posterior y en hacer del concepto de “comprensión” la quintaesencia del conocimiento histórico. Sin embargo, a

³⁸ Cfr. (Maclean, 1982: 359).

pesar de sus grandes aportaciones a la hermenéutica, su planteamiento encuentra sus límites al fijar a la labor hermenéutica como una técnica de investigación historiográfica. En la espera del “Kant de las ciencias históricas”, de encontrar el “imperativo categórico de donde brotaría la vida histórica de la humanidad”; Droysen como Hegel, encuentra en la experiencia histórica una experiencia colectiva donde el conocimiento de lo individual se subordina, irrefrenablemente, al saber absoluto.

Como puede apreciarse ni Ranke ni Droysen fueron capaces de resolver los problemas con lo que inicialmente se enfrentó la Escuela histórica. No resolvió la antinomia entre ciencia histórica (particularidad) y filosofía de la historia (totalidad), no pudo conjuntar satisfactoriamente la relatividad de lo histórico con la Idea de historia universal. De modo que lo que requiere la Escuela histórica es una fundamentación crítica, una sistematización de sus estatutos lógico-epistemológicos. Bajo este contexto, surgió aquella consigna de la “vuelta a Kant” como el antídoto y solución a las aporías conducidas por la Escuela histórica. El Neo-Kantismo presto su nombre como aquél movimiento filosófico capaz de recuperar la fuerza rigurosa y la sistematicidad de la filosofía que los excesos metafísicos de fines del XIX venía deteriorando.³⁹

³⁹ La filosofía alemana del último tercio del siglo XIX tuvo tres preocupaciones filosóficas primordiales, en el siguiente orden de interés: 1) Los problemas lógico-epistemológicos -teoría de la verdad-. 2) Los problemas axiológicos de la realidad -teoría del valor-. 3) Los problemas referentes a la ontología -teoría del ser-. Indudablemente, los tres problemáticas se combinan y condensan en las distintas perspectivas filosóficas *cfr.* (Liebert, 1935: 24). Destacamos este hecho dado que existe una unidad temática –lo histórico- y una continuidad en torno a la resolución de los problemas del historicismo y su crisis en la filosofía alemana que va de 1880 a 1930 (Bambach, 1995). Tómese como ilustración de lo anterior, la sucesión de cátedras en Friburgo: Widelband-Rickert-Husserl-Heidegger. Si como advertía Goethe la filosofía explícita de los alemanes es el idealismo y su religión implícita el panteísmo, entonces la Historia, vista de este modo, constituye su preocupación principal.

La escuela neo-Kantiana del suroeste de Alemania⁴⁰, representada principalmente por Wilhem Widelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1868-1936), buscaron las bases del conocimiento histórico en una filosofía estrictamente trascendental. Para estos pensadores el relativismo historicista se traducía en una profunda crisis moral y teórica que conducía a la filosofía entendida como *Wissenschaft* a una *Weltanschauung* problemática. Esto provocó aquella vuelta al “método” y al “valor”, a la exigencia de aumentar el rigor y la sistematicidad en toda empresa teórica. Wilhem Widelband conocido por su *Historia de la filosofía (Geschichte der neueren Philosophie, 1878-80)*, rechazó la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu proponiendo otro tipo de distinción. Para Widelband la distinción no se basa en la diversidad de los objetos que trata, sino en el método con el cual se acceden a ellos. Criticando explícitamente a Dilthey, Widelband en su discurso rectoral *Geschichte und Naturwissenschaft* pronunciado en 1894 señala que “no es posible admitir que los hechos de las así llamadas Ciencias del espíritu estén fundados simplemente en las ‘percepción interna’”; por tanto, la propuesta psicológica de Dilthey -psicología comprensiva- no puede servir de ciencia medular al entero de las ciencias del espíritu. La psicología, arguye Widelband, es una ciencia empírica que se comporta nomotéticamente como las demás ciencias de la naturaleza. En Widelband la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu es totalmente metodológica, se trata de rechazar la distinción que se funda en la diversidad de objetos, por una nueva distinción basada en su carácter estrictamente metodológico. Así, lo que propone Widelband es una distinción entre *ciencias nomotéticas* y *ciencias ideográficas*. Las ciencias nomotéticas se encargan de determinar leyes generales. Las ciencias ideográficas se dirigen a la comprensión de lo individual. La historia, en su caso, es parangón de este último tipo de

⁴⁰ El Neo-Kantismo es un caso paradigmático donde se desarrolló intensamente la teoría del conocimiento con el propósito de restablecer la sistematicidad y validez universal de la filosofía con respecto a las consecuencias relativistas del historicismo. La escuela neo-Kantiana de fines del XIX se divide en dos principalmente: la *Escuela de Marburgo* (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernest Cassirer, entre otros) y la *Escuela del Suroeste* –Friburgo– (Wilhem Widelband, Heinrich Rickert, Hugo Münsterberg). La primera hace énfasis en la *KrV*, en la metodología trascendental y en la teoría de la experiencia. La segunda se basa en la *KpV* y escritos secundarios, buscando, a través de Kant, la fundamentación de una filosofía de la cultura y una teoría del Valor.

ciencias. Lo que subyace detrás de todo marco metodológico es su lógica implícita, por lo cual Widelband ofrece -basado en la lógica trascendental kantiana- los principios básicos de ambas metodologías científicas. El siguiente cuadro representa las características principales y las diferencias entre lo nomotético y lo ideográfico expresado por Widelband en su discurso rectoral:

Ciencias nomotéticas	Ciencias ideográficas
1. Juicio apodíctico general	1. Juicio asertórico singular
2. No cambian la forma de lo real	2. Autodeterminan el contenido de lo real
3. Apela a lo Universal	3. Apela a lo particular
4. Idea (universales), ley natural	4. Ser individual, cosa, o evento
5. Pretensión epistemológica: leyes	5. Pretensión epistemológica: estructuras
6. Abstracción	6. Percepción
7. Ciencias de leyes (<i>Gesetzes-wissenschaften</i>)	7. Ciencias de eventos (<i>Ereignis-wissenschaften</i>)
8. <i>Naturwissenschaften</i>	8. <i>Geschichtswissenschaften</i> ⁴¹

A diferencia de la Escuela de Marburgo que hace énfasis en la primer crítica kantiana y particularmente en la “analítica trascendental”; Widelband recupera al “otro Kant”, al Kant de la segunda y tercer crítica y de los escritos histórico-políticos. Por un lado, la Escuela de Marburgo entendía la filosofía kantiana como una “teoría de la ciencia natural” donde se destaca su aspecto metodológico; la escuela del suroeste, por su lado, veía en Kant al gran teórico de la filosofía de la cultura, promoviendo la significación axiológica del proyecto Kantiano. El lema que mejor sintetiza esta última actitud y radical separación es la expresión “comprender a Kant es ir más

⁴¹ Este esquema es retomado expresamente de “Wilhem Widelband’s Taxonomy of Sciences” en (Bambach 1995: 75).

allá de él” de Widelband. Esto demuestra que no es erróneo sino hasta plausible utilizar la filosofía kantiana para resolver los problemas más ingentes que se presenten. En este sentido, para Widelband la pretensión de la filosofía es ir de los hechos científicos a lo valores humanos por medio del método trascendental. Por esta razón, Widelband considera a la filosofía como la “ciencia de los valores”⁴² donde no se opone científicidad y praxis social. Este doble aspecto destaca que la filosofía es, por un lado, “ciencia” (*Wissenschaft*) debido a su rigurosidad metodológica y, por el otro, “visión del mundo” (*Weltanschauung*) por sus consecuencias ético-políticas. Sin embargo, el dualismo metodológico de Widelband implica dos tomas de postura que, desde el punto de vista de su filosofía, parecen irreconciliables o, al menos, conflictivos entre sí: el “mundo de la realidad” (*Wirklichkeit*) y el “mundo del valor” (*Wertwelt*). Esta antinomia nos conduce al siempre espinoso e irresoluble tema de la distinción entre los valores y los hechos en la historia, el cual, hasta cierto punto, no es más que la vieja oposición entre teoría y praxis, entre hombre de ciencia y hombre de acción.⁴³

Por su parte, Heinrich Rickert pretende resolver la aporía que dejó abierta la filosofía de los valores de Widelband tratando de responder a la cuestión de cómo es posible una ciencia rigurosamente ideográfica. Rickert, alumno de Widelband en Estrasburgo y sucesor de éste en Friburgo, retoma la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, pero busca su fundamentación, ya no en un plano estrictamente metodológico sino en la relación con las facultades cognoscitivas. La principal crítica contra Widelband es que su distinción no acierta con la diferencia esencial desde el punto de vista de la lógica. La lógica trascendental kantiana no es suficiente para fundamentar una teoría de los valores, se requiere de otro tipo de lógica

⁴² En *¿Qué es filosofía?* (*Was ist Philosophie*, 1882) Widelband define a la filosofía como “la ciencia de lo necesario y universal válido en los juicios de valor”; mientras que en su *Introducción a la filosofía* la entiende como “la ciencia crítica de los valores universales” cfr. (Bambach, 1995: 64).

⁴³ “Sobre la relación entre hechos y valores en la historia, resulta difícil deslindar de éstos al hombre de ciencia del hombre de acción. Hasta cierto punto esto no es tan complicado si comprendemos que el segundo –el hombre de acción- lo que pretende es convertir los valores en hechos; mientras que el primero –el hombre de ciencia- se propone que los hechos se lleguen a convertir en valores” (Velázquez, 2005: 27).

que responda a la cualidad del objeto de conocimiento. Además, la distinción es poco clara cuando se aplica en la práctica científica concreta: la historia posee elementos nomotéticos y la ciencia natural elementos ideográficos, lo cual hace la distinción de Widelband poco consistente y proclive a ambigüedades terminológicas. Si la distinción no está en el método, lo ha de estar en la actitud del investigador frente a su objeto.

Rickert, contemporáneo de Dilthey, es uno de los grandes críticos de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; la cual considera parte de una metafísica pre-crítica. En primer lugar, lo que critica a Dilthey es a la misma noción de “Naturaleza” y “Espíritu”. Rickert entiende por *Naturaleza* y *Espíritu* no a dos realidades distintas –como Dilthey– sino a la misma realidad captada bajo distintos puntos de vista. La aproximación a la realidad determina el modo en que esta se presenta, ya sea como *Naturaleza* o como *Historia*. En *Ciencia cultural y ciencia natural (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1910)* Rickert señala que “la realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual” (Rickert, 1965: 92). En consecuencia, tenemos dos modos de acceder a la misma realidad, el procedimiento *generalizador* de la ciencia natural y el procedimiento *individualizador* de la Historia. Lo destacable de su planteamiento es que el modo de conocer lo dado, no depende del objeto, antes bien, depende de la valorización que sostenemos frente a él. Los objetos, mediante la aplicación de un valor, se convierten en objeto cultural y, por extensión, en la materia empírica para la construcción de una ciencia cultural (*Kulturwissenschaft*). A la totalidad de objetos que es el mundo, el sujeto toma posición teórica frente a ellos. De la relación del sujeto con los valores surge la cultura; de la relación del sujeto con las leyes, la naturaleza. De modo que, para Rickert, la distinción relevante es entre ciencia natural y ciencia cultural.

Por otro lado, Rickert rechaza el concepto de “ciencias del espíritu” debido a la connotación metafísica y psicologista que encierra la noción de “espíritu”. Para Rickert la fundamentación que ofrece Dilthey para las

Ciencias del espíritu entre vivencia-expresión-comprensión es una justificación circular.⁴⁴ La fundamentación de este tipo de ciencias en la vida, responde según Rickert, a una metafísica pre-crítica de tintes hegelianos:

En la medida en que la terminología hegeliana es responsable del éxito del término *Geisteswissenschaften*, éste es...un modo equívoco de nombrar una ciencia, cuyos objetos son entidades físicas, y una forma de incluir la psicología en estas ciencias...Quienes rechazamos la significación que Hegel da a la palabra espíritu (*Geist*), nos vemos obligados a eliminar de la teoría de la ciencia la expresión *Geisteswissenschaften*, por ser, en general, contraria a una ciencia exclusivamente física (Rickert, *Los límites de la concepción naturalística*: 181).

Bajo estas consideraciones es que Rickert pretende una filosofía no relativista de los valores –y en este sentido absoluta como la filosofía hegeliana-. Lo que conocemos como historia son los valores que le imputamos a los hechos pretéritos. Los valores son así, el objeto de conocimiento de la ciencia histórica. Si Dilthey considera el fundamento de la comprensión histórica en la “vida” (*Leben*), Rickert la encuentra en el “valor” (*Geltend*). Por lo anterior y frente a las amenazas que representa los excesos de la *Lebensphilosophie*, Rickert postula como proyecto filosófico –nunca realizado- un sistema de valores absolutos, una filosofía de los valores que ofrece una solución trascendental a la “anarquía de las convicciones” del relativismo historicista. En suma, Rickert pretende devolverle a la filosofía su carácter de ciencia rigurosa que, según él, los excesos de hegelianismo y su falta de visión en sus propios supuestos habían perdido.

⁴⁴ Me parece que las críticas de Rickert hacia Dilthey son injustificadas por lo siguiente: a) La justificación del fundamento de las ciencias del espíritu que ofrece Dilthey no es circular. Es circular si entendemos por esta al modelo de justificación fundacionalista –modelo de la ciencia natural-, pero Dilthey lo fundamenta a partir del “circulo hermenéutico” -modelo de las ciencias históricas-. b) Dilthey no entiende por *Espíritu* (*Geist*) lo mismo que entiende Hegel. Dilthey transforma la noción de “espíritu absoluto” por la de “espíritu objetivo”. c) La fundamentación de la comprensión en la “vida” no responde a una metafísica pre-crítica. Dilthey entiende por “Vida” no a una sustancia, sino al sistema de relaciones que se tejen entre el “yo”, el “mundo” y los “otros”. Además la fundamentación de Dilthey es crítica – en sentido kantiano- en tanto establece límites al conocimiento, el límite más claro es el no poder trascender a la vida misma.

No obstante, se presenta la siguiente problemática: si la filosofía de los valores de Rickert se establece en términos absolutos, entonces requiere de categorías supra-históricas que posean universalidad; y si postula categorías supra-históricas, entonces tales categorías trascienden lo histórico y, por tanto, no captan lo histórico ni lo expresan en su individualidad. En este sentido, el proyecto de Rickert, le pasa lo que a la Escuela histórica con las “Ideas”, le surge el problema de la mediación entre lo universal -los valores- y lo particular -los hechos-. El nudo teórico de la filosofía de Rickert esta en la superación de la relatividad sin apelar al salvavidas del absoluto como Hegel. Es por esta razón que la propuesta filosófica de Rickert no tuvo una gran influencia durante un gran periodo de tiempo -como la Diltheyana, a pesar de su veto de hegelianismo-. El término que resulto “triunfador”, al menos en Alemania durante el debate en torno a la distinción entre los diversos tipos de ciencias, fue el modelo propuesto por Droysen que, modificado y ampliado por Dilthey, tomo fuerza y consistencia teórica. Schnädelbach insiste que en el campo de las ciencias interpretativas, la posición de Rickert no penetró bastante debido a su cuestionable teoría de la comprensión: “La influencia de Dilthey en la autocomprensión de las ciencias del espíritu no se vería afectada por las ideas de Rickert, como lo demuestra el hecho de que la expresión “ciencias culturales” no haya podido imponerse hasta el momento de las *Geisteswissenschaften*” (Schnadelbach, 1991:164).

El problema que ahora nos concierne radica, a saber, en precisar en que consiste la fundación ontológica y la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu según Wilhem Dilthey.

3.2. Fundación ontológica de las Ciencias del espíritu.

Todo el entero de la obra diltheyana -desde la *Einleitung* hasta el *Aufbau*- está pensada con el propósito de establecer la naturaleza, la relación entre el

objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente, así como los marcos lógico-metodológicos de las así llamadas “Ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). La fundamentación filosófica de tal grupo de ciencias constituye el núcleo de la filosofía diltheyana y son sus propias reflexiones al respecto las que mejor expresan y problematizan la distinción entre ciencias de la naturaleza (CN) y ciencias del espíritu (CE), al menos hasta el primer tercio del siglo XX. A diferencia de muchos intérpretes que establecen a la distinción diltheyana como una distinción totalmente epistemológica, nuestra interpretación pretende argüir que dicha distinción puede considerarse una distinción ontológica.⁴⁵

Es un lugar común estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, que el objeto de conocimiento condiciona el método de aproximación a él. No obstante, el caso del conocimiento histórico es un caso *sui generis*. El modo de aproximarse a lo histórico revela mucho de la naturaleza de lo histórico, el método de conocimiento determina al objeto conocido dado el hecho fundamental de que el mismo sujeto que investiga la historia es el mismo que la produce.

El punto de partida de la construcción teórica de Dilthey es el principio epistemológico viquiano *verum ipsum factum non convertitur* -el hombre sólo puede conocer aquello que el mismo produce- y es a través de las “ciencias del espíritu” por el cual es posible la estructuración del mundo histórico. En la *Estructuración* Dilthey formula así el argumento de Vico:

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein señala en un aforismo “Dime que buscas y te diré quien eres”. Sirvanos este aforismo para ilustrar nuestro presupuesto básico: toda teoría del conocimiento supone o implica una teoría del objeto de conocimiento. En este caso, una teoría del conocimiento histórico supone o implica una teoría del objeto histórico, supone una antropología que tiene como principio fundamental la historicidad del hombre. Nuestra estrategia argumentativa la retomamos expresamente de la lectura que hace Heidegger a la *Crítica de la razón pura*, es decir, que a diferencia de los neo-kantianos que ven en la primer crítica kantiana una epistemología entendida como una “teoría de la ciencia”, Heidegger la concibe como una ontología fundamental que pretende resolver la cuarta pregunta de su *Logik*. Nuestro interés es mostrar que la aparente distinción epistemológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu supone una ontología de lo histórico y, en particular, del sujeto histórico.

Todo lo dado ha sido producido, es, por lo tanto, histórico; es comprendido, contine en sí, por consiguiente, algo común; es conocido en la medida en que es comprendido y contiene una agrupación de lo múltiple, ya que la interpretación de la manifestación de la vida en la comprensión superior descansa en ello (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 172).⁴⁶

Dilthey nombra al conjunto de disciplinas encargadas de analizar y comprender la realidad humana “ciencias del espíritu” y él mismo reconoce que el término *Geisteswissenschaften*⁴⁷ no es afortunado debido a las

⁴⁶ La influencia de Vico en el pensamiento de Dilthey es notable, no sólo por la alusión explícita que hace de la obra viquiana –la *Scienza Nuova*– sino por la apropiación de varias problemáticas y soluciones del pensador napolitano. En nuestro caso no acotamos la relación Vico-Dilthey –que trascendería por mucho los límites de nuestro trabajo– y sólo destacamos un aspecto que nos parece crucial en nuestra investigación: la reformulación que hace Dilthey del argumento *Verum et factum* de Giambattista Vico. El argumento reza de la siguiente manera: si el hombre sólo puede comprender aquello que él mismo produce y lo comprendido puede conocerse; entonces, el hombre puede conocer aquello que el mismo produce. El argumento puede estructurarse del siguiente modo:

- p1) Todo lo producido por el hombre puede ser comprendido.
- p2) Todo lo comprendido por el hombre puede ser conocido.
- Ergo, C) Todo lo producido por el hombre puede ser conocido.

Cabe destacar que dicha relación no concluye en lo expuesto anteriormente, existen varias conexiones entre Vico y Dilthey, en particular, en reflexiones sobre la metodología hermenéutica, la conciencia histórica y el problema de la modernidad. Al respecto señala Cacciatore “l’interesse diltheyano per il pensiero di Vico sia dettato non soltanto dalla individuazione di fecondi germi del robusto tronco dello storicismo e della cosceinza storica moderna” (Cacciatore, 1993: 26). El aumento en la literatura crítica sobre la relación Vico y Dilthey –sobre todo en países como Italia, España y Alemania– nos incita a pensar en una relación más de continuidad que de complementariedad. Para una excelente reflexión historiográfica y filosófica sobre la relación Vico-Dilthey cfr. Vico e Dilthey. *La storia dell’esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare* en (Cacciatore, 1993: 17-58), *Individualità ed etica: Vico e Dilthey* en (Cacciatore, 2000: 85-109) y, en específico, *Vico in Germania* del “Bolletino del Centro di Studi Vichiani” suplemento al Vol. XX (1990). En el ámbito anglosajón destaca H. Hodges, “Vico and Dilthey” en *Giambattista Vico. An International Symposium*, Baltimore, 1969; N.H. Tuttle, “The epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey” en *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, Baltimore-London, 1976.

⁴⁷ El termino *Geisteswissenschaften* se introdujo en Alemania con la traducción de la *Lógica* de Jhon Stuart Mill, en específico, para traducir el término “Human sciences”. La traducción del libro VI de *System of Logic* (1843) de Mill es titulado en la traducción «*Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*» por Schiel en 1863.

ambigüedades semánticas de la noción espíritu (*Geist*). A pesar de ello, el término expresa gran parte del contenido de dichas ciencias. Según Dilthey, el sentido en que utiliza la palabra “espíritu” (*Geist*) –más allá de la conotación hegeliana- incluye al “*espíritu de las leyes*” de Montesquieu, al “*espíritu objetivo*” de Hegel, y al “*espíritu del derecho romano*” de Ihering. Tal noción –paralela o similar en ocasiones con el término “vida” (*Leben*)- le sirve a Dilthey, no sólo para destacar el principal elemento que se opone a la naturaleza (*Nature*) o al mundo externo, sino para referirse a cualquier manifestación vital producto de la expresión humana y que, por lo mismo, constituye el único elemento comprensible por el hombre. Si bien la noción de “espíritu” diltheyana se distingue en algunos rasgos de la noción hegeliana, su noción de “ciencia” es muy parecida. Dilthey entiende por “ciencia” al conjunto de proposiciones (*Sätze*) enlazadas entre sí cuyos elementos son conceptos (*Begriff*). En su primer obra referente al tema - *Introducción a las Ciencias del espíritu*- define a las “ciencias del espíritu” como a aquellas disciplinas cuyo cúmulo de conceptos dan cuenta de la totalidad de los hechos espirituales o bien de cualquier manifestación vital. En su periodo final –periodo que aquí destacamos- señala que todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu. Sin embargo, la totalidad de las ciencias del espíritu tienen en común a su objeto de estudio, se refieren a la misma realidad: el género humano. El aspecto que pretenden comprender es la realidad humana en su especificidad histórico-social. La primera diferencia con respecto a las ciencias de la naturaleza es su modo peculiar de relacionarse con lo humano. Las ciencias de la naturaleza explican únicamente las manifestaciones exteriores de lo producido por lo humano, más no aquello que lo ha producido y sus modos de expresión; su perspectiva está dada a partir del nivel del espectador. Por el contrario, las ciencias del espíritu guardan una estrecha relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, se colocan tanto en el nivel del espectador como en el nivel del participante. En ellas las manifestaciones humanas son comprendidas porque la misma estructura del sujeto cognoscente responde al contenido de dichas ciencias. Las primeras producen los “objetos físicos” mediante la facultad de “conocer”; las segundas producen “objetos espirituales” o “realidades intersubjetivas” por

el acto –volitivo, emotivo y representativo– del “comprender”. Si el “conocer” posibilita al objeto físico (Kant), la “comprensión” (*Verstehen*) posibilita al objeto histórico (Dilthey). Esta diferencia de actitud o procedimiento se basa en dos presupuestos esenciales: la actitud del conocer supone un sujeto cognoscente y, por extensión, una ontología de lo factual. Por otro lado, la actitud del “comprender” supone al sujeto histórico y, en consecuencia, reclama una ontología de lo histórico manifestado como curso vital. En este sentido, la comprensión es para Dilthey, además del instrumento epistemológico propio de las ciencias del espíritu, uno de los principales modos de ser del sujeto histórico, una de sus propiedades activas mediante la cual, al establecer una conexión con la vida, construye un mundo espiritual con el cual puede llegar a reconocerse a sí mismo y a los demás. Con la comprensión la vida se esclarece a sí misma y se falsea el problema del solipsismo metodológico. La comprensión hace de las ciencias del espíritu objetos cognoscibles por ser producto de la intersubjetividad humana.⁴⁸

Ahora bien, si a primera vista la diferencia entre ambos tipos de ciencias es al tipo de realidades a las que se remiten –la *Naturaleza* y el *Espíritu* respectivamente–, entonces cabe ver si son dos realidades distintas. Dilthey en la *Introducción a las ciencias del espíritu* señala que no se trata de dos realidades ontológicamente distintas, es decir, que tanto el conocimiento de la naturaleza como el conocimiento del espíritu pertenecen al mismo *globus intellectuallis*, ambas tienen como sustrato a la vida misma. Sin embargo, en sus últimos escritos –sobre todo en su periodo hermenéutico– Dilthey comienza a considerar que existe una separación radical entre naturaleza y espíritu. Basta precisar el sentido en que utiliza cada término para dar cuenta de ello. Se entiende por “Naturaleza” (*Nature*) a un orden según leyes universales y necesarias las cuales no han sido creadas directamente por el hombre –aunque sí organizadas y analizadas por este último. Se entiende por “Espíritu” (*Geist*) a todo a aquello que es producido por la interacción y el

⁴⁸ El término “comprensión” (*Verstehen*) en Dilthey requiere de un mayor análisis. Para más detalles vease el capítulo 5.3 de esta investigación donde se elucida más ampliamente tal término.

trabajo entre los hombres, esto es, a toda realidad *intersubjetiva*. En este sentido creemos que no es tan errado entender a las ciencias del espíritu como “ciencias de la intersubjetividad”. El espíritu entendido como intersubjetividad abarca desde sus formas más primitivas como un ademán – espíritu subjetivo hegeliano- hasta las formas más complejas de las objetivaciones de la vida como el Estado, los sistemas religiosos o los sistemas filosóficos.⁴⁹ Si las Ciencias de la Naturaleza mediante la percepción y el conocer captan lo humano como un hecho físico; las Ciencias del Espíritu mediante la relación directa entre la vivencia, la expresión y la comprensión captan lo humano como un hecho espiritual o realidad intersubjetiva.

