

Conciencia histórica y autobiografía: el problema de la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey

DANIEL BRAUER

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”*

Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 297

DOI: 10.36446/rlf2023xxx

Resumen: Este artículo elucidada el papel que asume la autobiografía en el pensamiento de Dilthey como paradigma para entender el pasado en general y su particular relación con la historiografía. Su teoría de la escritura histórica no puede identificarse, como lo hace Gadamer, con una forma de historicismo relativista. Se muestra el modo en que Dilthey concibe el pasaje de la primera a la tercera persona y por lo tanto de la “vivencia” y la “reflexión retrospectiva”, de allí a la biografía y de esta al discurso histórico en general. El autor no reniega de la pretensión de cientificidad de la historia a la vez que reconoce en el arte en general y en la literatura en particular una contribución al conocimiento del pasado.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 49 N°2 | Primavera 2023

Palabras clave: autobiografía, biografía, narración histórica, reflexión retrospectiva.

Historical Consciousness and Autobiography: the Problem of the Foundation of Historical Knowledge in Dilthey

Abstract: This article elucidates the role that autobiography assumes in Dilthey's thought as a paradigm for understanding the past in general and its particular relationship with historiography. His theory of historical writing cannot be identified, as Gadamer does, with a form of historical relativism. It shows the way in which Dilthey conceives the passage from the first to the third person and therefore from "experience" and "retrospective reflection", from there to biography and from this to historical discourse in general. His philosophy does not deny the pretension of the scientific nature of historical research, while recognizing in art in general and in literature in particular a contribution to the knowledge of the past.

Key-words: autobiography, biography, historical narration, retrospective reflection.

298 |

1

La teoría histórica se encuentra en las últimas décadas en un proceso controversial y permanente de revisión de las premisas epistemológicas que presiden el discurso historiográfico decimonónico, particularmente a partir de los desafíos del llamado posmodernismo y de las versiones más radicales del narrativismo.

En ese marco la autobiografía representa –en tanto un género híbrido entre la literatura y la historia– un desafío para pensar las reglas del discurso histórico, ya que comparte con la historiografía una pretensión de verdad –a pesar de los conocidos enmascaramientos y omisiones intencionales o inconscientes por parte de los autores– a la vez que también se presenta como una narración, aunque a diferencia de un texto literario la estructura que la organiza posee un tipo de trama diferente, al menos con un fin aún no definitivo. Este incómodo lugar de la autobiografía, un texto escrito generalmente en primera persona, se encuentra muy cercano y compartido por la narración en tercera persona de la biografía, juzgada por los historiadores, durante mucho tiempo, como género secundario o menor, que constituye a su vez un campo compartido tanto por escritores como por historiadores.

La autobiografía forma parte de un espacio común que a partir de los años 70 ha pasado a denominarse generalmente “escritura de vida” (*life writing*) y que abarca los diarios, las confesiones, la correspondencia, las memorias, narraciones de viajes, etc. (Caine 2010: 66 y ss.). Como veremos, la “escritura de vida” ha desempeñado un papel central en la teoría de Dilthey desde sus primeros trabajos, si bien no disponía del término.

Aunque la mayoría de las concepciones acerca de la autobiografía provienen de la teoría de la literatura, en los últimos años han surgido estudios acerca de las autobiografías de historiadores consideradas significativas tanto para la comprensión de sus obras (Popkin 2005: 57 y ss.) como debido al hecho de que, por el ejercicio de su profesión, los autores estarían en mejores condiciones de reconstruir la historia de sus propias vidas. Pero desde el punto de vista de la teoría filosófica, la discusión en torno a la autobiografía apenas ha sido retomada desde la época de Dilthey para quien, como veremos, se trata de una forma de discurso que resulta paradigmática para la escritura histórica. Sin embargo, son varias las razones para visitar sus textos a la luz de las controversias contemporáneas.

La primera de ellas tiene que ver con lo que puede considerarse un denominador común a una serie de tendencias que podríamos caracterizar como la vuelta a la primera persona en el contexto de las narraciones históricas y como complemento a ellas (Traverso 2023: 33 y ss.). Esto puede comprobarse por el *boom* de los estudios sobre memoria (Winter 2000) y testimonio, por un lado, y la relativamente reciente revisión de la noción de experiencia, que es siempre personal, por el otro (Jay 2005: 401 y ss.).

Para la filosofía de las últimas décadas del siglo XX, la noción de sujeto y el concepto del yo —que estaba en el centro de la filosofía del Idealismo Alemán desde Kant, pasando por Fichte, Schelling y Hegel— pasan a ser cuestionados radicalmente y, con ello, las nociones de individuo y persona, tanto para la filosofía continental como para la anglosajona, por distintos motivos. Por un lado, las filosofías de la “sospecha”, tal como Paul Ricoeur (Ricoeur 1965: 41) caracteriza a la transformación de la filosofía inspirada en Nietzsche, Freud y Marx, ven al *cogito* como un epifenómeno de estructuras sociales y pulsiones irracionales. Por el otro, tanto para autores de procedencia analítica como foucaultiana, el yo es presentado como el producto de dispositivos lingüísticos o de procesos de disciplinamiento, o como un resabio metafísico o una ilusión.

Ya en Heidegger se rompe con la tradición egológica de la fenomenología husserliana, en tanto el yo es reemplazado por la noción del *Dasein*, un sujeto en tercera persona. En el marco de la fenomenología y del existencialismo francés se produce, por cierto en un autor como Sartre, una insistencia de la perspectiva del yo, pero ya en el estructuralismo y el

posmodernismo ulterior este punto de partida es definitivamente desplazado.

En contraste con esto, los estudios de Paul Ricoeur en torno al relato histórico, al tiempo de la historia contada y en particular al concepto por él acuñado de “identidad narrativa” contienen una reivindicación –pasada por el tamiz de las críticas mencionadas– de la noción de sujeto (Ricoeur 1990: 167 y ss.) –aunque no de la perspectiva de la primera persona–.

Con todo, la noción de “identidad narrativa” podría implicar una reivindicación del género autobiográfico como forma peculiar de discurso, sin embargo y a pesar de ser el autor él mismo de una breve autobiografía intelectual (Ricoeur 1995) son muy escasas sus referencias al tema.

La autobiografía es probablemente el tipo de textos que más se escribe actualmente y su producción resulta inabarcable. Podemos encontrar en internet una serie de páginas dedicadas a ofrecer incluso tutoriales para escribir la propia autobiografía.

Cabe señalar que bajo el título “autobiografía” se presenta una multiplicidad de contenidos y estilos de narraciones en torno de trayectorias de vida cuya tipología es muy amplia y sus límites difíciles de establecer.

Ante todo, resulta difícil acotar y definir el género mismo, ya que forma parte –como se ha mencionado– de una constelación semántica integrada por conceptos tales como la confesión –tanto religiosa como pronuntarial– las memorias, los diarios, la exposición curricular, la correspondencia personal, los reportajes, etc., y sus límites son borrosos. Podría decirse que los diarios tienen con la autobiografía una relación análoga a la de la crónica con la historia, en tanto ambos siguen, como la palabra lo indica, el orden puntual de la sucesión acotada de acontecimientos o pensamientos.