De esta manera consideramos que la fundación ontológica de las ciencias del espíritu radica en que, en el fondo, lo que acontece en tal grupo de ciencias son manifestaciones vitales que tienen como sustrato la vida humana. Las objetivaciones de la vida, en tanto representan el modo de generar orden y unidad a las vivencias, constituyen los elementos primarios de los cuales se compone tal grupo de ciencias. Así, lo que subyace a las ciencias del espíritu es la vida misma (*Das Leben*); la vida se expresa a través de sus propias manifestaciones y tales manifestaciones son articuladas por las diversas ciencias del espíritu. De modo que el objeto de las Ciencias del Espíritu “se vive” en la medida en que se expresa en “manifestaciones de vida” y que tales expresiones se pueden “comprender”. La vivencia se hace

⁴⁹ Dilthey rechaza el “espíritu absoluto” puesto que su negación constituye la condición de posibilidad de las ciencias del espíritu. “Arte, Religión y Filosofía” –espíritu absoluto- no representan la culminación del espíritu en su despliegue final; por el contrario, más que la culminación representan el punto de partida de la construcción del espíritu. Las principales objetivaciones de la vida y, por tanto, de la objetivación del mismo espíritu se dan en estas tres formas del saber. Es por ello que Dilthey considera a la noción “espíritu objetivo” de Hegel uno de sus máximos aciertos y señala al respecto del origen de la conciencia histórica en Alemania lo siguiente: “Hegel resume en un concepto el resultado de todo este movimiento: el espíritu objetivo...”, sin embargo, no le resulta satisfactorio el modo de fundamentación hegeliana “Pero los supuestos sobre los que montó Hegel este concepto – el espíritu objetivo- no pueden mantenerse ya. Construyó las comunidades (*Gemeinschaften*) sobre la voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente; nosotros analizamos lo dado” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII:174).

presente y para su individuación se requiere de la expresión que, al manifestarse mediante signos –sean estos signos lingüísticos o no-, son comprendidos por el sujeto portador de vivencias. Las ciencias del espíritu representan así, lo epistemológicamente más alejado, pero lo ontológicamente más cercano:

Este comprender no sólo designa la actitud metódica peculiar que adoptamos frente a tales objetos; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza *no se trata únicamente de una diferencia en la posición del sujeto con respecto al objeto, en un tipo de actitud, en un método, sino que el método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. Entre el objeto y yo existe una relación de vida* (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 140).

Si la primer condición de posibilidad de las ciencias del espíritu radica en su fundación en la vida misma; la segunda condición –consecuencia de la primera- consiste en la estructura histórica del sujeto cognoscente supuesto en las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu tienen como fundamento al sujeto histórico. El sujeto histórico tiene la propiedad de poseer vivencias y de expresarlas mediante entidades lingüísticas, de comprender tanto sus propias vivencias como las ajenas. Así, las Ciencias del Espíritu se fundan ontológicamente en base a la posibilidad y relación intrínseca entre vivencia (*Erfahrung*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*). Lo que hace posible tal relación es la estructura del sujeto histórico entendido este último como sujeto portador de vivencias. La posibilidad de la vivencia radica, pues, en la relación que guarda con la expresión y la comprensión. El argumento es el siguiente:

i) sí la vivencia se concibe como el último reducto mediante el cual se hace patente la “conexión de la vida” y la expresión su

medio de transmisión; entonces la expresión contiene en sí a la vivencia. (Si no hay expresión, no hay vivencia).

ii) Si la expresión contiene a la vivencia, y las vivencias se reproducen mediante la comprensión, entonces la comprensión reproduce las expresiones de la vivencia. (Si no hay comprensión, no hay vivencia.

c) Por lo tanto, si no hay comprensión y expresión, la vivencia no es posible.

Puede objetarse que tales argumentos cometen *petitio principi* -suponen lo que se quiere demostrar-, pues dan por evidente la demostración de la vivencia. Esta aparente circularidad se justifica por la naturaleza de la “vivencia”. Recuerdese que para Dilthey la vivencia no puede deducirse por argumentos teóricos, al contrario, constituye nuestro modo habitual de situarnos ante el mundo y, por tanto, se encuentra siempre en un nivel pre-teórico: “la realidad vivencia está ahí para nosotros porque nos percatamos dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido.” (*La vivencia*, VI: 362). Por otro lado, no hay circularidad debido a la estructura misma del argumento. Lo que queda demostrado en él son las condiciones de posibilidad de la vivencia, por consiguiente, la estructura del argumento posee la forma de un argumento trascendental.⁵⁰ En suma, lo que

⁵⁰ Kant fue el primero en establecer la estructura trascendental de un argumento. De manera abrupta podemos afirmar que un argumento trascendental consta de la siguiente forma: a) Una cuestión de hecho –la conclusión-; b) las condiciones que hacen posible tal hecho –las premisas. En un argumento trascendental se busca que a través de términos modales como “necesidad”, “posibilidad”, etc se establezcan las condiciones que hacen posible cualquier hecho. En este caso el hecho relevante es la vivencia que posee cualquier sujeto histórico y las premisas tiene el fin de demostrar cómo es que llegamos a poseer vivencias. De modo que la supuesta “circularidad” del argumento permite vislumbrar los alcances que puede tener el círculo hermenéutico en la fundamentación de las ciencias humanas. El círculo hermenéutico le sirve a Dilthey no sólo para fundamentar, sino para no comprometerse con principios fundacionalistas o modos de argumentación *more geométrico*. Dilthey rechaza los principios fundacionalistas porque con tales principios se construyen las epistemologías de la ciencia natural. Así, Dilthey es consecuente hasta en su modo de argumentar con su posición frente a las Ciencias de la Naturaleza. Si las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu son distintas en cuanto al objeto, entonces la fundamentación de tales objetos ha de ser distinta en cada caso.

se demuestra es la interdependencia entre la vivencia, la expresión y la comprensión. Si no se dan los tres tipos de realidades, no se da ninguno.

Dilthey ha argumentado consistentemente que la distinción no puede basarse solamente en la actitud del sujeto con respecto al objeto, esto es, en cuanto al método. Se requiere, pues, de una fundamentación ontológica sustentada en la vida humana y en un sujeto cognoscente con propiedades distintas al tipo de sujeto en el que se fundamenta la ciencia natural. El tipo de sujeto cognoscente que reclaman las Ciencias del Espíritu para su fundamento es el sujeto histórico, sujeto que además de ser a su vez objeto histórico, tiene la propiedad de poseer vivencias, el poder de expresarlas y comprenderlas. Pero, este sujeto histórico no es un sujeto atemporal o libre de determinaciones históricas, antes bien, es producto de la interacción entre los hombres y los sistemas culturales que lo condicionan; en general, el sujeto histórico es producto de cierta *Weltanbahnungen*. Las propiedades del sujeto histórico tienen validez porque se sustentan en una relación intersubjetiva: la objetividad no está en mi vivencia o en la vivencia del otro, sino en lo común a ambas, en las estructuras compartidas mediante el cual la vida se objetiva –v.gr. el lenguaje. Así, a la subjetividad de la vivencia se antepone la objetivación de la vida; sin embargo, la fundamentación diltheyana no se basa exclusivamente en la subjetividad de la vivencia ni tampoco en la mera objetividad del comprender; sino en los elementos “comunes” a ambas –el espíritu objetivo hegeliano-, a las realidades intersubjetivas producto del trabajo y la interacción humana. En consecuencia, las ciencias del espíritu tienen como fundamento último la intersubjetividad humana, la cual permite comunicar y mediar la subjetividad de la vivencia con las diversas objetivaciones de la vida.

Por otra parte, cabe destacar el papel que juega la naturaleza (*Nature*) en la fundación ontológica de las ciencias del espíritu. Dilthey afirma que la naturaleza se encuentra en la base de las Ciencias del Espíritu debido a que no puede haber realidades intersubjetivas sin un sustento material, pero lo material no determina o culmina la realidad que hay en ella. Un simple sonido no hace un lenguaje ni un lienzo a un cuadro, o bien una simple idea

un sistema filosófico. De modo que la naturaleza provee de un sustento material a las objetivaciones del espíritu y el espíritu, como tal, no sólo transforma a la naturaleza sino que la humaniza.

En suma, las Ciencias del Espíritu se construyen a partir de dos elementos: a) las vivencias que porta el sujeto histórico y; b) la comprensión de lo espiritual objetivado en el mundo exterior. La mediación entre ambas realidades es posible gracias a la expresión (*Ausdruck*) y tales elementos tienen la peculiaridad de ser realidades que surgen y adquieren validez intersubjetivamente. Así, la condición necesaria para la comunicación humana es la atribución de vivencias a los otros. Las vivencias surgen, se transmiten y se comunican públicamente. Si una vivencia es “expresada”, pasa a ser una realidad pública y, por tanto, vivenciable por otros. Por ello, afirma Dilthey que las Ciencias del Espíritu se encargan de “cosas que se pueden vivir”, su conexión es comprendida y vivida: “La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la historia son vivas, saturadas de vida” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 141). Si las Ciencias del Espíritu pueden “re-crearse” y “re-vivirse” se debe también, a que las vivencias que las sustentan se hayan determinadas espacial y temporalmente. No se trata, pues, de si un sujeto *X* o un sujeto *Y* –cualquier sujeto particular- tiene una determinada vivencia, sino sí existe la posibilidad de ser vivida por otros en algún tiempo y lugar específico. Si una vivencia particular puede ser experimentable por otros –a través del recurso de la empatía-, entonces la comunicación humana y la comprensión de sus acciones es posible.

3.3 Fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu.

En su crítica al positivismo, Dilthey propone dotar a las ciencias del espíritu el rigor de una metodología y de una epistemología tan respetable como el que históricamente ha adquirido la ciencia natural. Pretende responder

expresamente a la pregunta de cómo es posible el conocimiento histórico o, en términos más generales, el cómo son posibles las ciencias del espíritu. La respuesta a tal pregunta nos conduce directamente a una distinción epistemológica entre ambas ciencias; las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) se diferencian epistemológicamente de las ciencias de la naturaleza (*Naturewissenschaften*) mediante la distinción entre explicación (*Erklären*) y comprensión (*Verstehen*). Las primeras se encargan de explicar el curso de la naturaleza mediante leyes inferidas por modelos nomológico-deductivos. Las segundas se preocupan por la captación de lo histórico-individual por medio de un proceso de apropiamiento del objeto, por el modo de comprensión de las vivencias implícitas en él.

Por su parte, si el modo de aprehender el orden natural se dá mediante la *explicación*, la forma más efectiva de conocer el orden histórico es a través de la *comprensión*. Esto se debe a que el modo en que conozcamos el objeto de tales ciencias –sea la naturaleza o el espíritu respectivamente– determinará el tipo de realidades que en ellas aprehendamos; es decir, que el único modo de captar las regularidades y nexos inscritos en la “naturaleza” (*Nature*) es mediante hipótesis explicativas y nunca mediante procesos de apropiación; por otro lado, el “espíritu” (*Geist*) se capta únicamente mediante un acceso comprensivo. Con este proceso no se busca extraer leyes o modelos que regulen funcionalmente la conducta humana, antes bien, lo que se pretende es que seamos capaces de reconstruir narrativamente los acontecimientos históricos a modo de encontrar las intenciones que los hicieron posibles, o bien, de dar cuenta de los diversos modos en que las manifestaciones vitales constituyen formas de expresión humana.

En el conocimiento natural, el hombre incorpora regularidades a los fenómenos exteriores siempre distintos de él. Las categorías del conocimiento natural –que por demás preciso Kant en su primer crítica- son conceptos límite que permiten la intelección de lo fenoménico y, por el cual, son posibles los enunciados de la ciencia natural. El propósito de la ciencia natural, tal y como lo había previsto Descartes con su imperativo del hombre moderno como “amo y señor de la naturaleza”, consiste en la cuantificación y control de los fenómenos naturales. La explicación de la naturaleza se basa, pues, en el principio de causalidad extendido como principio de razón suficiente.

En el conocimiento del hombre, por el contrario, se comprende porque todo conocimiento humano implica una relación histórica. El hombre conoce al hombre por más extraño que le parezca y, al igual que la vida, se da una relación entre cercanía y lejanía, entre opacidad y transparencia. El hombre no es radicalmente ajeno al hombre porque es capaz de ofrecer *signos* inteligibles de su propia existencia. Comprender tales signos implica comprender las expresiones humanas, en suma, comprender al propio Hombre. Esta pre-comprensión de lo humano nos conduce a una incesante como infinita interpretación y re-interpretación de los signos manifestados por cualquier hombre, de cualquier época y de cualquier lugar localizado espacial y temporalmente. Por esta razón “la naturaleza no puede comprenderse” y, en tal caso, la expresión “comprensión” aplicado a la ciencia natural únicamente designa una simple “metáfora”, un mero recurso de representación retórica. Por otro lado, si la ciencia natural se rige bajo el

principio de causalidad, la ciencias del espíritu se rigen bajo una nueva relación, la relación entre «efectuar y padecer» (*Des Wirkens und Leidens*).⁵¹

Para poder fundamentar epistemológicamente ambos grupos de ciencias es menester precisar adecuadamente el instrumental metodológico que permita diferenciar el modo de acceso al objeto y la manera en que este se hace inteligible. Así, si el instrumento epistemológico de la ciencia natural es la explicación (*Erklarer*) y el de la ciencia del espíritu la comprensión (*Verstehen*), entonces entre naturaleza y espíritu existe una demarcación epistemológica radical. El rigor metodológico de las ciencias del espíritu radica, pues, en su irrestricta fundamentación epistemológica basada en el método de la *Verstehen*.

El método de la *verstehn* y la fundamentación epistemológica y de ahí el proyecto de la crítica razón histórica.

⁵¹ Esta separación de principios tiene fuertes implicaciones en la teoría de la historia y en la teoría de la ciencia natural. Aplicar categorías y recursos de las ciencias del espíritu a la naturaleza (*Nature*) implica, por un lado, una suerte de filosofía natural de tipo Hegeliano – teleología de lo orgánico- la cual no responde rigurosamente a la ciencia experimental; por el otro, tampoco es correcto aplicar categorías de la ciencia natural al reino del espíritu (*Geist*), sobretudo, de la aplicación del principio de causalidad lo cual equivaldría a la postulación de leyes históricas invariables y absolutas. Una teoría de la historia fundamentada bajo explicaciones causales conduce, según nuestro autor, a una metafísica pre-crítica, o bien a filosofías de la historia de corte especulativo. Subraya Dilthey: “No hay en el mundo histórico ninguna causalidad científico natural” (*Esbozos para una crítica de la razón histórica*, XII: 129).

4. LÓGICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La lógica es por tanto más que mera crítica. Es un canón que posteriormente sirve como crítica, es decir, como principio del enjuiciamiento de todo uso del entendimiento en general.

I. Kant

4.1. El juicio histórico: génesis y validez.

Para Dilthey la construcción de una teoría del conocimiento histórico o, lo que es lo mismo, el proyecto de una Crítica de la razón histórica como fundamento y estructuración de las ciencias del espíritu tiene que resolver tres tareas diferentes. La primera consiste en establecer la estructura de la lógica implícita en las ciencias del espíritu. La segunda tarea consiste en desarrollar la metodología propia de dicho grupo de ciencias. La última y quizá más importante tarea consiste, a saber, en demostrar la objetividad de las ciencias del espíritu y, con ello, de hayar en el conocimiento histórico la posibilidad de construir sobre él una ciencia estrictamente rigurosa.

En este capítulo nos remitiremos exclusivamente a la lógica de las ciencias del espíritu. Dilthey entiende esta última como el carácter general de la conexión de las ciencias del espíritu. Para su análisis propone, en primer lugar, una “teoría estructural de la captación de objetos en general”. La captación de objetos es aquel sistema de relaciones de las diversas actividades psíquicas como percepciones y vivencias, conceptos y juicios, recuerdos y deseos, etc. Estas actividades tienen la peculiaridad de orientar la acción humana -fines teleológicos de la acción- y de permitir la captación de cualquier objeto que acaece a la conciencia. Para captar un hecho empírico o algún hecho de la conciencia es necesario que exista una conexión entre

diversas actividades mentales –como las anteriormente señaladas-, dicho sistema de relaciones es lo que nos permite el acceso a lo real, a lo histórico-concreto. En su análisis Dilthey establece una jerarquía de las actividades psíquicas. Las actividades psíquicas “primarias” son aquellas formas más simples y necesarias de los procesos psíquicos las cuales hacen explícito lo dado; la “comparación”, la “abstracción”, la “identidad” o la “diferencia” responden a este tipo de actividades y se derivan del puro entendimiento. Como en la lógica trascendental kantiana, lo que demuestran tales actividades es que no son propiedades de las cosas, sino atributos que introduce el sujeto para la captación de los objetos. De modo que las actividades primarias permiten la captación de los objetos en tanto “objetos” (*Objekt*) del entendimiento, esto es, libres de contenido empírico y con restricción en su forma.⁵²

El siguiente tipo de actividades son aquéllas que son utilizadas en el pensamiento discursivo como es el caso del “juicio” (*Urteil*) y la “expresión” (*Ausdruck*). El pensamiento discursivo se vincula inmediatamente con la expresión, más preciso aún, con la expresión lingüística que muestra la relación directa entre “la expresión” y “lo expresado”, esto es, con su elemento constitutivo y mediador, el signo (*Zeichen*). A este tipo de actividades no le basta con la captación de los objetos en sí, sino al modo en que se captan, la valorización que se hace sobre ellos y la capacidad que tiene el entendimiento de subsumir lo particular-dado en lo universal-construido. Dilthey reconoce que el modo más habitual de captar un objeto es a través de su expresión lingüística y que es sólo por medio de la comprensión lingüística que es posible aplicar un juicio a un determinado objeto. Al igual que Kant, para Dilthey “juzgar es pensar” y entiende por «Juicio» (*Urteil*) a la facultad humana que permite subsumir los casos particulares bajo reglas (*KrV*, A 132). Así, el juicio es aquello que permite la captación de los objetos

⁵² Las “actividades psíquicas primarias” no difieren de las actividades del pensar que señala Kant en su *Logik*. En su “Doctrina de los elementos” Kant establece tres tipos de actos lógicos: i) La *comparación* o equiparación de representaciones entre sí en relación con la unidad de la conciencia; ii) la *reflexión* o deliberación acerca de cómo pueden ser comprendidas diferentes representaciones en una conciencia y, por último, iii) la *abstracción* o segregación de todo lo restante, en lo que se diferencian las representaciones dadas. Cfr. (*Logik*, § 6).

y la predicación de los mismos.⁵³ Dada esta consideración, Dilthey señala dos aspectos esenciales al juicio:

- i) El juicio se funda en “lo dado”. Si “lo dado” procede del curso vital, el juicio se funda en la vivencia.
- ii) El juicio hace explícito lo que en “lo dado” se halla implícito. Explicita el contenido de una vivencia bajo una forma universal como el lenguaje.

Del primer aspecto surge la “relación de representación” o expresión lingüística de la vivencia. Del segundo aspecto se cae en la cuenta de que cada juicio busca su adecuación –su aplicación técnica- en una intuición sensible. Esta relación implica que lo dado y lo discursivamente pensado sean iguales; la vivencia y la expresión de la vivencia se presentan como indistintas dada la propiedad sintética del juicio.

Por otro lado, es mediante la actividad reflexiva y la actividad determinante del juicio que podemos captar los distintos objetos de la realidad. La captación de los objetos del sentido externo es posible gracias al uso determinante del juicio; mientras que, la captación de los objetos históricos –objetos del sentido interno- esta dada por el uso del juicio reflexivo. Kant en la *Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilkraft*, 1790) analiza estas dos modalidades del juicio -la modalidad reflexiva y la modalidad determinativa- y dictamina lo siguiente:

Juicio en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Si es dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el juicio que subsume debajo lo particular (incluso cuando, como Juicio trascendental, establece a priori condiciones según las cuales subsumirse bajo algo universal) es *determinante*. Si sólo es dado lo particular para el cual

⁵³ Hacer un juicio sobre un determinado objeto es posible una vez dada la comprensión lingüística: “La dirección de la captación va de la palabra y la oración hacia el objeto que expresan” (*Estructuración del mundo histórico por las Ciencias del Espíritu*, VII:146).

debe encontrarse lo universal, entonces el Juicio es meramente *reflexionante* (KU, *Einleitung IV*).

El juicio determinante es el tipo de juicio aplicado para demostrar la constitución trascendental de las ciencias naturales. Este cumple la función de demostración conceptual y permite postular la concepción kantiana de un orden sistemático en la ciencia natural. Por otra parte, el juicio reflexivo constituye la base del juicio histórico y es esencial para comprender el orden histórico que suponen las ciencias del espíritu.⁵⁴ Dilthey introduce el juicio reflexivo para articular el haz de conexiones históricas –nexos efectivos– necesarias para contextualizar cualquier manifestación humana a modo de que sean comprensibles bajo una unidad narrativa.

En su metodología, Dilthey relaciona aspectos descriptivos con aspectos comparativos. Del primer aspecto se encarga la psicología descriptiva y analítica⁵⁵. Del segundo aspecto, el juicio reflexivo es el encargado de dar cuenta de los elementos comparativos necesarios para el funcionamiento del juicio histórico. El juicio histórico se presenta, entonces, como una osada mezcla entre juicio descriptivo y juicio reflexivo. Si para Kant el juicio reflexivo acompaña el método comparativo dado que es capaz de hayar lo universal en lo particular, para Dilthey el juicio reflexivo cumple una función comparativa al relacionar el todo con las partes, es capaz de ofrecer un fundamento sólido al círculo hermenéutico. Bajo estas consideraciones Rudolf Makreel ha argumentado consistentemente que el proyecto de la Crítica de la razón histórica se entiende como una Crítica del juicio histórico y, en particular, de la constitución del conocimiento histórico a la luz del problema de la intersubjetividad bajo la aplicación del juicio

⁵⁴ Kant había utilizado el juicio reflexionante para señalar sus implicaciones en el juicio de gusto y el juicio teleológico respectivamente. Según Kant, el juicio reflexionante tiene la particularidad de mostrar cómo es posible un acuerdo intersubjetivo. Por otra parte, el juicio teleológico le sirve a Dilthey para adoptar las implicaciones de tal tipo de juicio en su riguroso método descriptivo.

⁵⁵ Una de las tareas de la psicología comprensiva propuesta por Dilthey es la de elaborar métodos capaces de captar, definir y describir la individualidad histórica. Dilthey apunta así al centro de la problemática del conocimiento histórico: la posibilidad del conocimiento de lo singular. Para más detalles véase el capítulo 5.1. de esta investigación.

reflexivo kantiano.⁵⁶ El juicio reflexivo permite, pues, organizar en descripciones y estructurar narrativamente los acontecimientos históricos sin postular entidades metahistóricas –Razón universal, Orden inmanente, Progreso histórico, etc. Así, la relación entre juicio reflexivo y narración histórica es directamente proporcional a la masa de datos históricos acumulados. Dependiendo de la cantidad de datos históricos y del uso del juicio reflexivo que se utilice será el tipo de narración histórica que se construya. La Historia, en este sentido, se convierte en una narración acotada por hechos pretendidos como ocurridos o bien como transmisibles narrativamente. La originalidad del historiador radica, entonces, en la forma en que articule e interprete los datos históricos, en suma, en la manera en que su narración constituya una forma de arte, una nueva manera de apreciar los acontecimientos históricos. Según Makreel, tales elementos narrativos y la idea de un orden artístico anticipan y prepara una “estética de la Historia” que desarrolla paulatinamente Dilthey a través de sus escritos:

Considerando el proyecto vital de Dilthey en efecto una Crítica del juicio histórico, podemos ver como el uso de la epistemología kantiana de la imaginación en la “Crítica del juicio estético” fue transformada posteriormente en Dilthey por el uso de la imaginación poética como un modelo de comprensión histórica. La idea de una *estética de la historia* sugiere que podemos relacionar lo dicho acerca de la imaginación poética y la experiencia reflexiva para obtener una aproximación más completa de comprensión histórica (Makreel, 1975: 245-46).

⁵⁶ En una interpretación más radical del proyecto Diltheyano, Raymond Aron ha señalado que lo que efectúa Dilthey no es una crítica de la razón histórica, sino una “crítica histórica de la razón” cfr. (Aron, 1988: 28) Más moderado en su interpretación, Rudolf Makreel señala que Dilthey aplica el método crítico al problema de la comprensión histórica. Esta aplicación tiene como consecuencia el rechazo de los dogmas metafísicos acerca de la historia, tal y como lo hizo Kant con el problema de “Dios” y el “alma” en la metafísica del siglo XVII. Al respecto señala Makreel: “A diferencia de Hegel, quien proclama la determinación de la historia así como Kant lo proclama por la Naturaleza en la *Crítica de la razón pura*, Dilthey se asemeja más al planteamiento de la Crítica del juicio. Solo como Kant revalúa su arquitectónica de la razón en términos del juicio reflexivo, así Dilthey pretende redefinir el ideal de la razón histórica a la luz del juicio estético y la experiencia reflexiva” (Makreel, 1975: 244).

En este sentido, la comprensión histórica deviene posible gracias a la configuración de sentido que realiza el juicio histórico. Si el juicio histórico es una mezcla de descripción y comparación, y la obtención de datos históricos implica una selección por parte del historiador, entonces el juicio histórico es básicamente una actividad interpretativa. Esta connotación interpretativa del juicio permite apreciar el tránsito que va del mero “Juzgar como pensar” (Kant) al efecto irreductible del “Juzgar como interpretar” (Dilthey). Por otro lado, la fundamentación del juicio histórico en la experiencia reflexiva – principalmente en la aplicación del uso reflexivo del juicio- permite su vinculación con la subjetividad de la vivencia y con la pre-comprensión de la Vida, la cual establece propósitos no-determinantes en el mundo histórico.⁵⁷ Que la base del juicio histórico sea el juicio reflexivo impide, por un lado, la postulación de leyes históricas así como la necesidad de determinadas continuidades históricas; por el otro, des-legitima la justificación racional de cualquier acontecimiento histórico y, por el contrario, subraya su contingencia y especificidad. Dilthey muestra así, la necesidad epistemológica, las consecuencias historiográficas y las condiciones de posibilidad del juicio histórico.

4.2. Semántica del lenguaje histórico.

Como se argumentó en la sección anterior, el núcleo de la crítica de la razón histórica –en clara analogía con el proyecto kantiano- lo constituye el análisis trascendental de la posibilidad del juicio histórico.⁵⁸ Dicho análisis es de tal importancia, que sin su demostración, las ciencias del espíritu no competirían con el ideal de Unidad de la Ciencia. El elemento unificador de

⁵⁷ Dilthey se sirve del concepto de «Teleología inmanente» para hablar de la construcción de un orden, valga la expresión, no constructivista o, mejor aún, de la construcción de un orden que no se fundamente en principios *a priori* o en modelos de fundamentación *more geometrico* comunes en la ciencia natural. Si para Dilthey es posible un orden histórico, éste sólo tiene un valor estrictamente heurístico y, por tanto, su construcción depende de técnicas historiográficas y de argucias narrativas.

⁵⁸ Así, por ejemplo, la Crítica de la razón pura (KrV) analiza las condiciones de posibilidad de los juicios teóricos; la Crítica de la razón práctica (KpV) las condiciones de posibilidad de los juicios morales; la Crítica del Juicio (KU) la posibilidad de los juicios de gusto.

las diversas ciencias del espíritu –Derecho, Historia, Política, Economía, Teoría literaria, etc.- lo constituye, pues, el juicio histórico.

A lo largo de su obra, Dilthey realiza varios intentos por ofrecer una semántica del lenguaje histórico basada en su peculiar concepción del juicio. Entendemos por ello, al tipo de enunciados o proposiciones que componen y permiten la construcción lingüística de las ciencias del espíritu. En la *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Dilthey establece tres clases de proposiciones con las cuales las ciencias del espíritu se fundamentan lógicamente y epistemológicamente.

a) El primer tipo de proposiciones lo constituyen los *juicios de hecho*. Este tipo de juicios –similares a los *juicios de percepción* de Kant o a los *juicios de hecho* en Hume- se distinguen por constituir el elemento primario con el cual aprehendemos la realidad. En ellos se expresan elementos que se ofrecen a la percepción y, por tanto, exponen el contenido empírico de las ciencias del espíritu. El objeto de tales juicios son los hechos históricos en sí mismos.

b) El segundo tipo de juicios son los *juicios teóricos*. Los juicios teóricos consisten, mediante la capacidad de abstracción, en establecer elementos comunes que permiten unificar diversas percepciones. Desarrollan “el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de esa realidad que han sido aislados por abstracción” (*Introducción a las ciencias del espíritu*, I: 37). Los juicios teóricos articulan y sintetizan en un mismo juicio a la pluralidad de juicios de hecho. En ellos se expresa el contenido lingüístico de las ciencias del espíritu y su objeto consiste en “teoremas” o categorías metahistóricas que permiten la captación de fragmentos de la realidad que ha devenido significativa.

c) El último tipo de juicios lo constituyen los *juicios de valor y reglas*. Estos ilustran el componente práctico y normativo de las ciencias del espíritu. A diferencia de los dos primeros, los juicios de valor no establecen la verdad o falsedad de un enunciado, al contrario, dictaminan y evalúan el comportamiento de un determinado objeto o sistema cultural. Su objeto son

los fines y valores que establezca el científico social a modo de poder prescribir elementos sobre la realidad. Así, por ejemplo:

...un juicio político que condena una institución no es verdadero ni falso sino justo o injusto si ponderamos su dirección, su objetivo; un juicio político puede ser, no obstante, verdadero o falso cuando trata de aclarar las relaciones de esta institución con otras instituciones (*ídem*).

Los tres tipos de juicio se entrelazan en la construcción de las ciencias del espíritu para ofrecer una orientación histórico-empírica, teórico-abstracta y práctico-normativa, en suma, establece una fundamentación crítica. Esta relación entre los tres tipos de juicio, según Dilthey, posibilita la captación de lo singular y da el carácter de universalidad a las ciencias del espíritu. No obstante, a partir del influjo de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl su noción de “Juicio” (*Urteil*) y, sobre todo, de la “Expresión” (*Ausdruck*) le permite a Dilthey establecer una semántica cuyo origen es la vida misma. En la *Aufbau* señala que los enunciados corresponden a ciertas actitudes del sujeto histórico frente a la vida.

En la experiencia de la vida se presentan diversas clases de enunciados que deben su origen a diferencias de la actitud en la vida. Porque la vida no es tan sólo la fuente del saber, considerada por su contenido de experiencia; las actitudes típicas del hombre condicionan también las clases diversas de enunciados (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del Espíritu*, VII: 156).

Si ontológicamente la vida se expresa a través de manifestaciones vitales; semánticamente la vida posee expresiones lingüísticas que dan cuenta de las relaciones entre el sujeto histórico y su mundo circundante. En este sentido, en el mundo histórico la relación originaria no es la relación «sujeto-objeto», sino la relación «Yo-Tú», donde el “Tú” puede ser el mismo “Yo”, otro sujeto histórico o un objeto cultural. Estas co-determinaciones entre Yo-objeto histórico-sujetos se distinguen en la reflexión y se expresan mediante

el lenguaje. El lenguaje, entonces, permite la configuración y comunicación del plexo de relaciones surgidas en el mundo histórico. Los enunciados ahí expresados no son más que disposiciones del individuo frente a su propia vida. En otras palabras, la única posibilidad que tiene el hombre de “apropiarse” de la vida es por medio del lenguaje. Las diferentes actitudes frente a la vida se objetivan en juicios que las hacen constatar como hechos de la conciencia y nunca como hechos empíricos.⁵⁹

4.3. Imaginación y empatía.

La mayoría de los intérpretes de Dilthey coinciden en que sus reflexiones estéticas son la principal fuente de donde obtiene elementos para la construcción de su epistemología de las ciencias del espíritu. Incluso, como lo ha visto Rudolf Makreel, la estética diltheyana puede entenderse como un modelo satisfactorio de interpretación de dicho grupo de ciencias.⁶⁰ En su ensayo sobre Goethe de 1878 y, sobre todo, en su *Poetik*, Dilthey ofrece elementos para estructurar una teoría de la imaginación poética que permite aplicar y combinar nociones estéticas con nociones historiográficas. Lo primero que hay que destacar es que su teoría de la imaginación no deriva directamente de la teoría asocianista del siglo XVIII –la imaginación como producto de la combinación de imágenes externas- ni de la teoría sintética de la imaginación propuesta por Kant –la imaginación como la facultad que permite sintetizar representaciones-, sin embargo, su concepto de imaginación implica ambas nociones dándoles un alcance más amplio. Para

⁵⁹ En su periodo final Dilthey utiliza las nociones de juicio y expresión para no comprometerse con una ontología de hechos, esto es, para no postular la existencia fáctica de entidades metafísicas como hechos neutrales -hechos en sí- (Ranke) o valores culturales (Rickert). Si Dilthey habla de juicios de realidad, juicios de valor y juicios de fines respectivamente es para designar las expresiones de las diversas actitudes psíquicas –la actitud cognitiva, volitiva y afectiva.

⁶⁰ Makreel ha insistido en ver en Dilthey una estética de la historia debido a la transposición que hace del juicio reflexivo hacia el juicio histórico y, en particular, por la aplicación de varios elementos de la *Crítica del juicio* de Kant a la ciencia histórica. Por su parte, George Misch destaca este aspecto estético de la obra diltheyana en la introducción que hace al volumen V de la *Gesammelte Schriften* donde señala que la *Poetik* de Dilthey junto con su teoría de la historia constituyen la célula nuclear (*Keimzelle*) de su idea de la vida.

Dilthey existen dos tipos de imaginación poética: la imaginación objetiva y la imaginación subjetiva. El primer tipo destaca la relación entre percepciones y el poder de la memoria del poeta. En este tipo de imaginación el poeta consigue que el espectador logre situarse mediante la imaginación en el lugar de cualquier personaje dentro de su obra. El segundo tipo de imaginación muestra la relación entre la energía –catarsis– del espectador y la intensidad con el cual el poeta produce y proyecta sentimientos. Este segundo tipo busca la interiorización imaginativa del agente por medio de sus propias vivencias y acontecimientos históricos.⁶¹ En concreto, la teoría de la imaginación de Dilthey busca que no se reduzca la imaginación a una función estrictamente sintética o bien, que se reduzca la imaginación a una capacidad para producir y transformar imágenes obtenidas del exterior.

A partir de Kant se ha atribuido a la imaginación la facultad de síntesis trascendental. La imaginación sirve, en este sentido, para sintetizar representaciones, es decir, para dar unidad a la multiplicidad de sensaciones:

Nos veremos obligados a suponer una síntesis trascendental pura de la imaginación, una síntesis que, a su vez, servirá de base a la posibilidad de toda experiencia, ya que ésta, en cuanto tal experiencia, presupone necesariamente la reproducibilidad de los fenómenos. (KrV: A101).

En la deducción subjetiva, Kant caracteriza a la imaginación como una de las tres fuentes subjetivas que hacen posible la experiencia como un producto empírico del entendimiento. Las tres fuentes subjetivas del conocimiento corresponden a los tres modos posibles de síntesis según Kant: a) la “síntesis de aprehensión” que no es más que el modo primario de síntesis dado que ocurre en el nivel de la intuición sensible; b) la “síntesis de la imaginación” o la re-producción de un objeto en su ausencia inmediata y, por último c) la “síntesis de reconocimiento” que, como síntesis conceptual, constituye el modo más elevado de función sintética al involucrar las dos anteriores y,

⁶¹ Para demostrar la diferencia entre ambos tipos de imaginación Dilthey recurre a la utilización de “tipos ideales” tomados de ejemplos históricos concretos, así a la imaginación objetiva corresponde el genio de Shakespeare, mientras que a la imaginación subjetiva la vitalidad de Jean Jacques Rousseau.

sobre todo, porque permite establecer la duración de una representación en base a un sustrato que permanece idéntico en el tiempo. Este modo especial de síntesis se entiende como la *unidad de apercepción trascendental*. La unidad de apercepción se haya en relación directa con la síntesis de la imaginación (KrV: A123) y tiene como resultado el sujeto trascendental kantiano: el “Yo que acompaña todas y cada una de mis representaciones”. En suma, la imaginación tiene para Kant dos propiedades estrictamente epistemológicas. La primera de ellas nos dice que la imaginación es el fundamento de la síntesis de reconocimiento y, por extensión, constituye la condición de posibilidad del conocimiento empírico.⁶² La segunda propiedad señala que la imaginación sirve como elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento, entre intuiciones sensibles y conceptos del entendimiento.⁶³

En *Experiencia y pensamiento* (*Erfahren und Denken*, 1892), Dilthey hace una revisión de la deducción trascendental, criticando principalmente los fundamentos de la lógica trascendental kantiana. Según Dilthey, la lógica trascendental establece a la síntesis como la condición formal que hace posible la experiencia y genera dicotomías que, en primera instancia, parecen irresolubles.⁶⁴ Para evitar tales problemas, Dilthey critica la noción de

⁶² Kant señala a la imaginación como el fundamento de las tres síntesis y señala al respecto: “Esta constituye el fundamento de tres síntesis que necesariamente tienen lugar en todo conocimiento: aprehensión de las representaciones, como modificaciones del psiquismo en la intuición; reproducción de dichas representaciones en la imaginación y reconocimiento de las mismas en el concepto. Tales síntesis suministran una guía para tres fuentes subjetivas de conocimiento, las cuales hacen posible el entendimiento mismo y, a través de él, toda experiencia en cuanto producto empírico del entendimiento” (KrV: A97).

⁶³ Cabe señalar que estas dos propiedades no reducen la concepción Kantiana de la imaginación. Para acotarla mejor habrá que tomar en cuenta la teoría del esquematismo, sus consideraciones sobre la dimensión empírica de la imaginación en la *Antropología en sentido pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), así como el papel que ésta juega en la *Crítica del juicio*. Lo que nos interesa destacar aquí son las premisas que ataca directamente Dilthey para formular su propia teoría de la imaginación.

⁶⁴ *Experiencia y pensamiento* es básicamente una ponencia que presentó Dilthey a la Academia de Ciencias prusianas en 1892 para refutar algunos de los supuestos de la lógica trascendental defendida por Lotze y Sigwart. Ataca principalmente el dualismo kantiano entre sensibilidad y entendimiento, entre materia y forma. Para Kant la forma de la sensibilidad es determinada por la actividad conceptual del entendimiento y, de este modo, la experiencia queda subordinada al entendimiento. En oposición a ello, Dilthey propone una concepción de forma que permite analizar el contenido sensible de la experiencia. A diferencia de Kant, para Dilthey la materia y la forma resultan inseparables, el contenido del

“síntesis” kantiana trasladando el papel de la imaginación como síntesis de representaciones a la imaginación como articuladora de vivencias. La manera para lograrlo es sustituyendo el concepto de “síntesis” por el concepto de “articulación” (*Artikulation*). La razón para utilizar dicho concepto se debe a que una psicología entendida bajo el modelo de la ciencia natural explica el desarrollo psicológico en términos de síntesis -v.gr. la noción de “síntesis creativa” de Wilhem Wundt- y, de este modo, no hace justicia al dinamismo de los procesos psíquicos. Además, el concepto de “articulación” permite insertar los procesos mentales dentro de un plexo vital subrayando el aspecto procesal de la vida. En este sentido, la imaginación no sólo sintetiza representaciones, antes bien articula nexos psíquicos dentro de la estructura de la conciencia, para entonces, dar cuenta de los procesos vitales que la hacen posible.

La articulación no produce saltos proyectivos o sintéticos, pero puede proveer de una gradual explicación creativa de cómo una vivencia (*Elerbnis*) se relaciona para la adquisición de un nexo psíquico del cual ésta es una parte (Makreel, 1992: 201).

Si para Dilthey la imaginación permite articular vivencias, la comprensión de las acciones humanas es posible en tanto se capte –imaginativamente- la relación entre las diversas vivencias y los nexos psíquicos que tienen como producto una acción humana. Así, para comprender una acción es menester articular las vivencias que la hicieron posible por medio de la imaginación. Al respecto, Dilthey afirma que nuestra acción presupone siempre la comprensión de los otros y que ésta comprensión de los otros es posible gracias la capacidad humana de “poder sentir” estados de animo ajenos. Esta capacidad de sentir estados de ánimo ajenos se le denomina *empatía* (*Einfühlen*), la cual permite “elevar la comprensión del tú en el Yo mediante

conocimiento determina su forma: el objeto de conocimiento determina la forma de nuestro modo de aprehension del dicho objeto. Por esta razón, Dilthey en vez de ofrecer una justificación trascendental apuesta por una descripción psicológica que demuestre la condicionalidad histórico-vital de nuestras facultades cognitivas. Así, la lógica “analítica” propuesta por Dilthey –que permite descubrir relaciones genéticas- sirve para evitar la subordinación de la experiencia al pensamiento y, por tanto, desde el punto de vista de la génesis del conocimiento la experiencia es prioritaria al entendimiento.

un revivir”, además de posibilitar la comprensión de lo singular.⁶⁵ A diferencia de Max Weber para quien la empatía sirve casi exclusivamente para comprender el sentido de la acción social, Dilthey destaca tres instantes o modos en que la empatía permite la comprensión de las vivencias propias, las vivencias ajenas y las vivencias históricas. “*Transposición*” (*Hineinversetzen*), “*re-producir*” (*Nachbilden*) y “*re-vivir*” (*Nacherleben*) constituyen estos tres modos o momentos de la empatía.

Cuando el comprender busca la conexión de la vida que se haya implícita en una vivencia, es decir, cuando rastrea la vivencia inscrita en una obra histórica, o bien la vivencia contenida en un estado afectivo en general, se le denomina a tal actividad “transposición” de la vivencia. Esto es posible y demostrable porque las expresiones de las vivencias contienen más sentido y significado del que pudo sospechar la conciencia de su creador. Transitar de la obra –la expresión- a la vivencia que lo contiene –lo expresado- es, en cierto sentido, apropiarla como si fuese nuestra y, por tanto, representa una “transferencia del propio sí mismo a un complejo dado de manifestaciones vitales” (Dilthey en ramos 187). En específico, la “transposición” se refiere a la actitud cognitiva que adopta el lector de un texto histórico o el observador de una obra de arte al “colocarse dentro” del proceso significativo de la obra, particularmente, al adentrarse en las vivencias que la produjeron.⁶⁶ De

⁶⁵ El supuesto en el que se sustenta la ciencia histórica y la filología radica, según nuestro autor, en que es posible mediante la comprensión de lo singular elevarse al nivel de la objetividad. La comprensión de lo singular sólo es posible por medio de la capacidad empática para actualizar vivencias; mientras que la objetividad del saber histórico sólo es posible gracias a la comprensión de lo singular. Así, solo si hay empatía, hay comprensión de lo singular; y sólo si hay comprensión de lo singular, hay conocimiento histórico. Por tanto, la empatía constituye la condición necesaria del saber histórico. Dilthey llega a afirmar que la conciencia histórica se basa en tal supuesto, lo cual permite al hombre moderno “tener dentro de sí todo el pasado de la humanidad” (Dilthey, XII, 21).

⁶⁶ Esta operación del “transponer-se” le ha valido a Dilthey la acusación de psicologismo insoluble (Gadamer, Ricoeur), lo cual no es más que la ilusión del interprete de querer “sumergirse” dentro de la situación psicológica del productor de la obra, para así comprender la obra en base a la apropiación de las vivencias que la produjeron. No obstante, no debe olvidarse que se trata de un imperativo metodológico o bien, -en jerga kantiana- de un “ideal regulativo” de la práctica hermenéutica. Dilthey enfatiza que son las expresiones de las vivencias y no las vivencias por sí mismas lo que se comprende. De modo que, lo que se “transpone” es el complejo de experiencias y determinaciones históricas del interprete a las propiedades dotadoras de sentido de la obra. Esto ha valido

esta operación de “transposición” se origina un segundo momento de la apropiación empática, el “re-vivir” de las vivencias (*Nacherleben*) o “re-producción” (*Nachbilden*) de las mismas, el cual representa “el modo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender” (cita *idem*). Reproducir las vivencias es el modo operante de la comprensión porque en él se da la efectuación de la vida anímica. Se comprende en el momento en que re-producimos una vivencia. Este “volver a vivir” un acontecimiento precedente o un suceso extraño, según Dilthey, permite construir un hilo narrativo en donde contener e individuar las vivencias sean estas propias o ajenas. “La narración de un novelista o de un historiador que persigue el curso histórico produce un re-vivir en nosotros” (187). Cabe destacar, que a Dilthey no le interesa ofrecer una explicación psicológica del acto del “re-vivir”, sino el resultado de tal operación empática. En primer lugar, separa la operación del re-vivir de la “simpatía” que se puede tener hacia un autor o hacia una obra.⁶⁷ Esto es de suma importancia para la comprensión objetiva de los acontecimientos históricos, puesto que no es preciso ser luterano, ni siquiera una persona religiosa, para comprender y revivir las expresiones y vivencias de Lutero. En segundo lugar, con la re-vivencia queda patente la autonomía de la obra con respecto a su autor y con sus posibles interpretes:

Revivir (Nacherleben) es crear en la línea del acontecer. Marchamos así con la historia de la época, con un suceso en un país lejano o con algo que ocurre en el alma de un ser humano cercano a nosotros. Alcanza su culminación allí donde el acontecimiento ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador, y queda luego fijado en una obra permanente para nosotros” (187).

para que algunos interpretes de la obra de Dilthey como Antonio Gómez Ramos vean en la noción diltheyana de “transposición” el concepto gadameriano de “fusión de horizontes”: “La subjetividad del interprete se hace valer cuando los significados dados en su propia conexión vital se disponen como el horizonte de comprensión de los momentos de sentido objetivamente realizados en la obra que se comprende. Y esto acerca mucho a lo que Gadamer ha llamado fusión de horizontes y a la experiencia de la comprensión como una experiencia existencial en la que entra en juego todo el individuo” (Gómez Ramos, 2000: 193).

⁶⁷ Es importante señalar que Dilthey no descarta el papel de la “simpatía” en la comprensión histórica. La simpatía refuerza, según Dilthey, la energía del vivir, potencializa nuestra disposición vital para apropiarnos del objeto y, así, comprenderlo mejor.

Un aspecto relevante del re-vivir es que el poder sentir vivencias pasadas y vivencias ajenas enriquece nuestro propio horizonte vital. A mayor conocimiento histórico, mayor será la intensificación y ampliación de nuestra experiencia vital. Los lugares claves -según Dilthey- donde mejor se condensa el conocimiento histórico son la ciencia histórica, por un lado, y la poesía, por otro; ambos lugares privilegiados de la experiencia hermenéutica. Lo común a ambos tipos de saberes, además de intensificar nuestra capacidad para re-vivir, re-producir y transponer vivencias ajenas, es el poder liberador que nos ofrece su comprensión y la ejercitación de la imaginación en su desarrollo. La comprensión histórica y poética tiene, pues, un sentido liberador de las circunstancias y potencializador de nuestras propias posibilidades:

El hombre interiormente determinado puede vivir en la imaginación muchas otras existencias. Ante él que se encuentra limitado por las circunstancias, se abren bellezas extrañas del mundo en regiones de la vida que jamás puede alcanzar...el hombre, atado y determinado por la realidad de la vida, es transpuesto en libertad, no sólo por el arte –cosa que se ha expresado a menudo-, sino también por la comprensión de lo histórico. (191)

En suma, la comprensión histórica permite la reconciliación con el mundo – reconciliación más en el sentido empleado por Hanna Arendt que por Hegel-, permite la mediación histórica entre el pasado y el presente que lo efectúa, ampliando nuestro campo afectivo, cognitivo y volitivo. El “hombre entero” enriquece su horizonte de racionalidad a través de la intensificación y ejercicio constante de la conciencia histórica.

5. METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU. DE LA PSICOLOGÍA A LA HERMENEUTICA.

Existen dos ejes contradictorios para la comprensión: considerar todo como autoevidente hasta encontrar una contradicción o el sin sentido; o considerar todo construido como algo igualmente importante. Siguiendo este segundo eje, la *comprensión* es un proceso inacabado.