Esta dificultad se presenta también para la historia del género autobiográfico. La reconstrucción de esa historia depende, por supuesto, de la definición que se establezca de ella. En su monumental y aún no superada historia de la autobiografía, Georg Misch (1907: 10 y ss.) – principal discípulo y yerno de Dilthey– rastrea ya en su primera edición su prehistoria en epitafios y relatos heroicos egipcios, babilónicos y asirios, comenzando su historia propiamente con la Antigüedad clásica. La idea de dejar constancia de haber vivido para generaciones futuras y significar algo para ellas, viene asociada al tema de la presencia siempre acuciante de la muerte temida o inminente. Pero en general, incluso para el propio Misch, lo que hoy asociamos a la autobiografía comienza con el surgimiento de la subjetividad moderna y, por lo tanto, no como suele establecerse con San Agustín, sino con autores como Montaigne, pero canónica y principalmente con Rousseau. La historia de la autobiografía es para Misch, como para el mismo Dilthey, la historia de la formación de la conciencia moderna y no la de un mero género literario (Jaeger 1995: 71 y ss.).

Son numerosos los intentos de teorizar la autobiografía, principalmente desde la perspectiva de la teoría de la literatura, pero ninguna de las tesis en torno a la función y sentido de la autobiografía puede compararse con la postulación que lleva a cabo Dilthey de esta como “célula originaria” (Dilthey 1981: 304) de la comprensión histórica y consecuentemente como paradigma de la historiografía.

2

Para nuestro tema no hace falta definir el espacio autobiográfico, es suficiente limitarnos a entender a la autobiografía tal como lo hacía el mismo Dilthey en sus textos: como un discurso en primera persona acerca del desarrollo de la propia vida, sus etapas decisivas y el sentido general que le atribuye su autor o autora. Hoy, dicho sea de paso, no necesariamente pensamos en la autobiografía como discurso en primera persona —como tampoco ya lo había sido, por ejemplo, la de Vico— ya que podemos encontrar ejemplos en la prosa contemporánea en los que esto no tiene lugar, pero también se deben tener en cuenta los llamados *ghostwriters*, frente a los cuales la fidelidad del testimonio puede ponerse con mayor razón en duda. A esto se agrega la autobiografía apócrifa o escrita por otro u otra, incluso muchos siglos después, como el *Yo, Claudio* de Robert Graves o las *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar.

I 301

Dilthey mismo debe considerarse no solo como filósofo sino también como historiador y particularmente como autor de biografías; la más célebre es la monumental y nunca concluida del todo de Schleiermacher, así como las de Hegel, Goethe, Hölderlin, Novalis, etc. De modo que su concepción de las bases del conocimiento histórico se nutre también de su práctica historiográfica. Cabe mencionar que, si bien es cierto que no ha escrito él mismo sistemáticamente una autobiografía, muchos de sus escritos contienen fragmentos que pueden considerarse como formando parte del género y permiten una reconstrucción de sus principales inquietudes intelectuales (Dilthey 1982: 3 y ss.).

Los esbozos teóricos de Dilthey han tenido un fuerte impacto en los procesos de formación de textos de filósofos del siglo XX tan disímiles como Husserl, Heidegger, Collingwood, Ortega, Carnap o Gadamer, para citar los más conocidos. Según Ortega, Dilthey es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX aunque, a pesar de su afinidad, lamentablemente haberlo descubierto tardíamente (Ortega y Gasset 1965: 135). También hay una línea poco explorada de su influencia en el pensamiento de G. H. Mead.

Los escritos de Dilthey se presentan, aún en aquellas obras que pudo concluir, como esbozos no acabados de un pensamiento en desarrollo que no teme atribuir el carácter de provisoriedad a sus propias reflexiones. A pesar de ello, ellas han servido como fuente de inspiración de numerosas teorías.

La centralidad que adquiere la autobiografía como modelo de la comprensión histórica corresponde a la etapa madura del pensamiento filosófico del autor, quizás como sugiere Jaeger ya bajo la influencia de Misch (Jaeger 1995: 119 y ss.). Suelen distinguirse dos grandes fases en la evolución de su trayectoria intelectual. La preocupación de Dilthey desde el comienzo es la delimitación del campo de estudios de las ciencias naturales frente a lo que denomina “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), término que entiende como traducción y a la vez respuesta a la “logic of the moral sciences” de Stuart Mill (Stuart Mill 1882: 1013 y ss.) y que hoy entendemos por ciencias humanas y sociales. Un proyecto de fundamentación que desde sus primeros escritos aparece bajo el título de una “crítica de la razón histórica”. El título es significativo porque muestra a la vez la continuidad y la ruptura con el proyecto kantiano, para quien esto no sería sino un oxímoron.