F. D. Schleiermacher.

5.1. La tarea de la psicología analítica y descriptiva.

En su primer periodo intelectual Dilthey busca la fundamentación de las ciencias del espíritu en la psicología, principalmente en un tipo psicología que no proceda del modelo de ciencia propugnado por la ciencia natural. Frente a la “psicología explicativa” que, imitando el procedimiento de la ciencia natural, pretende abarcar la totalidad de los fenómenos psíquicos mediante una conexión causal; Dilthey antepone la “psicología comprensiva” o, como él mismo la denomina *psicología analítica y descriptiva* como el tipo de procedimiento psicológico capaz de utilizar el método del *Verstehen* en favor de la fundamentación de las ciencias humanas. La distinción más general consiste, a saber, en que la «psicología explicativa» se fundamenta en el modelo de la *explicación* (*Erklärer*) de la ciencia natural y la «psicología analítica y descriptiva» en el método de la *comprensión* (*Verstehen*) propio de las ciencias del espíritu.

Desde sus primeros escritos –escritos poéticos-, Dilthey señala la necesidad de una fundamentación psicológica para las ciencias del espíritu. El desarrollo de sus principales ideas psicológicas se concentra en dos obras que pertenecen al mismo periodo -*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (*Ideen ubre eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, 1894) y *Sobre psicología*

comparada. *Contribuciones al estudio de la individualidad* (*Beiträge zum Studium der Individualität*, 1895-96)- en ellas es donde mejor se explica e ilustra la tarea de fundamentación de la psicología descriptiva y analítica.⁶⁸ Si la fundamentación de las ciencias del espíritu se haya en la psicología, se tiene que probar y establecer dos cuestiones previas, a saber, que es necesaria una fundamentación estrictamente psicológica y que dicha psicología abarca los fenómenos psíquicos en su totalidad como parte de una estructura. Dilthey agrupa los modelos psicológicos de dos maneras: la Psicología explicativa como una disciplina que forma parte de las “ciencias explicativas” y la psicología comprensiva como parte de las ciencias descriptivas. La distinción le sirve a Dilthey para demostrar lo perjudicial que es aplicar instrumentos extraídos de la ciencia natural a la psicología y la necesidad de concebir un método descriptivo como el instrumento epistemológico que permite comprender los fenómenos mentales en toda su amplitud.

⁶⁸ En el “Plan de Berlín” escrito en 1893, Dilthey destaca la importancia que tiene la psicología descriptiva como un elemento imprescindible del proyecto de la Crítica de la razón histórica. En el libro 4 de dicho plan, la psicología descriptiva remplace a la epistemología como el fundamento de las ciencias del espíritu debido a que, como han señalado algunos interpretes –Bonno Tapper (1925); Eugenio Pucciarelli (1944); Hajo Hoborn (1950)-, la psicología descriptiva es simultáneamente una antropología. Hay que advertir que desde sus escritos tempranos hasta su periodo final, Dilthey prepara el terreno para sus investigaciones psicológicas y, principalmente, para llevar a cabo una transformación de la psicología que responda a la concepción del hombre como un ser histórico. En su escrito sobre Novalis de 1865, que posteriormente será recopilado en *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905), Dilthey habla de una “psicología real” o “antropología” en oposición a la “psicología formal” que se limita al estudio y promulgación de leyes de los procesos mentales. Para 1887, en *Materiales para una poética* y otros textos afines, la psicología la entiende como una “psicología estructural” de intención contraria a la “psicología atomística” defendida por los asocianistas como Herbart, Spencer y Taine. Ya para el final de su vida, en los bocetos para preparar la *Aufbau*, Dilthey concibe a la psicología como una “psicología de contenido” en oposición a la psicología formal “...esa psicología que yo he designado como “psicología de contenido”, y que también podría llamarse psicología concreta, antropología, y lo que propiamente se conoce como ciencia de la psicología” (*Las categorías de la vida*, VII: 265). En suma, la importancia de la psicología y su relación directa con la antropología y el quehacer poético se consume y aprecia mejor en la *Einteilung* -lugar donde se expresa esta doble función de la psicología proporcionando un “conocimiento analítico” de las características universales del hombre por medio de descripciones empíricas y no por construcciones a priori-. No obstante, dicha importancia se verá disminuida con el descubrimiento de las *Investigaciones Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900) de Edmund Husserl.

En primera instancia, la distinción entre ambos tipos de psicología no se basa en el objeto que trabaja, sino con el modo con que los aprehende. Desde el punto de vista metodológico, ambas disciplinas se articulan mediante hipótesis, pero el sentido de “hipótesis” así como su uso es distinto en cada una de ellas. Las hipótesis en la psicología explicativa son similares a la noción de hipótesis que aplican las ciencias naturales, son mecanismos necesarios para establecer conexiones entre fenómenos. Las hipótesis en la psicología descriptiva, por el contrario, sirven de recurso estrictamente heurístico, son herramientas que guían la investigación y posibilitan la comprensión. De modo que no es el uso de hipótesis lo que distingue la psicología explicativa de la descriptiva, sino la postulación de los elementos que la componen y en el modo de aproximarse a ellos. Si la ciencia natural se construye a partir de fenómenos provenientes del exterior, las ciencias del espíritu se construyen a través de lo dado internamente, por las vivencias -o “conexión viva”- que la componen.

La naturaleza la «explicamos», la vida anímica la «comprendemos» (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, VI: 197).

La vida anímica no se «explica», antes bien, se comprende porque sus partes – procesos de causalidad, enlaces de funciones- forman parte de un todo, de una estructura. Este proceso de aprehensión de la vida anímica se distingue por ser un proceso comprensivo circular que va del todo hacia la partes y de las partes hacia el todo.

Por otra parte, el concepto medular que permite articular la teoría psicológica diltheyana es el de “conexión de vida” (*Zusammenhang des Lebens*). La “conexión vivida” –nombre que designa y anticipa a la «vivencia» en las *Ideas*- le sirve a nuestro autor para ejemplificar lo primariamente dado a la conciencia. La ciencia natural establece dicha conexión con la formación de un cúmulo de hipótesis que la explican. A este respecto, Dilthey señala que la psicología no responde al modelo de ciencia natural debido a que la conexión de lo dado se da de un modo *originario* y constante en el vivir. El “vivir” (*Erleben*) solo es posible mediante tal conexión: “la vida se nos da únicamente

como conexión” (*idem*). Por tanto, la psicología no requiere de hipótesis para demostrar como ocurre dicha conexión, la conexión se encuentra presente en cada actividad del sujeto histórico, esta implícita como condición de posibilidad del vivir. Si la conexión de la conciencia con la vida es algo dado, si es el sustrato en la cual están contenidas todas las actividades psíquicas, entonces no se requiere inferirla de ningún elemento externo –como puede ser una hipótesis- sino tan solo de describirla y analizarla tal y como se presenta a la conciencia. Según Dilthey, las hipótesis en psicología son sólo recursos heurísticos que sirven para describir e interpretar de manera más osada los procesos psíquicos. En la investigación psicológica, el formular leyes generales a partir de hipótesis carece de toda justificación, por ende, las hipótesis son un medio y no el fin que persigue la psicología si es que quiere constituirse como una ciencia rigurosa.⁶⁹

Dilthey considera toda la psicología, basada sobre la relación entre cuerpo y mente, como hipotética. Y dada la poca certeza del carácter de esas hipótesis, la psicología no puede servir como fundamento para las *Geisteswissenschaften*. En este lugar Dilthey introduce su psicología descriptiva, la cual comienza con lo que es dado en la conciencia como realidad inmediata, con la conexión psíquica estructural *-psychic Strukturzusammenhang-* (Tapper, 1925: 343-44).

Queda establecido que la psicología explicativa carece de toda rigurosidad al tratar a los fenómenos psíquicos como si fuesen exclusivamente fenómenos naturales. Dilthey considera que el método descriptivo y analítico puede fundamentar la comprensión de la vida anímica sin apelar a un cúmulo de hipótesis como lo hace la ciencia natural. Si las ciencias del espíritu requieren

⁶⁹ En la psicología empírica, las hipótesis son la condición necesaria para explicar un determinado fenómeno, entre hipótesis y leyes existe una conexión directa (hipótesis-leyes). No obstante, en la psicología comprensiva no ocurre así, “la hipótesis no constituye su base imprescindible” (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, VI: 197). En este tipo de psicología las hipótesis, en tanto guían la investigación científica, permiten mediar la “conexión de vida” con la vivencia que se encuentra inmersa en ella (conexión de vida-hipótesis-vivencia). Su relación con las hipótesis es secundaria y esta en función con la estructura de la conciencia.

de una fundamentación psicológica, esta no la proporciona algún tipo de psicología explicativa, sino una psicología que sea capaz de dar cuenta de la vida como proceso y sustrato, en suma, de una psicología vitalista.⁷⁰

La necesidad de encontrar un fundamento seguro y firme para las ciencias del espíritu es importante no sólo para el filósofo de las ciencias humanas sino para todo aquél que busca una comprensión de lo humano: “las ciencias del espíritu buscan un fundamento firme, universalmente válido para los conceptos y proposiciones con que se ven forzadas a operar (*ídem*, 199)”. Si Dilthey le asigna a la psicología descriptiva y analítica la tarea de ofrecer el fundamento “firme y universalmente válido” a las ciencias del espíritu se debe a que, según él, los términos psicológicos son la base de cualquier ciencia del espíritu. Para demostrarlo, Dilthey establece –de manera trascendental- que no es posible una ciencia del espíritu sin presupuestos psicológicos; pero los términos psicológicos no pueden elucidarse y reducirse a nociones provenientes de la ciencia natural. De tal suerte que existen dos razones suficientes del por qué es necesaria una fundamentación estrictamente psicológica de las ciencias del espíritu. La razón primera de la fundamentación obedece a la *práctica concreta* del investigador de las ciencias del espíritu. Los conceptos de las ciencias del espíritu reclaman un análisis psicológico, en sentido estricto, un análisis “compresivo”. Este análisis de tintes psicologistas nos dice que para comprender cualquier objeto histórico –entendiendo por objeto histórico a toda creación humana- es menester comprender la actividad psíquica que lo produjo.⁷¹

⁷⁰ Arthur Liebert ha visto en Dilthey y Nietzsche los precursores de la psicología vitalista: “Dilthey y Nietzsche destacan por la fundación de la filosofía de la vida y además por la creación de la nueva “psicología de la vida”...Esta tiene la peculiaridad de consistir en el hecho de que esta se rehúsa a considerar a la mente como un compuesto de “elementos” o para explicar estos procesos por causas o asociaciones...” (Liebert, 1935: 40).

⁷¹ Esta consideración ha valido a Dilthey la acusación de “psicologismo”. En su argumentación utiliza varios ejemplos de la práctica concreta del investigador de las ciencias del espíritu. Considérese el caso de un historiador de la literatura. Un historiador de tal disciplina “no comprenderá la vida de ningún poeta si no conoce los procesos de la imaginación” (*Ideas relativas a una psicología descriptiva y analítica*, VI:200). De ahí la importancia que tiene para Dilthey el análisis sistemático de la vivencia poética y de los procesos psicológicos que conducen a la producción de formas simbólicas de expresión poética. El

La segunda razón de fundamentación radica en que la psicología provee de *unidad* a las ciencias del espíritu. Lo que las matemáticas son a las ciencias naturales, la psicología comprensiva lo es a las ciencias del espíritu. La psicología se encarga de analizar los procesos mediante el cual surge el mundo del espíritu. Por ello, Dilthey define a la psicología como “el sistema de conexiones psíquicas en las que se fundan las relaciones de las ciencias del espíritu” (*ídem*, 200).

Agregué que para demostrar la evidencia y validez universal de las proposiciones de la psicología descriptiva, se tiene que probar la complementación o dependencia entre psicología y epistemología. “La epistemología es psicología en movimiento” (*ídem*, 204) afirma Dilthey. La epistemología no puede escapar al uso de términos psicológicos y, así como la epistemología recoge proposiciones válidas y universales de otras ciencias, de manera análoga, puede recoger de la psicología descriptiva proposiciones con propiedades similares. Si la «conexión psíquica» constituye el fondo del proceso cognoscitivo, este proceso ha de ser estudiado en su inmediatez y relación directa con la vida. La vivencia de la conexión psíquica deviene, pues, en la base de la captación de cualquier objeto histórico o hecho espiritual. Captar un objeto histórico es al mismo tiempo captar la conexión psíquica que los posibilita.⁷²

El término “conexión estructural” (*Strukturzusammenhang*) es de importancia central en la metodología de Dilthey. La

texto donde mejor se aprecia esta legítima preocupación por parte de Dilthey es en *La imaginación del poeta* (*Die Einbildungskraft des Dichters: Bausteine für eine Poetik*, 1887).

⁷² La principal crítica de Dilthey a Kant y, por extensión, a todo el programa neo-Kantiano radica en que ambos separan de manera radical epistemología y psicología. Esto genera que la distinción de las facultades humanas en Kant “desgarre una conexión viva”, pues no da cuenta de la conexión directa entre categoría y vida. Como bien apunta Dilthey —crítica que ya se hallaba en Herder—, Kant deduce las “categorías formales” de la lógica y no del lenguaje *cfr.* (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, VI: 202). Dilthey, por su parte, infiere que las “categorías reales” y la “Vida” (*Das Leben*) no puede manifestarse sin la mediación del lenguaje. Por otro lado, Dilthey establece que materia y forma no son separables como pensaba Kant. La forma depende de lo que permita la materia o, mejor dicho, son procesos psicológicamente simultáneos: la materia del conocimiento es irreductible, de ella procede la forma del conocimiento. *Cfr. Experiencia y pensamiento y especialmente Mas allá de Kant* (*Über Kant*, 1896).

comprensión de la “conexión estructural” de un individuo y la vida social es el objeto de todo el pensamiento” (Tapper, 1925: 341).

De modo que puede construirse una epistemología sin una psicología completa, pero no puede haber una psicología sin fundamentación epistemológica. En este sentido es que Dilthey considera que sólo la psicología descriptiva y analítica -en oposición a la psicología explicativa- puede fundamentar a las ciencias del espíritu. La “psicología descriptiva y analítica”, como su nombre lo indica, describe y analiza la conexión que se nos da de modo originario en la vida misma, en particular describe la conexión entre las partes y el todo de la vida psíquica desarrollada en el hombre concreto. A diferencia de la psicología explicativa, la psicología descriptiva y analítica tiene la propiedad de ser analizada y verificada por cualquier sujeto mediante la percepción interna. Pero una de las exigencias que ha de satisfacer consiste en que elucide la comprensión del hombre concreto sostenido por “los grandes escritores” de la literatura reflexiva –poetas e historiadores-. Si una psicología aclara como son posibles las vivencias poéticas o las vivencias religiosas sin apelar a nociones causales, entonces dicha psicología puede servir de fundamento para las ciencias del espíritu.⁷³

⁷³ Aquí encontramos un punto de intersección entre los dos periodos del pensamiento de Dilthey. En el primer periodo, Dilthey encuentra en la vivencia poética el lugar en donde mejor se capta la vida por sí misma. El material historiográfico para ilustrar y comprender tales vivencias se localiza en la poesía del romanticismo alemán –Lessing, Goethe, Novalis, Jean Paul, Hölderlin- *cfr. Vida y poesía (Das Erlebnis und die Dichtung, 1905)*. En su segunda fase, dado que establece a la hermenéutica como el recurso fundamental para comprender al hombre y por la cual es posible su autognosis, establece como el modo más íntimo y accesible del comprender a la autobiografía: “la autobiografía es la forma más suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida” (*Esbozos para una crítica de la razón histórica*, XII: 137). En esta fase, la narración sobre la propia vida es el principal referente con el que se dispone para que “la vida se capte a sí misma”; el material historiográfico que utiliza Dilthey para ejemplificar lo anterior son las confesiones de San Agustín y J. J. Rousseau, así como la autobiografía de W. Goethe. Lo común a ambos periodos está en que Dilthey refuerza sus argumentos teóricos con premisas históricas obtenidas mediante la aplicación y uso de textos históricos específicos, es decir, Dilthey nunca abandona el modo de argumentación histórica

En suma, la psicología explicativa posee al menos dos características básicas que la distinguen de la psicología descriptiva:

- a) De un número limitado de elementos explicativos deduce y explica la totalidad de la vida psíquica.
- b) El enlace entre funciones y actividades psíquicas lo establece mediante hipótesis acumulativas.

Estas dos características contradicen los intereses del método descriptivo y analítico. La psicología comprensiva considera los fenómenos psíquicos como procesos, busca su descripción y análisis para elevarse al nivel de la comprensión. En síntesis, podemos señalar dos propiedades básicas de la psicología descriptiva que se interrelacionan entre sí:

- a) Su procedimiento es analítico. El punto de partida es la totalidad de la vida anímica y no la construcción a partir de primeros elementos –axiomas–.
- b) Su objeto es el hombre entero -sujeto histórico- y la vida psíquica entendida como estructura.

En el primer caso se trata de realizar el “análisis” de las conexiones de la vida psíquica. Tal conexión, al suponerse bajo una estructura, establece el “entrelazamiento” entre partes. El análisis permite “aislar” nunca descomponer las partes de la vida psíquica para su estudio. La segunda propiedad nos dice que la unidad de la vida es posible mediante la identidad del yo (*Selbigkeit*), es decir, que la vida se comprende a partir de las vivencias particulares de cada individuo. La vivencia en su especificidad conjunta todos los procesos y componentes de la vida anímica. La experimentación de tales vivencias determina el modo de comprensión tanto de nosotros mismos como de los demás. Dicho sea de paso, como a la psicología descriptiva no le interesan las partes por sí solas, primero tiene que buscar aquella “ley estructural” que le permita articular el plano afectivo, volitivo y representativo como las partes integrantes del todo de la vida psíquica. Por tal razón, Dilthey señala que la vida psíquica posee una *estructura*, un *desarrollo* y

una *conexión con la vida* –las tres leyes fundamentales de la vida psíquica según nuestro autor- que condiciona el carácter teleológico de la conciencia. Para que la vida psíquica se conciba como proceso es necesario que ésta se adecue a un fin -lo volitivo- y a una conexión de valor que la haga significativa –lo afectivo-:

Si no existiera en la estructura psíquica ni en las fuerzas que la impulsan una adecuación a fin y una conexión de valor que la empujan hacia delante con una tendencia determinada, el curso de la vida no representaría un desarrollo (*Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, VI: 226).

Ahora bien, si Dilthey establece que la psicología ha de basarse en el “método original” de la *Verstehen*, se debe que es sólo mediante este procedimiento que puede aprehenderse el hombre entero y la vida como estructura. Desde el punto de vista psicológico, la explicación se remite exclusivamente a procesos del entendimiento; la comprensión requiere de la interacción entre los procesos intelectuales, volitivos y afectivos. La psicología descriptiva y analítica es posible como ciencia gracias a la aplicación del *método de la comprensión*. Si las ciencias del espíritu se distinguen epistemológicamente de las ciencias de la naturaleza por fundamentarse en la comprensión, entonces la “psicología comprensiva” bien puede servir como la ciencia nuclear de dicho grupo de ciencias. No obstante, Dilthey en sus últimos escritos localiza la fundamentación de las ciencias del espíritu en una forma peculiar de método comprensivo; la psicología comprensiva constituye tan sólo una parte de un proyecto de fundamentación mucho más amplio, el método hermenéutico.

5.2. La hermenéutica como el método de las ciencias del espíritu.

De los muchos intereses y propósitos filosóficos que tiene Dilthey se encuentra uno que se haya implícito a lo largo de toda su obra: demostrar la

importancia y validez universal del conocimiento de lo individual. Este problema de sepa kantiana que repercute en toda la filosofía clásica alemana, representa el gran problema de la constitución de la ciencia histórica y, en general, de cualquier disciplina humana que pretende establecerse como ciencia. El presupuesto en el que se basan tales disciplinas no es sólo el considerar como posible una ciencia de lo particular, sino en que se puede dar un tránsito que va de la comprensión de lo singular a la validez universal del conocimiento científico. En un texto de su periodo intermedio -*El surgimiento de la Hermenéutica (Die Entstehung der Hermeneutik, 1896-1897)*-, Dilthey se pregunta cómo es posible el conocimiento “científico” de las personas individuales y de los objetos surgidos de la interacción entre ellos. El ejemplo del que se sirve nuestro autor para ejemplificarlo es la comprensión de la acción humana. Nuestra acción presupone la comprensión de los otros y esta comprensión es posible gracias a la capacidad humana de poder sentir estados de ánimo ajenos. Esta capacidad para «reproducir» (*NachBildung*) una vida psíquica extraña y que, por lo mismo, constituye la condición necesaria para la comprensión de lo singular, Dilthey la denomina «empatía». La empatía es así, aquello que hace posible la comprensión de lo singular. Tal comprensión es lo que posibilita la objetividad del conocimiento histórico y del conocimiento de los otros.⁷⁴ En clara analogía, sí Kant en la *KrV* tiene que demostrar la validez objetiva de las categorías para la aprehensión de cualquier objeto en la experiencia; Dilthey, a lo largo de su obra, tiene que demostrar la universalidad y objetividad del comprender para así trazar los límites de la experiencia histórica.

Según Dilthey, la “ventaja” de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias de la naturaleza radica en que el objeto de las primeras no es un fenómeno ofrecido a los sentidos y transcrito a la conciencia, sino que es él mismo una “realidad interna inmediata” o, mejor dicho, es vivencia. En los escritos psicológicos queda patente que el objeto de las ciencias del espíritu

⁷⁴ Como puede apreciarse el problema de la aplicación de la *Verstehen* le viene a Dilthey por su preocupación por el problema de la intersubjetividad. Para Dilthey hacer explícito cómo se da la comprensión de la acción intersubjetiva elucida la posibilidad del conocimiento objetivo de lo singular. Esta consideración nos permite entender a las ciencias del espíritu como ciencias de la intersubjetividad.

son manifestaciones que acaecen en la experiencia interna (*inner Erfahrung*). La «experiencia interna» no significa, en primer lugar, lo que se opone a la «experiencia externa» –por el contrario, la segunda es derivación de la primera-, sino que ésta constituye la forma primaria de darse la realidad cuando se considera bajo las dimensiones afectiva, volitiva y cognitiva. Esta propiedad de la experiencia interna que, adquiere su máxima expresión conceptual en el término «vivencia», nos dice que para comprender una vivencia propia o una vivencia ajena se requiere la re-producción de aquellas manifestaciones psíquicas que la produjeron. Este proceso de reproducción de lo que afecta del exterior –sensiblemente- y la apropiación de las manifestaciones que lo produjeron es lo que Dilthey entiende por «comprensión».

“El proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: *comprender*” (*El surgimiento de la hermenéutica*, VII: 322).

Para elucidar la noción “comprender” es necesario precisar que aquello que se comprende e interpreta son las manifestaciones exteriores de una vivencia. Dilthey denomina a estas manifestaciones exteriores de la vivencia «expresión» (*Ausdruck*). Si la re-producción -o transposición del tú al yo- se da mediante la expresión, entonces lo que podemos conocer del tú o, al menos a lo que tenemos acceso, es a las expresiones de sus vivencias nunca a las intenciones que las hicieron posibles.⁷⁵ Tales manifestaciones exteriores

⁷⁵ El concepto de “expresión” (*Ausdruck*) es de suma importancia para la fundamentación diltheyana, pues gracias a la utilización de este concepto Dilthey puede dar el tránsito hacia una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. La inserción del concepto de “expresión” originó el giro hermenéutico en la obra diltheyana. La psicología descriptiva – como su nombre lo indica- le sirvió a nuestro autor para describir la estructura de la conciencia sin utilizar presupuestos de la ciencia natural; no obstante, su alcance es limitado al sólo dar cuenta de las vivencias presentes que acaecen a la conciencia. La psicología descriptiva -si bien constituye un método riguroso- no logrará abarcar la totalidad de los fenómenos psíquicos y, por tanto, no satisface las exigencias de fundamentación. Así, lo que se describe y, por tanto, se interpreta no son las vivencias como tal sino las expresiones de las mismas. La mera descripción se torna insuficiente para dar cuenta de aquellos fenómenos de extrañeza y lejanía tales como un texto histórico o una acción humana, se requiere, pues, de la interpretación y comprensión de las expresiones en las que se transportan las vivencias. Por tanto, a la vivencia en sí, no es posible acceder. Esto tuvo

pueden ser expresiones lingüísticas o no lingüísticas, van desde el balbuceo de un niño hasta la *Crítica de la razón pura*; sin embargo, la condición para que ambos tipos de expresiones puedan interpretarse y descifrarse es que puedan entenderse o asemejarse a la forma de un texto, esto es, mediante la concatenación de signos que funcionan como un plexo de sentido y significado.

(cita gadamer dilthey comprensión)

Al igual que Schleiermacher, Dilthey entiende por hermenéutica a la disciplina encargada de trazar los límites de la interpretación textual y, con ello, de precisar las condiciones de posibilidad de la comprensión. La comprensión permite conocer lo interior a través de sus manifestaciones exteriores. De modo que, la comprensión se entiende así, como un proceso por el cual mediante *signos* manifestados exteriormente conocemos la vida psíquica ajena y la vida interna:

No tiene sentido intentar ningún tipo de introspección directa hacia el propio interior para hacer directamente la experiencia de la propia individualidad, sino que uno sólo puede comprenderse a sí mismo desde fuera, dando un rodeo por el mundo exterior, que se presenta como *signos* (Gómez Ramos, 2000: 28).

De manera general podemos decir que se interpreta todo aquello que requiere de comprensión, particularmente la comprensión de textos que ofrecen dificultades al lector. Por eso, como bien apunta Dilthey, la expresión “comprensión de la naturaleza” es radicalmente una expresión metafórica que carece de rigurosidad filosófica, la naturaleza no puede comprenderse.⁷⁶ Al contrario, en el espíritu -a pesar de ser lo más inmediato- su conocimiento es

claras repercusiones para la hermenéutica pos-diltheyana: no se pueden conocer las intenciones de un autor -escritor o una acción-, sino únicamente las expresiones que manifiestan tales intenciones, esto es, su obra.

⁷⁶ Este señalamiento de Dilthey recuerda lo que decía Hegel con respecto a la naturaleza en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Para Hegel, la naturaleza representa el espíritu “fuera de sí”, lo cual significa que la naturaleza no puede comprenderse a sí misma, antes bien requiere de explicaciones que no provienen directamente de ella.

lo más alejado, es lo que mas requiere de comprensión y, por tanto, de interpretación. En este sentido es que Dilthey establece que la universalidad del comprender radica en que todo lo hecho por el hombre puede ser interpretado como signo. El signo (*Zeichen*), en tanto expresión de vida conciente es, *sensu stricto*, lo único que puede someterse a interpretación y al método de la *Verstehen* ⁷⁷. No obstante, el proceso de comprensión no es un proceso homogéneo y unitario en todos los casos, antes bien, posee un aspecto cualitativo: la comprensión se establece mediante grados y tales grados de comprensión los condiciona un aspecto práctico, el interés (*Interesse*). Señala Dilthey: “Si el interés es limitado, también lo será la comprensión” (*El surgimiento de la hermenéutica*, VII: 31 ramos). El interés permite “enfocar” un aspecto de la realidad, haciéndola significativa y poniendo en movimiento y de manera conjunta el plano afectivo, volitivo y cognitivo del sujeto que comprende. Este uso del término «interés» demuestra la preocupación y el origen práctico de la hermenéutica diltheyana y, en general de la hermenéutica moderna.⁷⁸ Así, lo que destaca Dilthey es que

⁷⁷ Dilthey reconoce que la *Verstehen* es el fundamento de las ciencias del espíritu debido a su carácter universal, pero esta universalidad deviene posible por la peculiaridad semántica y pragmática del signo: “A diferencia de otras orientaciones hermenéuticas posteriores, más desatentas hacia la semiótica, en Dilthey esta universalidad es de carácter sónico: todo lo que hacen los hombres puede ser interpretado como signo...; y solo los signos, y nada más, pueden ser comprensibles y sometidos al comprender” (Ramos, 2000: 29). La relación de la hermenéutica diltheyana con la semiótica y, en particular, con el pragmatismo norteamericano –Pierce, James, Dewey– ha sido destacado recientemente por Matthias Jung en *Dilthey zur Einführung*, 1996. Por otro lado, cabe agregar que hubo una relación directa entre Dilthey y William James, este último lo conoció en el año de 1867 en la casa del historiador del arte Hermann Grimm en Berlín. Según lo atestigua la correspondencia entre Dilthey y su amigo el conde Yorck, Dilthey tuvo en alta estima a la persona y obra de James considerándolo como “el genio psicológico”; además considerese que a partir de 1896 Dilthey y James mantendrían comunicación epistolar. (*Dilthey-Yorck, Briefwechsel*: 210). Sobre la recepción de la obra de Dilthey en Norteamérica, y en especial su relación con el pragmatismo *cfr.* (Holbom, 1950: 96-97).

⁷⁸ Desde sus orígenes griegos y medievales, la hermenéutica se vinculó con el problema práctico de la correcta comprensión. Su surgimiento estuvo determinado y encaminado con el propósito práctico de facilitar la comprensión e interpretación de textos escritos. Con la hermenéutica moderna, sobretudo a partir de las reflexiones críticas de Schleiermacher, el vínculo entre teoría y práctica se acentuó mayormente; la hermenéutica entendida como teoría de la interpretación esta siempre referida al problema de la *praxis*. Gadamer elucida lo anterior al decir que: “La hermenéutica...como teoría de la interpretación, no es simplemente una teoría. Muy claramente, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, la hermenéutica ha planteado siempre la exigencia de que su reflexión acerca de las

dicho interés puede llegar a convertirse en un “proceso técnico” (*Kunstmäßige*) que puede alcanzar grado de objetividad y, así, alcanzar estatuto de cientificidad. Este proceso técnico recibe el nombre de «interpretación» (*Auslegung*) y se caracteriza por ser “el comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero” (Dilthey en Ramos 31). Para Dilthey, el concepto de interpretación elucida el concepto de comprensión y permite establecer la preeminencia del lenguaje en todas las empresas humanas. De esta manera se establece un vínculo indisoluble entre lenguaje e interpretación. Solo hay interpretación ahí donde hay un lenguaje equivoco que lo requiera; específicamente en un lenguaje articulado y formalmente estructurado, o bien, ahí donde haya signos que puedan manifestarse y comprenderse como una expresión lingüística o como parte de una construcción textual. Por lo anterior, el imperativo metodológico que extraemos de la hermenéutica diltheyana nos dice que si quieres comprender algo –un signo, una acción, un texto- es menester que lo comprendido se estructure lingüísticamente o que, al menos, se articule *como si* fuese un signo lingüístico. Esta dimensión lingüística de la práctica hermenéutica será destacada por la gran mayoría de las demás propuestas hermenéuticas posteriores a la diltheyana. “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, dirá Gadamer sesenta años más tarde en *Verdad y Método (Wahrheit und Methode, 1960)*. El lenguaje deviene, entonces, en la propiedad más fundamental que posee el sujeto histórico, pues no sólo posibilita la comprensión, sino que condiciona el lugar que éste ocupa en el mundo. Al respecto señala Dilthey que “sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano

posibilidades, reglas y medios de la interpretación sirva y promueva de manera inmediata la *praxis* (Gadamer, *leyva*, 1978:63-64) Este señalamiento ilustra cómo la hermenéutica no estuvo exenta de la premisa fundamental en la que se sustenta toda la filosofía clásica alemana: la prioridad de la razón práctica sobre la razón teórica. Incluso, este aspecto práctico de la hermenéutica permitió que, posteriormente, la hermenéutica adquiriera un estatuto *crítico* – como elemento desmitificador o “ejercicio de la sospecha” utilizando una expresión de Paul Ricoeur-, así “la hermenéutica se vinculará en forma indisoluble con la filosofía práctica para, desde ahí, oponer un dique a la autocomprensión técnica que la práctica y el concepto modernos de la ciencia parecen haber traído consigo. La filosofía práctica, con la que la hermenéutica se entrelaza originariamente, no tiene que ver tanto con las actividades propias del hombre para el mantenimiento y reproducción de su vida material como, más bien, con aquello que le corresponde al hombre en su calidad de ciudadano” (Leyva Martínez, 2000: 150).

una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible” (*ídem*). Es por esta razón que Dilthey entiende a la hermenéutica en su sentido tradicional, como el arte de la comprensión o de la “interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en la escritura” (*ídem*) y en su acepción moderna, esto es, como el fundamento ontológico y epistemológico de las ciencias humanas. Si la hermenéutica sirve de fundamento a las ciencias del espíritu se debe a la posibilidad de interpretaciones objetivas o cánones de interpretación comunes que permiten conocer, aunque sea limitadamente, la intención del autor. Dilthey señala que si bien las intenciones y autoconcepciones de un autor –poeta, filósofo, pintor– pueden ser erróneas, su obra o expresiones no lo son. La obra, al salir del autor y manifestar exteriormente su vida anímica mediante signos, se convierte en una expresión pública y, por tanto, susceptible de una interpretación objetiva. Incluso, esto explica que un autor no asimile y no pueda concebir los alcances que llegue a tener su obra, y que él mismo no pueda llegar a comprender su obra del todo. De ahí que la intención de la hermenéutica sea, según nuestro autor, “comprender a un autor mejor de lo que el pudo haberse comprendido” (cita) La recepción y crítica de la obra determinará en gran parte sus alcances y limitaciones.⁷⁹

Por otra parte, Dilthey es de los primeros que logró conceptualizar con precisión la herencia romántica de la hermenéutica, demarcando el vínculo que tiene ésta con la filología. Reconoce que su noción de «interpretación» la retoma del tratamiento crítico realizado por la filología romántica, en especial, por las consideraciones filológicas de Wolf (1759-1824), Ast (1776-1841), Schleiermacher (1768-1834), y Shlegel (1772-1829).⁸⁰

⁷⁹ Ramos rastrea esta consideración en Fichte y Kant y toma énfasis en Schleiermacher. Por otro lado, la contrastación textual es importante para Dilthey, en nuestra opinión, la hermenéutica diltheyana destaca más el aspecto comprensivo del lector y, por ende, del texto mismo que de la posibilidad de rastrear las verdaderas y originales intenciones del autor. Lo que nunca aclara nuestro pensador es quien comparte una interpretación acertada, si una comunidad de intérpretes o los sujetos en particular.

⁸⁰ Al igual que Vico, Dilthey encuentra en la filología el recurso necesario para la comprensión histórica. La filología, en tanto instrumento que sirve para elucidar la génesis y el sentido de un texto antiguo, provee de herramientas suficientes para facilitar la comprensión de textos que se tornan difíciles al lector debido a su lejanía lingüística y temporal. A mayor distancia temporal exista, mayor será la exigencia de interpretación y, por

.De modo que, la historia como las ciencias humanas, requieren echar mano de las herramientas proporcionadas por la filología para facilitar y mejorar la comprensión de sus expresiones vitales. El arte de la interpretación del filólogo radica, entonces, no sólo en la transmisión oral o en sus interpretaciones textuales, sino en las reglas que utilizó para llevar exitosa su interpretación. Siguiendo a Aristóteles, Dilthey señala que todo arte procede según reglas y sirve para resolver problemas teórico-prácticos; en este caso, la interpretación de textos es arte si facilita su comprensión. De la disputa de cuáles son las mejores reglas para la interpretación textual y de las orientaciones metodológicas de ésta, surgió la Hermenéutica como ciencia. Así, la hermenéutica pretende fundamentar las reglas de la interpretación y la “buena comprensión”. La ciencia hermenéutica, en tanto “*disciplina* de la interpretación de testimonios escritos” (*idem*, 33) consiste -en palabras de Dilthey- en una «teoría de la técnica del comprender» o «preceptiva», en suma, en una *Kunstlehre*.⁸¹ En este sentido consideramos que, para Dilthey, la hermenéutica posee dos aspectos fundamentales que se complementan entre sí:

a) como la disciplina filosófico-filológica que establece las condiciones de posibilidad de la comprensión.

b) como una ciencia universal capaz de fundamentar al todo el complejo de las ciencias del espíritu.

tanto, aumentan las necesidades de la comprensión. Es por ello, que la filología romántica - de la cual Dilthey se siente heredero- restablece la necesidad de encontrar una mejor relación con el pasado -con la tradición- y, así, situar los textos en sus contextos específicos y bajo plexos de significado articulados por la tradición. Sobre la relación entre la filología romántica y la hermenéutica diltheyana *cfr.* “*El romanticismo y la formación del canon de las ciencias del espíritu*” en (Ferraris, 2002: 95-117).

⁸¹ *Kunstlehre* es una palabra ya en desuso en alemán. Como señala Gadamer, se utilizó alrededor del siglo XVIII para referirse a lo que hoy entendemos por hermenéutica y la colocaba frente a otras artes como la retórica, la gramática o la dialéctica. «*Kunstlehre*» suele traducirse por “doctrina de la técnica” o “preceptiva” en sentido de “conjunto de reglas”, pues el prefijo *Kunst* se remite al “arte” o a la “técnica” que va desde un saber artesanal hasta las llamadas *bellas artes*. En este sentido, *Kunst* está más cercano a la *techné* griega o al *ars* latina que ha lo que se entiende hoy por arte. Eugenio Imaz lo traduce por «técnica», Gómez Ramos por «disciplina».

Del primer aspecto se establece al método de la *Verstehen* como el método universal y objetivo propio para las ciencias del espíritu. El segundo aspecto supone que es posible una interpretación universalmente válida, mediante el análisis hecho por la *Verstehen*. Así, del análisis de la vivencia y el análisis del comprender deviene posible el conocimiento de lo singular y, por tanto, la objetividad de las ciencias del espíritu. “Ambos le dan conjuntamente a las ciencias del espíritu la prueba de posibilidad y límites de un conocimiento de validez universal” (*idem*).

De la relación simétrica entre vivencia y comprensión, mediada por la expresión, surge el fundamento crítico —en sentido kantiano— de las ciencias del espíritu. Los límites de la experiencia histórica radican en los alcances que tiene la hermenéutica entendida como el arte del comprender. Las ciencias del espíritu se hayan condicionas hermenéuticamente debido al modo en que nos son dados originariamente los hechos psíquicos. La estructura psíquica del sujeto histórico demanda la aplicación de la *Verstehen* y, así, requiere de una ciencia hermenéutica que de cuenta de ella. En el análisis del comprender está el campo firme, asegura Dilthey, del establecimiento de reglas para la correcta interpretación.

5.3. Acotaciones hermenéuticas: límites y alcances del comprender.

Una vez establecida la comprensión y la interpretación como el método fundamental de las ciencias del espíritu, Dilthey pasa a reconocer la importancia que tiene el problema de la intersubjetividad para el conocimiento histórico. El lugar donde se condensa dicha problemática es en una conferencia pronunciada en una sesión plenaria de la Academia prusiana de Ciencias, el 20 de enero de 1910: *La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales (Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*, 1927). En este texto se establece que la posibilidad de la comprensión de los otros se haya en la interacción de las formas elementales del comprender y las

manifestaciones vitales que en él se expresan. Otro aspecto sobresaliente en dicho texto es que la comprensión de sí mismo –la autocomprensión– demuestra la necesidad de incluir a los otros, no sólo como una parte de la constitución ontológica de la autoconciencia (Hegel), sino como la condición de posibilidad de una construcción narrativa en la cual se articula y estructura la identidad del Yo.

Para aclarar cómo es posible la acción intersubjetiva es menester precisar las condiciones trascendentales de los objetos y el material con el que se constituyen las ciencias del espíritu. Si los objetos de las ciencias del espíritu son realidades intersubjetivas, los materiales con lo que estos objetos se articulan y expresan tienen su anclaje en la vida misma. Dilthey considera que el material que emplean las ciencias del espíritu son «manifestaciones vitales» (*Lebensäußerungen*). Se entiende por manifestación vital “no sólo a las expresiones que mientan o significan algo, sino aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros” (*La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, VII: 155). Este uso del término “manifestación” es consecuencia de la aplicación y ampliación del principio viquiano del *verum-factum*: Si la manifestación vital es todo aquello que es comprensible, entonces el hombre sólo puede conocer aquello que él mismo comprende y, por tanto, sólo puede comprender aquello que él mismo produce. Según Dilthey, el comprender se maneja en varios niveles dependiendo del tipo de manifestación vital que ahí se exprese. En consecuencia, existen tres tipos diferentes de manifestación vital con sus respectivos modos de comprensión:

a) *Como lenguaje* (razón teórica). Este tipo de manifestación vital es el modo primario con el que se establece la conexión de la vida. En este nivel, la comprensión sirve como mera operación lógica, es decir, únicamente establece el valor de verdad de sus elementos constitutivos tales como juicios, conceptos o proposiciones (*Satz*). Su forma universal determina y justifica la validez de tales elementos independientemente del tiempo o la persona que lo profiera. No obstante, gracias a que no existe una identidad indisoluble entre aquel que enuncia un juicio y aquel que lo comprende, el juicio adquiere una dimensión intersubjetiva. El juicio, una vez proferido, pasa a ser una realidad

pública y, por tanto, contrastable por los otros. En este sentido, el juicio se convierte en un texto –algo a descifrar-; sin embargo, su límite radica en que no establece un vínculo directo con la expresión de una vivencia y, por extensión, con la singularidad del individuo; de ahí que este tipo de nivel de comprensión no tenga relevancia hermenéutica.

b) *Como acciones –razón práctica-* . El segundo tipo de manifestaciones vitales lo constituyen las acciones humanas. En este tipo de manifestaciones la comprensión se dispone en otro nivel, esto es, como una operación estrictamente psicológica. El recurso de la comprensión de una acción le sirve a nuestro autor para ilustrar como opera el comprender en su función psicológica. Esto último se debe a que, por un lado, lo que se comprende en una acción humana es su finalidad, la intención que persigue; por el otro, que al captar la finalidad de una acción captamos su sentido (*sinn*) nunca la vida anímica que la produjo. Al procedimiento psicológico que sirve para captar el sentido de una acción lo llamamos empatía (*Einfühlung*). Así, lo que se comprende de una acción no son los procesos psíquicos que la produjeron, sino su manifestación exterior y aquello que expresa por sí misma. Estos límites de la comprensión de una acción significan los límites psicológicos de la hermenéutica.

c) *Como expresión de la vivencia.* Este último tipo de manifestación es el grado máximo donde el comprender adquiere su forma superior *id. est.* como interpretación. Aquí comprender significa interpretar y, más que una relación lógica o psicológica, es una relación hermenéutica donde se involucran e incluyen la capacidad de sentir estados psíquicos ajenos, la facultad de juzgar e imaginar y la conexión estructural de los estados anímicos –relación recíproca entre lo cognitivo, afectivo y volitivo-. Esta consideración demuestra que la *Verstehen*, más que un método o instrumento epistemológico, es una propiedad del sujeto histórico que le permite la interacción y comunicación con los otros, además de servir como el recurso mediante el cual dicho sujeto transforma y se inserta en un mundo previamente dado. La razón de ello se debe, según Dilthey, a que en este

modo de comprensión existe una relación simétrica y condicional entre la vida que brota de una vivencia y la comprensión que la produce (*erwirkt*). Como ya se ha señalado previamente, la expresión es aquello que permite vincular el vivir y la comprensión. Lo que puede comprenderse y, por ende, interpretarse son las expresiones de las vivencias y nada más. Las expresiones de las vivencias son comprensibles por el hecho fundamental de formar parte de un mundo histórico compartido, de ser parte del *espíritu objetivo*.⁸²

El concepto de “espíritu objetivo” le sirve a Dilthey para vincular la subjetividad de la vivencia con las objetivaciones de la vida y, de este modo, mostrar porqué es posible la acción intersubjetiva. La formación del individuo se construye y determina a partir de los elementos que componen al espíritu objetivo. El espíritu objetivo es el medio que permite la

⁸² En su periodo final, Dilthey se apropia de la noción de «Espíritu objetivo» de Hegel y la transforma. Por una parte, Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817), -específicamente en el apartado dedicado a la “filosofía del espíritu”- destaca tres fases o momentos en los cuales evoluciona el espíritu como productor de su propia historia cultural. El primero de ellos lo constituye el «espíritu subjetivo» (*subjektive Geist*) o la razón en su individualidad, el cual comprende a su vez, la antropología, la fenomenología y la psicología. El segundo momento lo constituye el «espíritu objetivo» (*Objektive Geist*), en tanto la razón como espíritu libre creador de bienes colectivos y culturales, incluye el derecho, la moralidad y la eticidad. Por último, tenemos al «espíritu absoluto» (*Absolute Geist*) como la síntesis entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, en él queda manifiesto tres momentos cruciales del sistema hegeliano: arte, religión y filosofía. Cfr. Hegel (2004). Por su parte, Dilthey destaca tres aspectos que separan su noción de espíritu objetivo de la noción hegeliana. i) El primero consiste, a saber, en que Hegel fundamenta “lo común” -mundo compartido- en la “voluntad general racional”, mientras que Dilthey en la “realidad de la vida”. ii) El segundo aspecto especifica el modo de acceso cognitivo al espíritu objetivo, si Hegel construye su sistema metafísicamente, Dilthey lo hace empíricamente, es decir, por medio del análisis de “lo dado”. iii) Por último, la diferencia más evidente entre ambos pensadores radica en que el primero tiene como supuesto radical “el salvavidas del Absoluto”, mientras que el segundo tiene como punto de partida “la conciencia de la finitud”. Es por esta razón que la negación del espíritu absoluto hegeliano es la condición de posibilidad del conocimiento histórico. Si la individuación del mundo histórico ocurre en el espíritu objetivo, los elementos que integran tanto al espíritu subjetivo como al espíritu absoluto se incluyen como una parte constitutiva del espíritu objetivo. De este modo, Dilthey amplía la noción de espíritu objetivo hegeliano y lo define como “las múltiples formas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los mundos” (*La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, VII: 165). En otras palabras, el espíritu objetivo es aquel mundo compartido mediante el cual surge “lo común” y deviene posible la comunicación, tales puntos en común se traducen en instituciones, lenguaje, obras artísticas, visiones del mundo, etc; siendo en ellas el lugar donde se “objetiva” la vida y las vivencias de un grupo particular de individuos.

comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida, en consecuencia, sí el espíritu objetivo es aquel medio por el cual se “objetivan” las vivencias particulares, entonces dichas formas comunes contienen e involucran elementos compartidos entre el yo y los otros. “Todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado contiene en sí algo común al yo y al tú” (*ídem*: 167).⁸³ Sin embargo, la característica más general que posee el espíritu objetivo consiste en que, mediante su función de “síntesis”, capta en una unidad a la multiplicidad de las manifestaciones vitales. De ahí que el espíritu objetivo sea a las manifestaciones vitales, lo que la imaginación al esquematismo kantiano. Bajo esta perspectiva, Dilthey subraya las consecuencias epistemológicas del espíritu objetivo porque en ellas encuentra las dos formas del comprender más fundamentales. La primer forma elemental del comprender es aquella que ocurre en la comunicación entre individuos, es en ésta comprensión intersubjetiva que se construyen todas las formas posibles de expresión. Lo que hace posible a la expresión como el medio de objetivación de la vivencia es la comunicación necesaria entre la forma de la expresión y su contenido, pero dicha comunicación deviene posible única y exclusivamente si previamente se demuestra la posibilidad abarcar de la comprensión.⁸⁴ La segunda forma del comprender no es ya la que se utiliza entre individuos, sino entre los individuos y sus productos culturales, esto es, la comprensión de los vestigios humanos mediante la capacidad hermenéutica adquirida. Por su parte, la conciencia hermenéutica - señala Dilthey- es una conciencia de la distancia, de la re-apropiación de algo que ha devenido ajeno. De las formas elementales del comprender como la comunicación entre individuos, se transita directamente a las formas

⁸³ La condición necesaria para que la multiplicidad de manifestaciones de vida o modos en que se expresa, articula y objetiva la vida puedan ser captadas por el sujeto que comprende es su pertenencia a una «esfera de comunidad» (*Gemeinsamkeit*). De modo que, el individuo no capta una manifestación aislada, sino que dicha manifestación involucra un mundo de creencias compartidas. Es importante hacer notar la similitud operacional de la noción diltheyana «esfera de comunidad» (*Gemeinsamkeit*) con la noción de “tradición” o “nostreidad” de Gadamer, Cfr. “La universalidad del problema hermenéutico” en (Gadamer, 2003a) y, en particular, con el concepto de “massive truth” de Donald Davidson, Cfr. “El método de verdad en metafísica” en (Davidson, 1997).

⁸⁴ Recuerdese que también para Droysen la comunicación intersubjetiva es la condición de posibilidad de la comprensión histórica. Sin la comunicación entre un grupo de individuos, no es posible la objetivación de las vivencias.

superiores del comprender como la comunicación entre individuos y sus obras. Estas formas de expresión que necesariamente requieren de interpretación van desde las acciones básicas de un agente práctico hasta las formas simbólicas más complejas en las que se expresa una determinada visión del mundo. Así, de la construcción de la vivencia individual y su captación en sus medios expresivos, se pasa a la relación entre las expresiones de los otros y las vivencias que contienen.⁸⁵

En suma, Dilthey nombra al proceso de reconocimiento de una vivencia en una expresión particular “comprender elemental” y al proceso de interpretación de las relaciones entre expresiones del mundo histórico-social “comprender superior”. Estas dos formas del comprender constituyen los límites y alcances de la conciencia hermenéutica.