En lo que sigue¹, quisiera revisar y analizar tres presuntas antinomias no resueltas a las que conduciría el pensamiento de Dilthey y que tendrían que ver en parte con la evolución de su teoría filosófica. La primera (1) concierne a la identificación de su pensamiento con una forma de historicismo y, por lo tanto, a pesar de las intenciones del autor, con un relativismo que amenazaría con erosionar su propio punto de vista. Al menos este es uno de los reproches atribuidos por Gadamer, cuya exposición y crítica de la obra de Dilthey ha sido la más influyente en las últimas décadas. Me propongo mostrar que esta crítica no da en el blanco. Dilthey lleva a cabo una transformación del proyecto kantiano que, entre otras cosas, confronta al relativismo que comienza a insinuarse cada vez más en su época a la vez que da cuenta de la ineludible condicionalidad temporal del conocimiento, fines y valores presentes en toda acción humana. La segunda (2) antinomia ha pasado desapercibida en la recepción de las principales ideas del autor. Con esto me refiero a la aparente incompatibilidad de la postulación de la auto-

¹ Las citas de Dilthey han sido traducidas en todos los casos por mí del original alemán.

biografía como paradigma de la escritura histórica y a la vez el hacer suyo el *dictum* de Schleiermacher, según el cual, de lo que se trata es de entender a un autor mejor que él mismo. Esta aparente incongruencia puede entenderse, como veremos, en la medida en que la noción de vivencia constituye el suelo común tanto del texto autobiográfico como de su comprensión por parte del lector. En tercer lugar (3), exploro lo que, desde el punto de vista de la discusión contemporánea en torno a la teoría histórica, y particularmente al narrativismo, resulta paradójico en la concepción de Dilthey de la historiografía. Me refiero a la delimitación de la historia frente a la ficción literaria. Sin abandonar la necesidad de postular para la escritura histórica una ineludible pretensión de verdad, la literatura produce un aporte significativo para la comprensión del mundo real y no constituye para Dilthey una mera variación imaginaria de lo sucedido, sino que implica un proceso de abstracción y construcción que nos acerca a la esencia de lo acontecido y por lo tanto hace posible una ampliación cognitiva.

Suele caracterizarse la evolución del pensamiento de Dilthey —y este esquema se encuentra también en la exposición de la teoría diltheyana por parte de Gadamer en *Verdad y Método* (1960: 205 y ss.)— como el pasaje de una etapa psicologista a una etapa hermenéutica, en la que esta última se convertiría en el método dominante que presidiría las “Ciencias del Espíritu”.² Creo que este esquema debe ser revisado y que resulta más adecuado hablar de un primer período para lo que el autor llama una psicología descriptiva o analítica en oposición a una psicología empírica —que por cierto estaba más cercana a la fenomenología de Husserl que aún no conocía— que serviría de base a las ciencias humanas y sociales, un estadio que puede calificarse mejor como “vitalista”, en la medida en que el concepto de vida y de vivencia pasan a un primer plano. Pero a fin de distinguir su filosofía

I 303

² También, dicho sea de paso, la ubicación del pensamiento de Dilthey —como suele hacerse— en una historia lineal de la hermenéutica debería ser revisada. A pesar del importante papel que esta tiene por cierto en su pensamiento tardío, ella en ningún caso es asumida como procedimiento fundante de las ciencias humanas o sociales. En efecto, hacia el final de su texto más importante y conocido al respecto: *El surgimiento de la hermenéutica* de 1910, lo que propone el autor es más bien considerarla una doctrina que debe ser incorporada en el marco de la “teoría del conocimiento, de la lógica y de la metodología (*Methodenlehre*) de las ciencias del espíritu” (Dilthey 1982: 331). Tampoco la autorreflexión se basa en un procedimiento central o exclusivamente hermenéutico, en todo caso esta se aplica más al lector que al autor de una autobiografía (acerca de la epistemología de Dilthey y su relación con las disciplinas científicas de la época véase el trabajo de Kühne Bertram 2016: 240 y ss.). La lógica inductiva es para Dilthey un método común tanto para las ciencias naturales como para las humanas (Lessing 2016: 44 y ss.).