⁸⁵ La vivencia propia -como puede ser el caso de una acción básica (Danto)- se comprende y deduce mediante un razonamiento por analogía; la vivencia colectiva o vivencia del otro se comprende por un razonamiento inductivo. En ambos casos, la condición es partir de lo evidente que es la manifestación vital exterior –su expresión- hacia la vivencia que en ella se haya implícita. De tal suerte que, de la captación de nuestra propia vivencia sólo tenemos un acceso analógico y de la comprensión de las vivencias ajenas únicamente probabilidad. La aplicación del método inductivo en la comprensión de las vivencias ajenas es el siguiente: se parte de un conjunto dado de manifestaciones vitales ($m_1, m_2, m_3 \dots m(n)$) y a partir de ellas se induce cual es la vivencia que se haya implícita en cada una de ellas. Dilthey reconoce lo problemático de su procedimiento y, por ello, señala que nunca tenemos certeza de la conexión entre manifestación vital y su vivencia. Nuestra comprensión del otro siempre es limitada, aproximativa nunca exhaustiva; razón suficiente por la cual, el “otro” – sea un texto, una persona o una tradición cultural- siempre nos es ajena y opaca.

6. LA POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO. RESOLUCIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA.

Estamos en necesidad de un Kant, quien no frene críticamente a través del material histórico, pero que sí a través de relaciones teóricas y prácticas para y en la historia, quizá en analogía con la ley moral, un imperativo categórico de la historia, que apunte hacia la fuente vital del curso de la humanidad.

Johann Gustav Droysen.

6.1. La objetividad del saber histórico.

La tarea última y quizá más importante en que debe sustentarse el proyecto de la crítica de la razón histórica consiste en demostrar la objetividad del saber histórico y, con ello, en establecer definitivamente la posibilidad epistemológica de las ciencias del espíritu. En primer lugar, la posibilidad del saber histórico radica en la constitución ontológica del hombre, en su propiedad más significativa, a saber: la historicidad humana (*Historizität*). Retomando el principio viquiano *verum ipsum factum non convertitur*, Dilthey establece que el saber histórico deviene posible porque el mismo sujeto que investiga la historia es el mismo sujeto que la produce.⁸⁶ Es Quizá Wilhem Dilthey el primer pensador que se preocupa por la posibilidad, objetividad y validez del saber histórico en términos estrictamente epistemológicos, sin

⁸⁶ El filósofo napolitano Giambattista Vico es el primer pensador que pone como centro de reflexión filosófica, la construcción genética de lo ocurrido. Dilthey, siguiendo esta senda trazada por Vico, establece la historicidad humana como resultado de propiedades intrínsecas de la condición humana. Es esta peculiaridad ontológica lo que posibilita la comprensión histórica: “el hombre comprende la historia porque el mismo es un ser histórico” (*Estructuración del mundo histórico a través de las ciencias del espíritu*, VII: 176).

recurrir a consideraciones especulativas, teleológicas o metafísicas. Antes que Dilthey, Hegel había puesto a la Historia como el eje central con el cual se explica y construye la reflexión filosófica; sin embargo, al pensador de Stuttgart le interesa la Historia sólo entendida desde el punto de vista “filosófico”. Que no se haya enfrentado al problema de cómo es posible una ciencia histórica se debe en gran parte a la característica de su sistema: todo acontecer histórico forma parte de un despliegue mayor que tiene su culminación en el espíritu absoluto. Si para Hegel el instrumento con el cual se desenvuelve el desarrollo histórico es la “razón universal”, para Dilthey su punto de partida es la subjetividad de la vivencia y la especificidad de la vida (*Das Leben*). La posibilidad del saber histórico dependerá, en última instancia, de que se pueda establecer un lazo común entre la subjetividad de la vivencia, la irracionalidad de la vida y la objetividad del conocimiento histórico. Estos tres aspectos pueden vincularse gracias a los presupuestos generales en que se sostiene la filosofía de Dilthey: la objetivación de la vida y el método de la *Verstehen*. Para ello, Dilthey considera necesario demostrar lo siguiente:

- a) La relación indisoluble entre vivencia e interpretación.
- b) La universalidad del método de la *Verstehen*.
- c) La necesidad de partir de las categorías de la vida y del “circulo hermenéutico” como el fundamento epistémico en las ciencias del espíritu.⁸⁷

Ahora bien, el mundo espiritual no sólo se construye por medio de vivencias, antes bien, se capta como un “nexo efectivo”. El nexo efectivo es a las ciencias del espíritu, lo que la conexión causal es a las ciencias de la naturaleza. La noción de nexo efectivo –concepto que resulta caro a Dilthey debido a su ambigüedad e imprecisión terminológica- le sirve para demostrar la validez del saber histórico. Se entiende por «nexo efectivo» a aquella

⁸⁷ En su demostración de los tres puntos, Dilthey ofrece un “ascenso semántico” que va de la subjetividad de la vivencia a la objetividad del comprender. El “ascenso semántico” se estructura mediante pruebas trascendentales. La conclusión de un argumento sirve de premisa para demostrar otro argumento; así la vivencia se vincula con la expresión; la expresión con la interpretación; la interpretación con las objetivaciones de la vida; las objetivaciones de la vida con “lo común” (*Gemeinleikeit*) y, por tanto, con lo objetivo y accesible por todos en el comprender.

conexión entre la vivencia y su expresión en la que ha surgido toda creación humana, con la intención de objetivar la vida para que pueda ser aprehendida por el sujeto cognoscente. La multiplicidad de manifestaciones vitales puede objetivarse a través de la *efectuación* (*Das Erwirken*)⁸⁸ de ciertas formas captables y comprensibles comunitariamente. Este nexo efectivo posee, además, un “carácter teleológico inmanente”, es decir, que en la conducta intencional existe una participación activa de la facultad volitiva y afectiva en la captación de cualquier objeto histórico. Dicho nexo es “efectivo” porque se halla condicionado por una conexión estructural – conexión reguladora entre la cognitivo (la aprehensión de objetos), lo volitivo (asignación de fines) y lo afectivo (creación de valores)- y por que en él se *efectúan* los sistemas de relaciones entre el individuo y el espíritu objetivo.

La vida histórica, en tanto *factum* o creación humana, produce bienes y valores. Los soportes de esta creación son individuos concretos, comunidades y sistemas culturales en donde interactúan sujetos entre sí, produciendo recursos materiales para su sobrevivencia y reproduciendo recursos simbólicos para su autocomprensión. Dilthey no duda en atribuir universalidad a los individuos y a los sistemas culturales dado que poseen elementos públicos y, por extensión, comunicables; y por que en ellos actúa la conexión estructural como un todo, como una estructura que puede describirse, interpretarse y hasta diseñar su funcionamiento y modo de operación.⁸⁹

⁸⁸ Imaz traduce “*erwirken*” por “efectuación” para, según él, mantener viva la alusión a la efectividad de lo humano en oposición a la causación de lo natural.

⁸⁹ La “conexión estructural” -término proveniente de sus reflexiones psicológicas-, Dilthey las aplica tanto a individuos como a comunidades y sistemas culturales. La conexión estructural muestra como el plano afectivo, cognitivo y volitivo se entrelazan para formar parte de un todo unitario: “las diversas actitudes típicas –las tres facultades humanas- se hallan en relaciones internas entre sí y componen de esta suerte un todo. Así surge el concepto de una conexión psíquica estructural” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 26). En términos estrictamente epistemológicos, la manera en que se comprende un sistema cultural es similar al modo de comprensión de un individuo o, mejor aún, un individuo -según Dilthey- puede comprenderse como un sistema cultural, es decir, no como una sustancia sino como un sistema de relaciones e interacciones que se sitúan bajo un plexo de nexos culturales concretos y que, además vistos desde una proyección futura, se muestran como necesarios.

En la *Estructuración del mundo histórico*, se establece al “nexo efectivo” como el concepto fundamental de las ciencias del espíritu. Dilthey señala que en este grupo de ciencias se captan nexos efectivos tal y como transcurren en el tiempo. Este vínculo directo entre nexo efectivo y temporalidad permite que todos los conceptos utilizados por las ciencias del espíritu involucren y representen nexos efectivos concretos, que se establezcan como conceptos temporales y, por tanto, como conceptos que apuntan a procesos y no como a objetos o sustancias libres de determinaciones temporales.

Todos los conceptos de las ciencias del espíritu, en la medida en que representen algún elemento del nexo efectivo, contienen en sí este carácter de proceso, curso, acontecer o actuar (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 181).

En consecuencia, las ciencias del espíritu sistemáticas deben hacer uso de una lógica temporal o lógica del devenir. Si los conceptos de las ciencias del espíritu son temporales, entonces se requiere de una lógica capaz de dar cuenta de su temporalidad. Esta lógica de procesos, Dilthey no la encontrará en la *Lógica* de Hegel –método dialéctico- sino en la hermenéutica entendida como una lógica de la comprensión e interpretación ceñida en su condicionalidad histórica. De tal manera que, si la hermenéutica es una lógica y una metodología adecuada para las ciencias del espíritu, ambas sirven de base rigurosa para la fundamentación filosófica. Este otro aspecto de la hermenéutica, como método, no sólo de interpretación de textos sino como un método para constatar nexos efectivos, abre el campo de validez al saber histórico y a cualquier ciencia humana. En este sentido, la hermenéutica diltheyana es una ampliación de la hermenéutica de Schleiermacher y del método comprensivo de Droysen. En la comprensión histórica se requiere, además del uso del método inductivo y comparativo, el “análisis” de la obra histórica como un todo y la “reconstrucción sintética” de dicho todo en su relación con las partes. Al igual que Hegel, Dilthey considera que la comprensión histórico-filosófica es un proceso de análisis y síntesis; sin embargo, existe un problema epistemológico fundamental: las

unidades últimas con las que se constituye el saber histórico son vivencias (*Elerbnisse*), puntos de partida subjetivos e irreductibles. Su carácter unitario está formado por la conexión estructural en que se funda y, como tal, remite directamente a la constitución psicológica del individuo. No obstante, la vivencia y, con ella la comprensión que es su modo de aprehensión, poseen una virtud que hace posible al conocimiento histórico: demuestran lo inagotable de la realidad, la infinitud de interpretaciones, lo limitado de nuestras perspectivas, la fuerza actuante de la circunstancia, el poder liberador de la comprensión y la finitud de nuestra existencia. Todos estos elementos reunidos implican la posibilidad de la objetividad del saber histórico.⁹⁰

Dentro de las propiedades generales del saber histórico tenemos que el tipo de nexos que en él se efectúan son relaciones de enlaces del pasado con la experiencia de la vida a través del comprender. Lo que ilustran tales nexos es que no hay hechos históricos en el mismo sentido en el que se afirma que hay hechos naturales –como objetos exteriores, cuantificables y medibles–; lo que hay son sistemas de relaciones entre varios acontecimientos que se toman como “hechos” que nunca aparecen separados entre sí, sino como parte de una unidad. Así resulta que lo que da objetividad al saber histórico es la posibilidad de la comprensión de cualquier objeto histórico, dado el supuesto epistemológico que el hombre solo conoce aquello que ha sido producido por él. Y como esta producción y comprensión de lo histórico no es directa, no ocurre de manera inmediata, la vía para comprenderlo es través de recursos filosóficos e historiográficos que nos permiten acceder a él. Estos recursos pueden ser varios: la filología, la crítica textual, el método hermenéutico, la metodología trascendental, las

⁹⁰Dada esta consideración algunos interpretes –(Jos de Mull, 2004)– vinculan la filosofía de Dilthey con el movimiento fenomenológico del último Husserl –a partir de 1927, la época de la *Krisis*– y con algunos planteamientos existencialistas como los de Karl Jaspers. No es extraña esta relación si tomamos en cuenta que la conciencia histórica es siempre conciencia de la finitud y que, lo que subyace a la misma historicidad es la temporalidad humana, la experiencia de la finitud: “La existencia singular es individualidad. Esta limitación provoca dolor y el afán de superarla. Es la tragedia de la finitud y, al mismo tiempo, el acicate para superarla (*Las categorías de la vida*, VII: 270).

fuentes históricas o la prueba documental.⁹¹ Tales recursos además de proporcionar objetividad al conocimiento histórico, frenan el escepticismo histórico gracias a las virtudes que implica la conciencia histórica.⁹² A pesar de ello, Dilthey reconoce que estos recursos no están exentos de inconsistencias y nudos teóricos, problemas de aplicación técnica, así como de su “universalidad acotada” puesto que también ellos están condicionados históricamente. Los instrumentos para comprender lo histórico no están exentos de transformaciones históricas.

Siguiendo a Droysen, Dilthey señala que la captación de un objeto histórico es una labor selectiva y, por tanto, depende de la interpretación del historiador. Lo que da unidad al objeto histórico y posibilita su aprehensión es este proceso de selección de los elementos históricos significativamente relevantes. “El tratamiento del objeto histórico no sólo reclama su separación de la amplitud del nexo efectivo concreto, sino que el objeto contiene además un principio de selección” (*ídem*, 189). Cuando se habla de “objeto histórico” este tiene que entenderse en dos sentidos. El primer sentido de “objeto” es como objeto exterior (*Gegenstand*). El segundo sentido de objeto se entiende como a la demarcación de una parte de la realidad, esto es, como ser “objeto de” (*Objekt*). En este último sentido -señala Dilthey- es el modo en que se re-produce el objeto histórico para su captación. Si el hombre solo puede conocer aquello que el mismo produce, el hombre solo puede comprender aquello que el mismo re-produce. Es por esta razón, que para conocer los nexos efectivos se requiere que la

⁹¹ Al respecto de la prueba documental, destacan las implicaciones de la técnica historiográfica practicada por Dilthey. Surgiendo así, la paradoja de la comprensión histórica: a mayor lejanía de un evento histórico, mayor es la cantidad de prueba documental que se requiere; y a mayor cantidad de prueba documental, menor será la comprensión que se tenga del objeto investigado. Para mayores detalles sobre la historiografía diltheyana veasé (Gianturco, 1952: 268-276).

⁹² Una de las virtudes de la conciencia histórica es la limitación que establece al escepticismo radical pues; por un lado, condiciona los valores de verdad sin negar por ello la posibilidad de la verdad en sentido general y, por el otro, rechaza posiciones absolutas que excluyen otras formas de discursividad. Así, la conciencia histórica no niega la posibilidad del conocimiento de la verdad, sino que establece a ésta última como parte de un proceso temporal, es decir, la conciencia histórica rechaza la posibilidad de verdades absolutas pero asume la posibilidad de verdades parciales.

comprensión histórica de las fuentes se enlace con la captación profunda de la vida anímica que la produjo. En el caso del objeto histórico (*Gegenstand*), su validez y significado para un agente histórico particular dependerá no de la captación de la intención con la que fue producido, dependerá, en última instancia, en interpretar correctamente la expresión de la vivencia que lo objetiva y en la supuesta vivencia que le dió origen. En otros términos, en el nexo efectivo, el individuo representa los estados anímicos –vivencias- que encuentran su formula en valores y fines culturales determinados –expresiones-. Cuando se comprende una parte de la realidad histórica, no sólo seleccionamos hechos históricos relevantes y significativos para aquel que los comprende, sino que, de igual manera, se seleccionan nexos o relaciones entre hechos y agentes históricos. En base a lo anterior, Dilthey establece tres tipos de nexos que constituyen y permiten la apropiación de cualquier objeto histórico y de la realidad histórica en general:

- a) *Nexos generales*. Estos se distinguen por ser categorías metahistóricas que permiten aprehender lo histórico. No tienen realidad ontológica, pero si una función instrumental. Operan de manera similar que las *Ideen* en Ranke o los «tipos ideales» en Weber.
- b) *Nexos efectivos*. En este tipo de nexos se da el vínculo entre las vivencias privadas y las expresiones públicas que las objetivan. Incluye a todas aquellas manifestaciones vitales que han sido expresadas o modos en que se objetiva la vida. Los nexos efectivos, en tanto manifestaciones creadas por la interacción y el trabajo entre individuos, son sistemas teleológicos de la cultura -educación, vida económica, derecho, política, religión, vida en sociedad, visiones del mundo, arte, filosofía, ciencia, etc.-
- c) *Nexos concretos*. Son todos aquellos sujetos, acontecimientos y sucesos históricos particulares e irreductibles entre sí. El nexo concreto se caracteriza por establecer los elementos de los que se compone la realidad histórica, puede ser desde un individuo concreto hasta un objeto físico. Lo que le otorga su predicado de “histórico” no es su

inmersión en el pasado, sino su relevancia para el futuro, su significación para un evento histórico posterior.

La relación entre los tres tipos de nexos es aquello que hace posible el conocimiento histórico, su objetividad viene dada por la posibilidad de las objetivaciones de la vida y por la universalidad del comprender. De tal suerte que, la aprehensión de una parte de la realidad, de un fragmento de vida es posible gracias a los “nexos generales” surgidos a partir de la relación común y directa entre nexos concretos y nexos efectivos.

6.2. Espacio y tiempo histórico.

Para Dilthey, el hombre es un ser temporal porque es simultáneamente un ser histórico. Lo que lo hace ser un ser histórico no es su pertenencia a la historia universal (Ranke) o por su carácter finito (Heidegger)⁹³, sino su dependencia directa a una “comunidad”, a un mundo compartido o *Weltanschauung* que se configura y transforma históricamente. En ella, el individuo no se encuentra aislado, antes bien, se haya en interacción con otros individuos que merman y potencializan su existencia, y con recursos materiales y espirituales que le permiten reconocer a los demás y autocomprenderse. Si el sujeto histórico es un ser temporal, los tres modos del tiempo confluyen en él. Los tres modos del tiempo –extasis dirá Heidegger-, presente, pasado, futuro se encuentran inmersos en un curso de vida, curso temporal que es a su vez un curso histórico. Esta designación “curso de vida” muestra la relación inmanente entre temporalidad y vida. Por su parte, el caso del tiempo histórico es un caso *sui generis* de configuración temporal, pues en él cada evento histórico adquiere

⁹³ Para Dilthey “historicidad” y “temporalidad” son propiedades indistintas del sujeto histórico; Heidegger, por el contrario, distingue ambas nociones y considera que lo que dá el estatuto ontológico al hombre (*Dasein*) y, por tanto, su carácter histórico es la misma temporalidad: “El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es “temporeo” porque “esté dentro de la historia”, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (Heidegger, 2003: 393).

significado a partir de su efectuación en el pasado, su relevancia para el futuro y su reconstrucción en el presente.

Para fundamentar rigurosamente las ciencias del espíritu y mostrar el modo en que opera el tiempo histórico, es menester concebir la estructura temporal de la vida y restringir la aplicación de la concepción trascendental del tiempo a la ciencia natural. A la noción atemporal del *a priori* kantiano, Dilthey la introduce en un plexo histórico-vital. Es demostrando la historicidad del *a priori* que nuestro autor transforma y crítica el concepto de tiempo Kantiano. En Kant, el tiempo cumple una función estrictamente trascendental, es la forma pura de apercepción sensible y constituye la condición de posibilidad de cualquier objeto de la experiencia. Para Dilthey, el tiempo kantiano, en tanto “representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones” (*KrV* A31) y “condición formal *a priori* de todos los fenómenos” (*KrV* A34), no puede dar cuenta satisfactoriamente la temporalidad humana y las determinaciones históricas de los objetos producidos por la experiencia humana. Los límites y alcances de la noción de tiempo kantiano son trazados por la ciencia natural del siglo XVII, en particular, de la mecánica clásica y la noción de Tiempo “absoluto” de Newton.

Se ha acusado a Kant de que la reducción idealista del tiempo que propone no puede contener la concreción de la vida práctica, moral y política, como se revela en nuestra experiencia efectiva. Sobre el plano de los valores, que atañe sólo a la esfera nouménica, no existe historia, porque no existe tiempo; referida a la realidad en sí misma, la historia es un puro sueño ilusorio. Si Kant no advierte esta dificultad es porque en el tratamiento de su filosofía ha olvidado el enorme peso de las consecuencias de su doctrina del tiempo (Sixto Castro, 2002:131-32).

La crítica de Dilthey al concepto de tiempo kantiano le permite entender al tiempo histórico como transcurso vital. El transito de las categorías formales del entendimiento a las categorías reales surgidas a partir de la vida deviene posible gracias a la “historización de la estructura ontológica de la vida” (De

Mull, 2004: 154). Es por ello, que no resulta extraño que Dilthey conciba al tiempo como una proto-categoría o primer determinación categorial (*erste Kategoriale Bestimmung*), más original que la distinción sujeto-objeto, y más adecuada al sujeto histórico con su consecuente modo de captar la realidad: la razón histórica. En este sentido, todo lo que se haya detrás del conocimiento histórico es el curso temporal que le subyace, curso que se aprehende como vida (*Leben*). Como se señaló previamente, Dilthey restringe el uso del término “vida” al mundo humano. Si la vida se haya determinada espacial y temporalmente, la vivencia o modo en que cada individuo capta su propia vida posee, de igual manera, un aspecto temporal. “El vivir (*Erleben*) y la “vivencia” (*Erlebnis*)...son giros de la expresión para lo mismo” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 256). Así, lo que le da la textura dinámica y temporal a la vida es la misma temporalidad humana. El tiempo no sólo determina la unidad de la conciencia, de igual modo, le da la apariencia de unidad a la vida. Es precisamente en el tiempo donde ocurre la relación del todo con las partes, de la vivencia particular con el significado que puede llegar a tener la propia vida. Afirma Dilthey en la *Aufbau*: “La vida mantiene un relación inmediata con la llenazón del tiempo” (*ídem*, 254). Y aunque vida y tiempo sean sinónimos, para su captación se suele dividir o fragmentar el tiempo en tres momentos –pasado, presente, futuro- como tres tipos de realidades que pueden ser tomadas cada una con independencia de la otra. Sin embargo, Dilthey reconoce que todo tiempo es, en cierta media, tiempo presente o tiempo vivido. Esta prioridad y preminencia del presente se debe a las propiedades de la conciencia en general y de la vivencia en particular. En el presente, las vivencias pasadas se recuerdan y las vivencias futuras se proyectan. El presente, en sentido estrictamente psicológico, es decir, desde el punto de vista del sentido interno, es aquello que le da unidad a la conciencia y, por extensión, a nuestra propia vida. “El presente, psicológicamente considerado, es un curso temporal cuya extensión abarcamos nosotros en unidad” (*ídem*, 255). De modo que, el tiempo presente siempre es tiempo vivido, es un “momento de vida vivible por nosotros” (*ídem*). Este carácter vivencial del tiempo es aquello que se encuentra como principio rector de la vida. Dilthey nombra este principio

rector «principio vivencial». El principio vivencial -principio más general y amplio que el principio de fenomenalidad de la conciencia- nos dice que “todo lo que esta ahí para nosotros lo está en el presente” (*idem*). En consecuencia, el presente, en tanto tiempo originario, es el modo más adecuado para la intelección de la vivencia. Ya sea una vivencia pasado o la proyección de una vivencia futura, en cualquier caso, ambas se presentan frente a la conciencia como una vivencia “presente”, como una vivencia actual. Las vivencias pasadas, vivencias re-conocidas y actualizadas por el recuerdo, poseen tanta “realidad” e intensidad que cualquier vivencia actual. La intensidad del recuerdo de una vivencia es aquello que le da su “situación real” (*Sachverhalt*). La manera en que una vivencia pasada repercute en el presente nos permite distinguir las vivencias recordadas de las vivencias olvidadas, así, a mayor recuerdo de una vivencia, mayor será la intensidad y efectución que ésta tenga para el presente –y en casos extremos para el futuro.

De modo que el tiempo histórico es tiempo vivido porque es tiempo que ha devenido significativo. La “vida” se manifiesta como “acontecer” (*Geschichte*) y, por tanto, como algo que se vá estructurando y objetivando en el tiempo. Esto último es lo que ha de entenderse por “*Historia*” (*Historie*).⁹⁴

6.3. Las categorías del mundo histórico-social.

El estudioso de las ciencias del espíritu tiene que ser capaz de relacionar las vivencias de los agentes históricos, las estructuras formadas a partir de ellas y la conexión entre la temporalidad de la vida (*Lebenzeit*) y su comprensión. No obstante, la vida por sí sola no puede comprenderse; la vida se comprende sólo por medio de categorías (*Kategorien*) que surgen de ella misma. Sin embargo, esta comprensión de la vida nunca es un proceso definitivo, la vida escapa a cualquier delimitación o acotación espacial y temporal dado el

⁹⁴ “El reino de la vida, considerado como su objetivación en el curso del tiempo, como su estructuración según las relaciones de tiempo y “efectuación” constituye la Historia” (*Las categorías de la vida*, VII:266).

aspecto inagotable de la realidad. En este sentido, las categorías del mundo histórico-social, en tanto relaciones temporales, son aquellos instrumentos cognoscitivos surgidos de la vida misma que permiten la captación de cualquier entidad histórica mediante su demarcación espacio-temporal. Por lo mismo, cualquier categoría que capte un fragmento de vida histórica no acota toda realidad histórica de la que es parte, sólo hace significativa una porción de ella. Si las categorías son modos de relación con la vida y la vida no puede acotarse a través de ellas, entonces el número de categorías con las que se comprende la vida es ilimitado. Aún así, Dilthey cree que es posible ofrecer algunas categorías fundamentales para la comprensión de la vida histórica. Las categorías primarias del mundo histórico-social, en primer instancia, son las siguientes:

- a) categoría de «significado» (*Bedeutung*).
- b) categoría de «valor» (*Wert*).
- c) categoría «fin» (*Zweck*).
- d) categoría de «desarrollo» (*Gestalteng*).
- e) categoría de «formación» (*Bildung*), entre otras.

a. «Significado» (*Bedeutung*). La categoría más amplia con la que abarcamos la vida es la categoría de significado, con ella aprehendemos la trama de un curso de vida determinado destacando sus aspectos más sobresalientes. El «significado» se entiende como “la relación de las partes singulares de la vida con respecto a la comprensión del todo” (*Las categorías de la vida*, VII: 257). De esta categoría dependen las otras, pues de la categoría de significado se van derivando –no deduciendo– las demás categorías del mundo histórico, ya que cada categoría supone e implica a otra. Ahora bien, si la vida es la trama de la interacción entre individuos condicionados por un mundo exterior, para aprehender la trama de un curso de vida determinado se requiere de la categoría de significado. El “significado” en tanto constituye “la relación de las partes de la vida con el todo” se aprecia y capta claramente mediante el recuerdo. El recuerdo presente “contempla” el curso transcurrido de una vida y, con ello, atribuye significatividad a cada parte en su relación con el todo: “captamos el significado de un momento del pasado”(ídem: 258). Así, lo que subyace en

esta relación parte-todo es la conexión directa entre el pasado y el futuro. Es por ello que la comprensión de ambos modos del tiempo en una unidad—pasado y futuro— es idéntica a la comprensión que se tiene de la vida como transcurso temporal. No obstante, es evidente que la comprensión de la relación de los eventos pasados con su significación futura nunca es completa y exhaustiva; por el contrario, tendría que tenerse disponible la totalidad de los eventos de una vida para poder tener una narración omnicomprendiva, lo cual *de facto* es imposible. Esta consideración, o límite de la comprensión si se prefiere, nos incita a pensar que una vida ajena y, por tanto, la vida histórica pueda comprenderse mejor que la vida propia debido a la cantidad de datos que se disponen y al “alejamiento” y “extrañeza” que trae consigo la vida histórica.⁹⁵

Por otra parte, a Dilthey no le interesa exclusivamente el significado de las expresiones lingüísticas, antes bien, le preocupan de igual modo el significado de las expresiones no lingüísticas, es decir, el significado de cualquier expresión humana, de cualquier manifestación vital que, en tanto signo, se encuentre sometida y dispuesta a interpretación.

b. «Valor» (*Wert*). Esta categoría le sirve a Dilthey para demostrar la diferencia radical entre los objetos que capta la ciencia natural y los objetos históricos contruidos por el trabajo y la interacción humana. Según nuestro autor, la categoría de “valor” remite directamente a la dimensión temporal de la vida, pues el valor constituye un modo de captar la vida en su proyección hacia el futuro. Que algo “posea valor” significa, por una parte, que algún determinado objeto histórico deviene significativo en la construcción de un trama vital individual y, como tal, se inserta dentro del plano biográfico de un individuo; por otra parte, la aplicación de la categoría de valor a sucesos históricos demuestra que éstos sólo representan una parcela de la realidad que se capta y entiende como históricamente relevante. De este modo, los “valores históricos” son para Dilthey aquellas

⁹⁵ No es extraño, pues, que la imagen del historiador que tiene Dilthey es la del viejo erudito encerrado en bibliotecas antiguas, señala al respecto: “la omnicompreension del anciano, genio de la comprensión” (*Las categorías de la vida*, VII: 256).

entidades que establecen una relación de la vida propia o la de cualquier agente histórico con objetos a los cuales se les ha atribuido el predicado de “histórico”. Por tanto, y en clara oposición a la filosofía del valor de Heinrich Rickert, Dilthey establece que el valor no es un producto de entendimiento, no es un instrumento que se haya al servicio del pensar objetos –crítica implícita a la deducción psicológica y trascendental del valor por parte de los neo-kantianos. Además, según nuestro autor, el valor no es el punto de partida de la reflexión sobre la ciencia cultural (*Kulturwissenschaften*), sino el elemento al que se llega y sólo desde la perspectiva del futuro puede ser aprehendida.

c. «Fin» (*Zweck*). Esta categoría permite establecer un hilo conductor a las narraciones históricas sin que ello comprometa la postulación ontológica de entidades metafísicas o metahistóricas. Cabe señalar, que este hilo conductor no sólo cumple una función heurística, antes bien, posibilita la comprensión de las manifestaciones vitales que acontecen en el que hacer humano al proporcionar un *Telos* que vincula cada vivencia con el significado de una vida. Además, con esta categoría se establecen propósitos e intenciones a los acontecimientos de una vida individual o colectiva a modo de articular en una unidad narrativa y, por tanto, temporal, los diversos sucesos significativos. Que la “vida” tenga un “fin” significa que cada acontecimiento, visto retrospectivamente, posee cierta “necesidad” la cual conduce a significados parciales de la propia interpretación de la vida.

d. «Desarrollo» (*Gestalteng*). Los objetos que se construyen en la vida histórica son objetos temporales. El presente abarca al pasado en forma de recuerdo y al futuro en forma de proyección de posibilidades (*fantasía*). De esta propiedad del presente -estar lleno de pasado y albergar al futuro- surge la categoría de desarrollo. Lo que se afirma con la categoría de desarrollo es el carácter dinámico de la vida transcrito en términos históricos. Se puede decir que la dinamicidad es a la temporalidad de la vida lo que el desarrollo es a la temporalidad de la historia. Así, el «desarrollo» es el modo de predicación histórica de la estructura dinámica de la vida. Cabe agregar que

la categoría de desarrollo no supone un *telos* inmanente en la historia, antes bien -señala Dilthey- simplemente establece “la circunstancia (*Saverhalt*) inherente a la vida”; es decir, que la vida histórica es un proceso dinámico que trae consigo formaciones pasadas y proyecciones futuras. El desarrollo, entendido como la “entrega incesante a los cambios” (*ídem*), no implica una noción de progreso, sino únicamente la participación activa y constante en la aceptación y/o transformación de la circunstancia. Esta última característica de la categoría de desarrollo permite el surgimiento de la categoría de formación histórica (*Bildung*).

e. «Formación» (*Bildung*). Esta categoría -surgida del ámbito de la filosofía clásica alemana- nos remite al papel educativo, formativo y legislador que desempeña la conciencia histórica como parte de un proceso continuo de autoformación y autocomprensión histórica. En términos más generales, a lo que apunta la “*Bildung*” es al aprendizaje vital obtenido por la experiencia histórica, sea esta de individuos o colectividades. Según Dilthey, esta categoría, además de permitir encontrar un sentido histórico y formativo a las acciones humanas, constituye parte integrante de la construcción del sujeto histórico. Entendida como una propiedad de la vida humana, la “*Bildung*” la posee desde “el alma más pobre” hasta los más altos genios de la humanidad y se aprecia de mejor manera ahí donde un hombre asuma su destino histórico. El curso de la vida en el transcurso del tiempo se va conformando según las circunstancias, según la aceptación y/o transformación de las mismas y, es específicamente por ello que surge la “*Bildung*” como parte de una realidad histórica concreta.

En suma, las categorías de la vida, en tanto que operan como sistemas de relaciones y demarcaciones temporales, establecen una conexión directa entre el sujeto captador y la vida misma; sin embargo, en cada sujeto particular y en cada época histórica dicha conexión ocurre de distinta manera, por lo cual tales categorías se hayan condicionadas histórica y temporalmente. Por otra parte, para que las categorías de la vida se tornen en categorías del mundo histórico se requiere que tanto las vivencias propias como las vivencias ajenas se estructuren dentro de un plexo de relaciones

simbólicas y, en consecuencia, la comprensión de los otros se torna en formas de autocomprensión, la vida ajena en vida propia. De este procedimiento surgen “generalizaciones” de ciertos fragmentos de vida que nos permiten captar sus partes significativas posibilitando “lo histórico”. Lo “histórico” consiste, pues, en la suma de vivencias específicas que han devenido significativas dentro de una misma unidad narrativa. Así, la historia vista desde el punto de vista categorial y entendida como la realización de la vida en un curso temporal, consiste en una relación del todo con las partes:

La historia, como realización de la vida en el curso del tiempo y en la coetaneidad, resulta, considerada categorialmente, otra articulación, en este aspecto, de las partes en un todo. (*Las categorías de la vida*, VII: 269).

No se trata, entonces, de una concatenación de hechos como en la ciencia natural, sino de la reciprocidad de significados. La “vida” es aquel gran texto donde su significado se interpreta gracias a la articulación de varios significados parciales.

7. WELTANSCHAUNNG Y CONCIENCIA HISTÓRICA.

La filosofía de la filosofía es la filosofía fundamental o sobre la base, más o menos conciente, de la cual se constituye la filosofía de lo que no es la filosofía.

José Gaos

Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.

J. T. Fichte

7.1. La antinomia de la razón histórica.

En sus últimos escritos Dilthey elabora su propia concepción de la filosofía la cual se debate entre dos posiciones: la filosofía entendida como visión del mundo (*Weltanschauung*) y la filosofía como ciencia rigurosa (*als strenge Wissenschaft*). La primera destaca el aspecto subjetivo de la captación de la vida, pero conduce al escepticismo histórico; la segunda, ofrece el carácter de cientificidad a la labor filosófica, pero la establece como una filosofía absoluta y, en ese sentido, no se construye como ciencia crítica. En su sentido más general, ambas concepciones de la filosofía aparecen como contradictorias entre sí; dicha contradicción Dilthey pretende resolverla – mas no disolverla- a través de su propia concepción de la filosofía poco ortodoxa para su tiempo. Es así que Dilthey ofrece una “Filosofía de la filosofía” o, en el mejor de los casos, una “Filosofía de las *Weltanschauung*” como el instrumento teórico capaz resolver la antinomia de la razón histórica. La antinomia de la razón histórica se distingue – a diferencia de las antinomias y paralogismos de la razón pura- por la contradicción surgida entre la pretensión de validez absoluta de la concepción científica del mundo

y el relativismo histórico generado por la conciencia histórica. Para resolverla Dilthey se esfuerza por crear un procedimiento que vincule investigación historiográfica, descripción psicológica e interpretación hermenéutica. El propósito explícito de dicho método es la conjunción de rigurosidad filosófica y conciencia histórica. Al respecto señala:

¿Se puede resolver la antinómia?

Si es posible habrá de serlo mediante la *autognósis histórica*. Esta tendrá que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad (*La conciencia histórica y la concepción del mundo*, VIII: 6).

En primer instancia, la investigación histórica demuestra que existe una infinidad de concepciones del mundo que se contraponen entre sí. Basta de dar un breve paseo por la Historia de la filosofía para comprender cómo en una misma época histórica confluyen diversos modos de pensamiento o sistemas filosóficos que pretenden ser síntesis histórica de la misma. Dilthey señala que a partir del siglo XVII la filosofía pretendió instaurar una imagen uniforme del hombre –el concepto de “naturaleza humana”- y, por ello, se construyeron los grandes sistemas metafísicos; sin embargo, tal pretensión fue inocua debido a la “realidad histórica”, es decir, que a “la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos (*ídem*, 5). En otros términos, lo que hacía falta a la filosofía era tener conciencia sobre su propia historicidad. Todo producto humano, sea este un sistema filosófico o un gesto de cortesía se haya sujeto a condiciones históricas que lo determinan. El problema se presenta cuando cada filosofía pretende validez absoluta y no eficacia para su propia época. Claro ejemplo de ello lo constituye la metafísica tradicional. La metafísica –señala Dilthey- busca la conexión objetiva de la realidad y, por tanto, una conexión absoluta; sin embargo, la manera en que se enlaza el saber de una época depende de la expresión subjetiva de la conciencia. Así, detrás de una visión del mundo se esconde un estado de ánimo, un talante vital.⁹⁶ Es este elemento subjetivo lo

⁹⁶ Esto remite a la concepción de la filosofía de Fichte -cuando señala que una concepción filosófica corresponde con el carácter del hombre que la ostenta- y al origen de la reflexión

que impide la validez absoluta de cualquier sistema metafísico, además de que es posible que un sistema metafísico sea el cúlmén de una determinada visión del mundo. “Según su grado de certeza, podría considerarse un sistema metafísico como la síntesis del conocimiento de una época” (*ídem*,6) Así, al igual que Kant, Dilthey sostiene una relación “neurótica” con la metafísica -quiere pero no puede estar sin ella-, por un lado, la considera necesaria en tanto función vital, dotadora de sentido y reguladora de la acción; por el otro, reconoce que su pretensión es exhaustiva y su alcance limitado.⁹⁷

Dilthey se pregunta si es posible resolver la antinomia de la razón histórica, a lo cual responde que es posible solamente por medio de la “autognosis histórica”. La “autognosis histórica” no es más que la aplicación de la conciencia histórica a los sistemas filosóficos. A través de su método analítico, la autognosis histórica descubre en la dispersa variedad de los sistemas, la estructura, conexión y articulación de los mismos; en suma, encuentra un elemento que unifica la multiplicidad de sistemas. Resolver la antinomia significa, pues, la conjunción rigurosa y heurística entre historia de la filosofía y sistema filosófico. Por ello exige Dilthey que una concepción rigurosa de la filosofía –cualquiera que esta sea- tiene que ser capaz de hacer explicable y comprensible la historia de la misma. Filosofía y conciencia histórica, en última instancia, no tienen porque ser términos antitéticos. Cabe agregar que la solución que propone Dilthey no consiste en superar tal antinomia sino en aprender a vivir con ella. Esta solución será satisfactoria en la medida en que la filosofía cobre conciencia de la conexión de la multiplicidad de sistemas con la vida. Así, lo primero que es conveniente realizar es en hacer objeto de reflexión, las características primarias de la concepción del mundo, en comprender y analizar la relación que guarda ésta con la vida en que se fundan.

filosófica según Heidegger -el “Estado de ánimo” (*Stimmung*) y no la teoría como punto de partida del filosofar.

⁹⁷ Dilthey reconoce que es difícil que alguna filosofía no pretenda validez universal, pero dicha pretensión debe ser un ideal regulativo y no un afán científico. La “validez” de una filosofía viene determinada por cada época histórica y, como tal, relativa a su contexto de descubrimiento y enunciación. La filosofía surge así, por la necesidad de responder a los problemas de su tiempo.

Ahora bien, si ninguna visión del mundo es absoluta, entonces cada visión se haya condicionada por ciertas necesidades vitales. Para dar cuenta de tales necesidades vitales, el “método comparativo” aplicado por la Escuela Histórica puede ser de gran ayuda. El método comparado permite, entonces, “comparar” los diversos aspectos de la vitalidad (*Lebendigkeit*) de cada una de las visiones del mundo. La metafísica surge, así entendida, cuando se pretende hacer de una particular forma de ver el mundo una presunta imagen objetiva de la realidad. Y si bien no hay contradicción entre la pluralidad de los sistemas filosóficos, tampoco hay una continuidad histórica lineal; al contrario, la diversidad de los sistemas supone, y a su vez implica, la multiplicidad de los aspectos de la vida, ilustra cual rica e inagotable es la vida.⁹⁸ En este sentido, el máximo error que puede cometer una filosofía es desconocer el origen subjetivo e históricamente condicionado de los sistemas metafísicos. Su validez es temporal y, por tanto, no puede pretender validez universal. La misma sentencia de Schiller acerca de la Historia Universal como juicio del mundo, como juicio final lo confirma: “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*”. Según Dilthey esta concepción de la filosofía conduce al escepticismo histórico, pero se trata de un escepticismo crítico y fecundo afirma nuestro autor. Por un lado, demuestra la relatividad de cada sistema cultural -lo cual es una realidad histórica- y, por el otro, muestra las uniformidades de la naturaleza humana a lo largo de su conformación histórica -que es su ideal regulativo-. Además, dicha concepción devela un punto cardinal del conocimiento humano: su alcance finito y su noble incompletud. Con esta concepción filosófica se de un transito que va del giro copernicano al giro histórico. Si la filosofía trascendental analiza las condiciones con las cuales pensamos, la Filosofía de

⁹⁸ Dilthey señala que no existe una contradicción entre la metafísica entendida como visión del mundo y su pretensión de ofrecer una imagen objetiva de dicho mundo. Las antinomias de la razón analizadas por Kant resultan así, en un buen norte para comprender la reflexión diltheyana. Lo que demostró Kant fue los usos desmedidos de la razón y no que la razón sea contradictoria consigo misma. Así mismo Dilthey considera que no hay contradicción en las visiones del mundo por sí mismas, sino en que algunas visiones pretenden elevar a universalidad su apreciación -siempre parcial- del mundo. Es en esta problemática donde se aprecia claramente como Dilthey aplica una metodología historiográfica como medio para resolver un problema de origen filosófico. Si bien no es posible que un problema histórico pueda resolverse filosóficamente, si es posible que un problema filosófico pueda resolverse mediante una técnica historiográfica.

las *Weltanschauung* analiza las condiciones históricas que fundamentan cada sistema cultural. Así, lo que busca Dilthey es encontrar el fundamento de la historicidad. Si las concepciones sobre el mundo y la vida cambian, la autognosis histórico-filosófica tendrá que explicitar la historicidad que le subyace. “La filosofía tiene que convertirse, como hecho histórico humano, en objeto de sí misma” (*idem*, 12). La tarea consiste, pues, en una “Filosofía de la filosofía” o bien, en una “Filosofía de la Historia de la filosofía” donde la labor filosófica adquiere conciencia histórica de sí misma. La Filosofía de la filosofía, en resumen, analiza los diversos modos de concepción del mundo y su relación entre ellos. La filosofía se torna así en un *saber histórico*

⁹⁹.

La filosofía, en tanto objeto de sí misma, requiere de dos disciplinas que la fundamenten: la psicología y la historia respectivamente. Si la historiografía permite situar la génesis histórica de los sistemas filosóficos; la psicología comprensiva, por su parte, constituye una importante herramienta auxiliar para el análisis histórico-hermeneútico de tales sistemas. Con esta conjunción de método histórico y método psicológico elevamos nuestra vida a objeto de conciencia. Dilthey señala que así como “Yo”(*Selb*) y “mundo” (*Welt*) se hallan inextricablemente unidos, de igual manera, “ideal de la vida” y “visión del mundo” se compenetran.¹⁰⁰ Con esta afirmación Dilthey pretende demostrar que la génesis de la *Weltanschauung* proviene de la interacción práctica entre yo y mundo histórico; la *Weltanschauung* parte de la “conciencia de la mismidad”(*Selbesinnung*) de la persona o, mejor dicho, de la estructura de la conciencia.

En virtud del carácter teleológico de la estructura ambos, el Yo, equipado con conciencia de sí, y la representación del mundo, se despliegan en el curso de la vida siempre en recíproca referencia...Por lo mismo que la vida propia se halla estructurada teleológicamente, a la conciencia de sus estados se

⁹⁹ “Filosofía de la filosofía” y “Filosofía de las *Weltanschauung*” resultan así en una misma cosa. La práctica filosófica genera conciencia histórica y, por tanto, ofrece una determinada visión del mundo.

¹⁰⁰ No se trata, entonces, de una relación epistémica “vida- pensamiento”, sino de la relación ontológica “Vida-sujeto histórico” (Hombre entero).

añade la de interna conexión de sus determinaciones de valor y de sus fines: éste es el germen de todo ideal de vida. (*ídem*,16-17)

Debido a que la representación primaria del mundo surge de la estructura de la conciencia, el sujeto histórico capta y valora su propia vida de tal modo que su propia visión de la vida constituye una determinada visión del mundo. Las visiones del mundo siempre se construyen a partir de un mundo de subjetividades. Este punto de partida subjetivo impide que se tenga una visión objetiva del mundo y de la vida; “conceptualizar” la vida anímica resulta así, en una transgresión de los límites trabados por la vida misma. “En esto consiste la vida anímica. Podemos vivirla, experimentarla, pero no ir más allá de ella mediante conceptos” (*ídem*, 21) Si la filosofía surge con el motivo implícito de dar respuesta al enigma de la vida, tal respuesta exige y pretende establecerse como conocimiento objetivo de la realidad, y como se puede inferir, tal conocimiento es imposible. El único modo de superar el abismo entre la pretensión de universalidad de la filosofía y la pluralidad de visiones del mundo es a través de una ciencia de las *Weltanschauung*, una filosofía rigurosa que reconozca sus propios límites históricos. Esta propuesta filosófica trae consigo una metodología propia. Dilthey ofrece así una metodología histórico-filosófica que permite analizar la historia de las *Weltanschauung* así como establecer una tipología de las mismas. Dicho método comprensivo, que permite transitar de lo conocido a lo desconocido, se compone de tres procesos fundamentales:

- a) Análisis y descripción de las conexiones históricas que se hallan detrás de los hechos históricos.
- b) La aplicación del método comparativo entre las diversas concepciones del mundo.
- c) La interpretación psicológica y la comprensión hermenéutica de los alcances y fines últimos establecidos por las visiones del mundo.

Con este método, Dilthey busca hacer de la “filosofía” objeto de reflexión histórica y de la “Historia de la filosofía” objeto de reflexión filosófica con el propósito implícito de fundamentar filosóficamente a la conciencia histórica, por un lado, y de mostrar el carácter histórico de los sistemas filosóficos, en

particular, de las explicaciones metafísicas de la realidad, por el otro. Para llevar a cabo tan menesterosa tarea se requiere, previamente, ofrecer una tipología de las diversas visiones del mundo.

7.2. Tipología de las Weltanschauung.

Lo que permite que se pueda comprender e incluso comunicar una visión del mundo se debe a que tales visiones poseen una estructura. El establecer una estructura unitaria a las visiones del mundo implica; por un lado, que es posible la comunicación de cualquier expresión humana construida intersubjetivamente; por el otro, que se puede trazar una tipología de las visiones del mundo. Una tipología de la *Weltanschauung* es resultado, pues, del proceso de comprensión de la vida misma; mediante tal proceso comprensivo la vida humana y, con ello la vida histórica, se torna transparente. Esto último es el criterio que utiliza Dilthey para seleccionar las distintas visiones del mundo: las visiones del mundo relevantes son aquellas que favorecen mayormente la comprensión de la vida y que, además, favorecen la postulación de fines vitales productivos para sus propios agentes.

Ahora bien, no se trata de llevar a cabo una tipología *a priori*, una tipología de las posibles visiones del mundo, al contrario, se busca una tipología que responda a las formas históricas concretas desarrolladas durante el curso histórico del hombre. Las visiones del mundo tal y como “acontecen” y acontecieron históricamente solo pueden ser descritas y analizadas a través del método histórico comparativo, por ello recomienda Dilthey, recurrir a las formas más duras y complejas del discurso histórico. De modo que, según este planteamiento, existen varios tipos de concepción del mundo, los cuales varían de acuerdo a su ley de formación histórica – *génesis*- y a la estructura y función que cumplen en la estructura de la vida anímica – *validez*. Se puede reducir a tres formas de concepción del mundo: la visión religiosa, poética y metafísica del mundo.

a. *La visión religiosa del mundo.* Su origen lo determina la experiencia religiosa, experiencia que destaca los elementos trascendentes que dispone el hombre para dotar de sentido a su mundo circundante. La categoría fundamental con la que se haya esta visión es la “eficacia de lo invisible” o, más específico, lo “sagrado”. Lo “sagrado actúa en las visiones del mundo como el elemento trascendente que permite la intensificación de la propia vida y su modo de acceso es la meditación. Como su nombre lo indica, la visión religiosa del mundo se opone radicalmente a la visión mundana o profana de la vida. Sirve esta visión como preparación a la visión metafísica del mundo.

b. *La visión poética del mundo.* La experiencia estética constituye su origen. No sólo la religión ofrece respuestas al enigma de la vida, de igual manera, la obra de arte puede realizarlo. Dentro de la amplitud de los fenómenos estéticos destaca la poesía por constituir el reino del lenguaje. La innovación semántica producida por el lenguaje poético permite generar sentido a los procesos irracionales de la vida y, sobre todo, le impregna de significado al mundo. No se trata, pues, de una experiencia con algo trascendente sino con el choque directo con las fuerzas inmanentes de la vida. Es por ello que en la poesía es donde mejor puede apreciarse la trama de la vida, la relación entre azar, destino y carácter. “La poesía, por consiguiente, no quiere conocer la realidad, como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales” (*Los tipos de visión el mundo*: XII: 55). Por otro lado, si la poesía parte de la vida, la misma creación poética expresa su propia Idea de la vida, nos ofrece su interpretación de la vida. Esta interpretación personal es consecuencia del propio modo de vivir (*Lebensverfassung*) y tiene como resultado la captación de la vida por la vida misma. En la poesía, señala Dilthey, la vida se comprende a sí misma.

c. *La visión metafísica del mundo.* La condición para que una visión del mundo pueda considerarse una visión metafísica es cumplir ciertos parámetros de racionalidad. La visión metafísica del mundo busca su fundamentación de manera racional y por ello postula conceptos con validez universal. Toda idea del mundo se articula mediante conceptos, conceptos que reflejen propiedades universales. El concepto (*Begriff*) sirve, entonces, como elemento mediador entre la subjetividad de la idea del mundo y la

“objetividad” de la ciencia metafísica: “cuando la idea del mundo se ha elevado así hasta formar una complexión de conceptos; cuando ésta se ha fundamentado científicamente y se presenta, por tanto, con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica.” (*ídem*, 57). Este tipo de visión retoma la trascendencia de la visión religiosa y la inmanencia de la visión poética para conjuntarlas en un sistema conceptual unitario.¹⁰¹

Dilthey aplica el rasero de la conciencia histórica a la pretensión de universalidad de la metafísica y, en particular, al antagonismo entre los sistemas metafísicos. No obstante, acepta tal antagonismo como una realidad efectiva, como un *factum* histórico que no pretende disolver sino asumir en sus posibles virtudes. La consecuencia que extrae de ello es lo siguiente: la vida es inagotable, cada uno de los sistemas metafísicos accede a cierta parte o fragmento de la realidad, pero nunca puede acotarla a través de sus marcos conceptuales. Además, cada visión del mundo no sólo aprehende un fragmento de la realidad para su plena representación, establece valores y fines a la forma de vida de la cual es expresión. En este sentido, cabe afirmar que toda visión del mundo comprende de:

- i) una representación cognitiva de la realidad;
- ii) una valorización del ideal de vida que encierra;
- iii) el establecimiento de fines últimos.