de la de Nietzsche o de Bergson resulta más conveniente hablar aquí de un “vitalismo histórico”.

En efecto, la categoría de vida –uno de los componentes de la noción de autobiografía– puede ser abordada desde múltiples perspectivas, todas ellas relacionadas entre sí. Me refiero a una perspectiva biológica, psicológica, metafísica y, como es el caso que analizaremos, principalmente histórica, aunque el componente biológico no representa un factor secundario para la visión diltheyana del individuo como un ser “psicofísico”.

Desde el comienzo el proyecto que Dilthey denominó una “crítica de la razón histórica” tenía como objetivo reconciliar el punto de vista irreductible del individuo, en tanto protagonista y testigo de los acontecimientos que constituyen el entorno de su vida –descuidado tanto por las metafísicas de la historia de Kant y Hegel como por el positivismo de Comte y reivindicado por la Escuela Histórica y el romanticismo como reacción al árido racionalismo de la Ilustración– precisamente con el universalismo de las primeras sin el cual las acciones y pasiones, así como el sentido de sus vidas resultan ininteligibles.

El problema que Dilthey se propone resolver es la comprensión de la relación entre el individuo y su condición histórica que, para las visiones idealistas del mismo modo que para el romanticismo de la Escuela Histórica, se presentaba como un vínculo externo. Mientras que, para las primeras, la historia solo ofrece condiciones para que las disposiciones naturales (*Naturanlagen*) puedan desarrollarse, para el romanticismo de la Escuela Histórica se trataba de reivindicar la singularidad única del individuo, tal como se manifiesta con claridad en la idea de “genio” que trascendería las circunstancias de su condicionalidad histórica y parece no hacerse comprensible mediante una explicación meramente causal –idea de la que por cierto Dilthey no reniega–.

4

El punto de partida en la “construcción” o “formación” (*Aufbau*) del mundo histórico es, precisamente, el carácter irreductible de la perspectiva de la primera persona. Esto lo diferencia tanto del abordaje usual del historiador –cuyos textos están constituidos por un discurso en tercera persona y describen acontecimientos y procesos colectivos en los que el individuo en todo caso se inscribe de manera más o menos anónima y que tienen su eje fuera de él– como de las filosofías de la historia del Idealismo y Romanticismo alemán, ambas, como hemos mencionado, criticadas por el autor.

La antinomia en las que se habría enredado su pensamiento según Gadamer concierne a las dificultades que trae consigo el “historicismo”. En efecto, la absoluta condicionalidad de la situación histórica en la que se encuentra tanto el historiador como el autor de una biografía o autobiografía es la perspectiva anclada a su posición en el continuo temporal histórico y es ella la que hace posible su abordaje al mismo tiempo que la limita. Según Gadamer, Dilthey no solo no habría logrado la buscada simbiosis entre el universalismo de la Ilustración y el dar cuenta del carácter único de la individualidad reivindicada por la tradición de la Escuela Histórica, sino que ambos polos se encontrarían en su obra en una tensión irreconciliable. Dilthey habría caído en las “aporías del historicismo” al afirmar la disolución del hombre en su radical historicidad y postular a la vez, inconsecuentemente, la universalidad que habilitaría su comprensión (Gadamer 1960: 205 y ss., 218 y ss.).³ Esta última implicaría un presunto “cartesianismo” en la teoría diltheyana que haría posible una comprensión plena del sentido de las acciones de los protagonistas históricos, más allá del anclaje temporal, y por lo tanto contingente, del aparato conceptual con que se pretende abordarlos.⁴ Esta recepción y crítica de la concepción de Dilthey del saber histórico debe ser revisada por varias razones.