Sin embargo, lo que cambia de estos elementos dinámicos es, por tanto, el contenido de las representaciones, valores y fines establecidos. La estructura de las *Weltanschauung* no constituye, un supuesto metahistórico, al contrario, se define por formar parte de algo sustantivamente temporal. Incluso, podría

¹⁰¹ Recuerdesé que como Kant, Dilthey reconoce la necesidad de la metafísica para la vida humana, pero acepta que es imposible su constitución como ciencia rigurosa. La necesidad de la metafísica radica en que responde racionalmente –vía conceptual– al enigma de la vida. Sin embargo, no tiene un fundamento seguro porque partiendo de lo subjetivo busca aprehender la realidad bajo un contexto objetivo. Por otro lado, “Historizar” los sistemas metafísicos le permite a Dilthey descartar la posibilidad de las verdades y sistemas absolutos, pero no niega la necesidad de las verdades parciales que den cuenta del enigma de la vida temporalmente. Cada sistema metafísico es verdadero temporalmente y, como puede apreciarse, no es un tipo de conocimiento acumulativo ni mucho menos progresivo como el de la ciencia natural.

pensarse tal estructura como una propiedad humana, esto debido a que es posible concebir una *Weltanschauung* sin un hombre determinado; pero no puede pensarse un hombre concreto sin una visión del mundo específica.

En efecto, la visión metafísica del mundo no puede y no tiene porque ser homogénea. Si existen diversos modos de captación de la realidad, estos pueden agruparse según su conformación histórica. Dilthey destaca tres tipos de visión metafísica sin pretender con ello una tipología exhaustiva.¹⁰²

a. *Naturalismo*. En este grupo recaen todos aquellos sistemas metafísicos que enfatizan las determinaciones de la naturaleza. Se caracteriza por la subordinación del a voluntad al instinto, del cuerpo sobre el alma. Según esta visión, las últimas propiedades del mundo son elementos físicos y se contenta con establecer como fin último de la vida el placer en sus diversas expresiones. Niega la posibilidad del libre arbitrio, pues asume las relaciones humanas como relaciones causales.

b. *Idealismo de la libertad*. Se opone rotundamente al determinismo naturalista. Supedita el alma sobre el cuerpo y subraya el aspecto creativo y conformador de la exigencia de autonomía de la persona. Aquello que gobierna el mundo no son las fuerzas naturales o ciertos poderes trascendentes, por el contrario, el mundo se presenta como voluntad, como la realización de las infinitas posibilidades humanas. El último rasgo del mundo -según esta visión- lo constituyen entes inmateriales o poderes espirituales producidos por los mismos hombres.

c. *Idealismo objetivo*. Para esta visión metafísica, el mundo es un todo ordenado por la divinidad. Dios permea e influye directa o indirectamente en las acciones humanas y en las configuraciones del universo. La gran mayoría de sus representantes se hayan en directa conexión histórica. El presupuesto orden en que sustentan su visión no es un orden creado por los hombres,

¹⁰² Dilthey señala que esta tipología es provisional, puede ampliarse y cambiar conforme al tiempo.

sino un orden previamente establecido por algún principio o la misma razón universal que trasciende la esfera humana.

Estos tres tipos de visión metafísica no pretenden acotar la posibilidad de los diversos modos de captación del mundo. El siguiente cuadro ilustra la estructura en que se configuran y los modos en que se realizan tales visiones.

	Naturalismo	Idealismo de la libertad	Idealismo objetivo
Epistemología	Sensualismo	Críticismo	Racionalismo
Ontología	Materialismo	Personalismo	Espiritualismo
Ética	Utilitarismo	Libertarismo	Determinismo
Ideal de vida	Placer	Libertad	Contemplación
Origen	Mundo natural	Mundo civil	Transmundano

7.3. Filosofía de la filosofía: Weltanschauung o ciencia rigurosa.

La “Filosofía de la filosofía” consiste en un análisis de la labor filosófica en tanto objeto histórico. Para determinar que es esa cosa llamada “filosofía” se requiere un análisis que no provenga de ella misma; de modo que la ciencia histórica se encarga de ofrecer la esencia de la filosofía por medio de un riguroso método empírico y comparativo. La historiografía constituye, pues, la herramienta fundamental para dar cuenta de los diversos sistemas filosóficos. Por una parte, el arte del historiador radica en la entrega de éste a las fuerzas objetivas de la historia y, sobre todo, en la energía vital aplicada en su comprensión de lo histórico y su captación narrativa. Por otra parte, el análisis de las formas de vida histórica se realiza mediante el análisis de la

vida psíquica individual. Dilthey toma en cuenta ambos puntos y emprende como tarea la constitución de una Historia de la filosofía entendida como ciencia histórica rigurosa.

La imagen que tiene Dilthey de la historia de la filosofía es la de un árbol con sus respectivas ramas –similar a la imagen de la metafísica en la Edad Media-; la raíz la compone la función vital de la filosofía y sus ramas los diversos sistemas filosóficos. Con esta imagen Dilthey pretende demostrar que todo movimiento filosófico que acontece se haya condicionado por otros sistemas filosóficos que le preceden. Si cada sistema filosófico tiene tras sí a gran parte de la historia de la filosofía, por delante, sin embargo, tiene a la realidad misma. Así, lo que enlaza a todos los sistemas filosóficos es su mismo punto de partida: la vida humana y el mundo externo. Esto implica que todos los filósofos ven la misma realidad en que viven, lo cual quiere decir que detrás de la filosofía y, en general de cualquier manifestación humana, se encuentra la vida misma con su torrente de irracionalidad.

Esta última consideración le sugiere a Dilthey considerar como pregunta básica de la historiografía filosófica, qué es lo que tienen en común todos los sistemas filosóficos. Lo común a todos los sistemas es la función vital que cumplen: dar cuenta del enigma de la vida. Esta postulación impide que algún sistema se atribuya universalidad, o bien que se constituya como una “metafilosofía” –expreso rechazo al “sistema” de Hegel. En efecto, cualquier sistema filosófico que no se encuentre en consonancia con al menos una parte de la historia de la filosofía no podrá tener trascendencia filosófica. Se trata de considerar a la tradición filosófica como un elemento de crítica, o bien como un rasgo de negación o aceptación dogmática, pero siempre como punto de partida. Una filosofía que no se sustente

históricamente se encuentra condenada a permanecer fuera del *corpus* filosófico histórico y, por tanto, fuera de la filosofía historicamente significativa. En consecuencia, Dilthey señala que en el “aparente” antagonismo de los sistemas filosóficos existe una unidad problemática y una misma función vital. Lo primero son las coincidencias; lo segundo la diversidad de las formas, así habrá muchas filosofías, pero una misma realidad que exige ser comprendida. De modo que, una reflexión histórico–filosófica de lo que ha solido llamarse como “filosofía” sólo puede entenderse dentro del horizonte de su propia historicidad:

¿Qué es la filosofía?

No se la puede determinar ni por el objeto ni por el método...Hay que preguntar a la historia qué es la filosofía. Muestra la variación en el objeto, las diferencias en el método; sólo la función de la filosofía en la sociedad humana y en su cultura es lo que se conserva en esa mudanza (*Filosofía de la filosofía*, XIII: 130).

Si el objeto de la filosofía depende de cada época, la filosofía en tanto objeto de investigación histórica es también resultado de un mismo proceso de interés historiográfico. Por tanto -infiere Dilthey- la esencia de la filosofía no puede ser determinada; la filosofía misma, para su propia autocomprensión, requiere de otra disciplina que la explique y la haga intelegible. En este caso, la ciencia histórica y, mas específico aún, la historiografía filosófica, son las encargadas de ofrecer una explicación del fenómeno filosófico en su totalidad. Es por ello que de aquí se establecen ciertos límites a la filosofía entendida como *Weltanschauung* y a la filosofía entendida como *ciencia rigurosa* pues, por un lado, quien postule el objeto de su sistema filosófico como el objeto de la filosofía no tiene conciencia histórica de la misma y, por tanto, no sólo peca de ingenuidad sino que carece de todo rigor científico; por el

otro, quien quiera que su sistema posea rigor científico ha de asumir los efectos relativistas que trae consigo la conciencia histórica. De tal suerte que, la filosofía es todo aquello que ha sido nombrado y argumentado con el predicado de “filosófico” a lo largo de la historia de la humanidad; sin embargo, la función vital que realiza la filosofía no puede dejarse pasar de largo: la filosofía a través de su propia historia ha tratado de responder a la pregunta fundamental “¿Qué es el hombre?” a modo de que el hombre llegue a una comprensión de sí mismo. No se trata, entonces, de que el hombre comprenda exclusivamente el mundo natural, sino que pueda reconstruir narrativamente y comprender sus propias manifestaciones vitales para llegar así a una autocomprensión histórica.¹⁰³

En suma, la “filosofía de la filosofía” -en el fondo- no es más que una antropología fundamental. La pregunta filosófica originaria busca responder al enigma de la existencia “¿Quién soy?” para dar cuenta de las formas simbólicas y culturales en las que la construcción de nuestra identidad se haya inmersa. La función de la filosofía consiste en responder a ciertas necesidades vitales; no puede reducirse, por tanto, a una única respuesta condicionada por la cuestión sobre el enigma de la vida y la tragedia de la finitud. La “filosofía” es el preguntar y el responder que acaecen a cualquier ser humano en la vida. No obstante, si consideramos a la

¹⁰³ En este sentido, afirma Dilthey, el poeta, el profeta y el pensador no difieren en su interés implícito; sin embargo, lo que distingue a este último de los anteriores es trata de responder a la pregunta por la existencia humana de manera racional. Es por ello que se puede encontrar “espíritu filosófico” en cualquier manifestación humana escrita, sean estas obras literarias, textos históricos o bien en prosas religiosas. Señala Dilthey “De esta función originaria y permanente de la filosofía resultan otras notas esenciales y constantes de ella. Es menester ponerlas en claro para ver históricamente qué es el espíritu filosófico, para no ver filosofía sólo en los grandes sistemas, perseguirla hasta donde se pierde en los amplios dominios de las ciencias, de la literatura o de la especulación teológica. Históricamente, el espíritu filosófico es un poder universal, que no está vinculado solamente a los grandes sistemas filosóficos” (Filosofía de la filosofía, XIII: 131).

filosofía no solamente como una función vital, entonces podemos rastrearla como un concepto histórico y, como tal, ofrece su propio significado y su propio desarrollo histórico. La Historia se encarga, pues, de describir, analizar e interpretar la variabilidad de esa función vital dentro de su contexto de origen y bajo el marco de épocas históricas.

...Su posición no es original. La primera versión radical del problema se debió a Dilthey en su *Introducción*. La filosofía de la historia de Widelband y Rickert es sólo una consideración huera y formal de los puntos de vista que Dilthey ya había mostrado. Hoy se vuelve a Dilthey pasando por esa lógica de la historia y se empieza a entenderlo poco a poco después de cincuenta años.

Martín Heidegger.

CONCLUSIONES.

Si tuviésemos que sintetizar nuestra experiencia en el contacto con los textos diltheyanos, su efecto inmediato y nuestra recepción posterior, sin ninguna duda podríamos afirmar que la lectura de la obra de Dilthey nos conduce, por un lado, al camino del “entusiasmo” -entusiasmo por encontrar riqueza teórica y problemática ahí donde se creía que era mínima-; por el otro, notamos cierta “vigencia” -la actualidad de la hermenéutica diltheyana en la filosofía contemporánea radica en que nos ayuda a repensar el papel vital que juegan las ciencias humanas en la autocomprensión humana. “Entusiasmo” y vigencia” resumen, pues, nuestra experiencia por encontrar los *Límites de la experiencia histórica*. Cabe señalar, que a lo largo de nuestra investigación pudimos apreciar que la riqueza temática de la obra diltheyana trasciende por mucho los límites del trabajo aquí expuesto y, ello más que un defecto, lo asumimos como una virtud. La obra de Dilthey es una obra que no violenta teóricamente y, por tanto, nos invita al “pensar”.

Por otra parte, Dilthey, en tanto filósofo de la historicidad, nos invita a concebir la filosofía y, en general cualquier creación humana, como parte de un proceso vital que tiene su justificación en las necesidades materiales y simbólicas de un periodo histórico determinado. Esto nos ayudó a verificar que Dilthey, más que el Historiador de la cultura con “grandes intuiciones filosóficas” o aquel “genio olvidado” de la Universidad de Berlín, es un pensador vivo, un filósofo que no está exento de las problemáticas actuales

y, por tanto, que representa un pilar importante de la filosofía del siglo XX. Sin embargo, no se trata de considerar la filosofía alemana contemporánea como una nota al pie de página de la filosofía de Dilthey -lo cual resultaría absurdo y falaz-; ni tampoco de creer -como algunos todavía lo hacen- que la obra diltheyana se encuentra opacada por la “Gran luz” que transmiten figuras como Husserl, Heidegger o bien Hans George Gadamer -los tres deudores, a su modo, de la hermenéutica diltheyana-. Lo que sí es válido aceptar es que ni el mismo Dilthey pudo percatarse de la riqueza de sus descubrimientos filosóficos: “La filosofía de la vida, sobre todo una tan importante como la de Dilthey, a quien todas las siguientes y muy inferiores le deben lo decisivo a pesar de no reconocer sus auténticas intuiciones, que en él mismo son difíciles de percibir” señala Martín Heidegger en sus *Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers*.

Ahora bien, nuestra investigación se encarga de precisar los límites y alcances de la experiencia histórica a partir de la relación que guarda la ontología del objeto histórico con la epistemología de la ciencia histórica. Para vincular ambos aspectos nos servimos de la distinción que hace Dilthey entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, demostrando que dicha distinción es una distinción indirectamente ontológica y directamente epistemológica, pues ambos aspectos de la distinción tienen como supuesto las propiedades estructurales del sujeto histórico y las implicaciones ontológicas de la “vida” como sustrato del conocimiento. Así, demostramos que toda teoría del conocimiento histórico implica y, a su vez, supone, una ontología del objeto histórico. La epistemología de la Historia en Dilthey trae consigo una Ontología de lo histórico. De igual modo quedó patente que su noción de “comprender” es, además de un instrumento cognoscitivo adecuado para las ciencias del espíritu, una propiedad estructural del sujeto histórico y, de manera especial, que la ciencia histórica cuenta con su propia lógica, metodología y epistemología tan rigurosa y portante como la de la ciencia natural.

En suma, la ontología y la epistemología de la Historia en Dilthey nos recuerda el carácter históricamente condicionado de nuestro habitar en el mundo, la “tragedia de la finitud” y, por lo mismo, los diversos modos

que encontramos para trascenderla. Lo que sí no se puede trascender son los límites de nuestra experiencia histórica, experiencia que nos recuerda que somos seres humanos y no dioses. La "conciencia histórica" es siempre "conciencia de la finitud".

Ciudad de México, 2006.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA.^{**}

Dilthey, Wilhem (1944). *Introducción a la ciencias del espíritu*, Obras completas: Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica [1883].

_____ (1945). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Obras completas: Vol. II, México, Fondo de Cultura Económica [1914].

_____ (1978). *De Leibniz a Goethe*, Obras completas: Vol. III, México, Fondo de Cultura Económica [1914].

_____ (1978a). *Vida y poesía*, Obras completas: Vol. IV, México, Fondo de Cultura Económica [1905].

_____ (1978b). *Hegel y el idealismo alemán*, Obras completas: Vol. V, México, Fondo de Cultura Económica [1925].

_____ (1978c). *Psicología y teoría del conocimiento*, Obras completas: Vol. VI, México, Fondo de Cultura Económica [1924].

_____ (1978d). *El mundo histórico*, Obras completas: Vol. VII, México, Fondo de Cultura Económica [1923].

_____ (1978e). *Teoría de la concepción del mundo*, Obras completas: Vol. VIII, México, Fondo de Cultura Económica [1924].

_____ (1978f). *Literatura y fantasía*, Obras completas: Vol. IX, México, Fondo de Cultura Económica [1954].

_____ (1978g). *Historia de la filosofía*, Obras completas: Vol. X, México, Fondo de Cultura Económica [].

_____ (1992). *Crítica de la razón histórica*, Vol. XI, Barcelona, Península. (Trad. Carlos Puyol) *

_____ (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*, Vol. XII, Istmo, Madrid. (Trad. Antonio Gómez Ramos) *

^{**} Nota: Se agregaron dos volúmenes distintos (*) a la versión de *Obras Completas* del Fondo de Cultura Económica para dar cuenta de fragmentos y textos que los primeros no incluían.

_____ (1990). *Teoría de las concepciones del Mundo*, Vol. XIII, Madrid, Alianza. (trad. Julián Marías)*.

_____ (2003). *Esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

Ankersmit, F. R. (2004). *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bambach, Charles R. (1995). *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*, Ithaca, Cornell University Press.

Bleicher, Josef (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutic as method, philosophy and critique*, London, Routledge & Kegan Paul.

Cacciatore, Giuseppe (1976). *Scienza e filosofia in Dilthey*, vol. 1, Guida, Nápoles.

_____ (1976a). *Scienza e filosofia in Dilthey*, vol. 2, Guida, Nápoles.

_____ (1993). *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Nápoles.

_____ (2000). *L' Etica dello storicismo*, Milella, Lecce?.

Collingwood, R. G. (1980). *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cruz, Manuel (1981). *El historicismo. Ciencia social y filosofía*, Barcelona, Montesinos.

Donald Davidson (1997), “El método de verdad en metafísica” en *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona.

De Mul, Jos (2004). *The tragedy of finitude. Dilthey's Hermeneutics of life*, Yale University Press, U.S.A.

Ferraris, Mauricio (2002). *Historia de la Hermenéutica*, México, Siglo XXI.

Fernández, Coriolano, (1967). *Dilthey*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Gabilondo Pujol, A. (1988). *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid, Cincel.

Gadamer, Hans G. (2003). *Verdad y método I*, Salamanca, Sigueme.

Gadamer, Hans G. (2003a). *Verdad y método II*, Salamanca, Sigueme.

Gadamer, Hans G. (2004). *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.

Gadamer, Hans G. (1977). *Philosophical hermeneutics*, California, California University Press.

Gianturco, Elio (1952). “The Italian Renaissance in the Estimates of Emilie Gebhart and Dilthey” en *Comparative Literature*, Vol. 4, No. 3., pp- 268-276, University of Oregon Press.

Gómez Ramos, Antonio (2000). “Introducción, notas y aparato crítico” en *Dilthey* (2000).

Habermas, Jürgen (1982). *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.

Hegel, G. W. F., (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid.

_____, (2002). *Lógica*, 2 vols., Folio, Barcelona.

_____, (2004). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Porrúa, México.

Heidegger, Martin (2004). *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid.

Henrich Dieter, (1994). "La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant" en Dulce Maria Granja (Coord.) *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona.

Henrik Von Wright, George (1979). *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.

Herman, Arthur (1998). *La Idea de Dependencia en la Historia Occidental*, Andres Bello, Barcelona.

Holborn, Hajo (1950). "Wilhem Dilthey and the Critique of Historical Reason" en *Journal of History of Ideas*, vol.11, núm.1, pp-93-118, The Johns Hopkins University Press.

Husserl, Edmund (1973). *La filosofía como ciencia rigurosa*, Nova, Buenos Aires.

Iggers, George G. (1967). "The decline of the classical national tradition of German historiography" en *History and Theory*, vol.6, núm. 3., pp. 382-412, Wesleyan University Press.

Imaz, Eugenio (1978). *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel (2000). *Lógica*, Akal, Madrid.

_____(2003). *Crítica del juicio*, Porrúa, México.

_____(2004). *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.

Lessing, Hans-Ulrich (2000). "Dilthey y la hermenéutica" en Dilthey (2000).

Leyva Martínez, Gustavo (2000). "La hermenéutica: el origen práctico de la comprensión" en *Iztapalapa-Revista de ciencias sociales y humanidades*, vol. 20, num. 49, pp. 141-154, Universidad Autónoma Metropolitana.

Liebel, Helen P. (1971). "The Enlightenment and the rise of Historicism in German thought" en *Eighteenth-Century Studies*, vol. 4, núm. 4, pp. 359-385, Jhon Hopkins University Press.

Liebert, Arthur (1935). "Contemporary German Philosophy" en *The Philosophical Review*, vol. 44, núm.1, pp. 24-25, Cornell University Press.

Linge, David (1973). "Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding" en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 41, núm. 4, pp. 536-553, Oxford University Press.

Lukács, Georg (1968). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México.

Maceiras Fabian, Trebolle J. (1995). *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.

Maclean, Michael J. (1982). "Johann Gustav Droysen and the Development of historical hermeneutics" en *History and Theory*, vol. 21, núm. 3, pp. 347-365, Wesleyan University Press.

Makkreel, Rudolf A. (1975): *Dilthey philosopher of the human studies*, Princeton University press, New Jersey.

Mayz Vallenilla, Ernesto (1949): *La idea de estructura psíquica en Dilthey*, Universidad Central-Facultad de Filosofía y Letras, Caracas.

Meinecke, Friedrich (1982): *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México.

Nicol, Eduardo (1989). *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ormiston, Schrift (1994). *The hermeneutic tradition. From Ast to Ricoeur*. State University press, New York.

Ortega y Gasset, José (1971). *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid.

_____(1973). "Dilthey y la idea de la vida" en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente.

Owensby, Jacob (1994). *Dilthey and the narrative of History*, Cornell University Press, New York.

Palmer, Richard E. (1969). *Hermeneutics, interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press.

Peacock James; Holland Dorothy (1993). *The Narrated Self: Life Stories in Process* en *Ethos*, Vol.21, No. 4, pp. 367-383, American Anthropological Association.

Pucciarelli, Eugenio (1944). *Introducción a la filosofía de Dilthey* en Dilthey (2003).

Rickert, Heinrich (1965). *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid.

Rickman, H.P. (1979). *Wilhem Dilthey. Pioneer of the human studies*, London, University of California Press.

Ricoeur, Paul (1996). *Tiempo y narración*, tomo I, *La configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.

Ricoeur, Paul (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul (2004a). *La memoria, la historia, el olvido*. México, Fondo de Cultura Económica.

Schevill, Ferdinand (1952), "Ranke: rise, decline and persistence of a reputation" en *The Journal of Modern History*, vol. 24, núm. 3, pp. 219-234, Chicago University Press.

Schleiermacher, Friedrich, "The Aphorisms on hermeneutics from 1805 and 1809/10" en Ormiston; Schrift (1990).

_____, "The hermeneutics: Outline of the 1819 lectures" en Ormiston; Schrift (1990).

Schnadelbach, Herbert (1991). *Filosofía en Alemania. 1831-1933*, Madrid, Cátedra.

Sixto Castro (2002). *La trama del tiempo. Una exposición filosófica*, San Esteban, Salamanca.

Turró, Salvi (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, Barcelona.

Velázquez Delgado, Jorge (2005). “Los valores y los hechos en la historia” en *Globalización y fin de la historia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