Ante todo, cabe aclarar qué debe entenderse aquí por “historicismo”, dado que es una palabra multívoca y tampoco en Gadamer encontramos una definición. Creo que es posible diferenciar, en forma sumaria y confesadamente simplista, al menos tres sentidos.

En primer lugar, se denomina así una determinada escuela de pensamiento que tiene sus raíces en la Escuela Histórica del Derecho, ya sea, por un lado, en teóricos del derecho como Savigny o en historiadores como Ranke –por citar los más conocidos– y, por el otro, una determinada corriente de pensamiento, situada geográfica e históricamente.

En segundo lugar, desde un punto de vista epistemológico, el historicismo es asociado a una concepción que sostiene la relatividad de todo

³ Son varios los autores que han llamado la atención desde distintos puntos de vista al carácter sesgado de algunos aspectos de la crítica de Gadamer. Véase por ejemplo Bollnow (1980: 423-425), algo que en parte incluso el mismo Grondin admite (2003: 115).

⁴ Según Gadamer, habría en Dilthey un ambiguo “cartesianismo no resuelto” (*ein unaufgelösten Cartesianismus*) que constituiría su punto de partida (1960: 224). Esto resulta difícil de sostener en vista a lo que Manfred Riedel caracteriza precisamente como una “desdogmatización del sujeto del conocimiento” en Dilthey (*Entdogmatisierung des Erkenntnisobjekts*) y su crítica a las filosofías que parten de una perspectiva del yo, en su magistral “Introducción” a su edición de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt ...* (Riedel 1981: 45).

conocimiento debido a su condicionalidad frente al cambio histórico incesante que hace posible la formación de las ideas al mismo tiempo que las circunscribe frente a un futuro incierto, que en todo caso impide todo saber definitivo. Dicho sea de paso, encontramos un nuevo desarrollo o reivindicación posmoderna del mismo en el reciente “nuevo historicismo” norteamericano.⁵

Más allá de su crítica a las metafísicas de la historia, desde el punto de vista epistemológico lo común a estas distintas versiones es el problema del relativismo.

En tercer lugar, cabe mencionar que la palabra historicismo también ha sido utilizada por otros autores como Popper en un sentido completamente contrario, como una concepción del decurso histórico regido por leyes cuyos resultados por lo tanto pueden predecirse (Popper 1961: 17 y ss.). Pero esta última acepción del término no concierne al tema que nos ocupa.

Todo parece indicar que la crítica de Gadamer al presunto historicismo de Dilthey se refiere a la segunda acepción del término que hemos diferenciado y en este sentido asume *un carácter anacrónico*, dado que, si bien Dilthey retoma argumentos de la historiografía de Droysen y particularmente de Ranke acerca del valor del individuo y el rechazo de toda teleología o construcción especulativa del devenir histórico, tal como se presentan en Kant y en Hegel o en el mismo Herder, sus ideas centrales están dirigidas desde el comienzo más bien a la *superación del relativismo* de la Escuela Histórica. En efecto, el problema de Dilthey no es el historicismo, una palabra que *no aparece siquiera en sus escritos*, si bien el origen de la expresión es anterior. El llamado “historicismo” se convierte en un tema central de discusión para la generación siguiente y en particular la de Gadamer, en torno al libro de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, de 1936 (Meinecke 1943), texto polémico en la medida en que su hilo conductor no solo pretende reconstruir el origen y evolución de una idea sino también reivindicar una forma de nacionalismo cultural alemán.⁶ Es cierto que es posible rastrear

306 |

⁵ Para una historia del historicismo y un análisis de sus principales teorías, véase: Hamilton 1996. El autor sigue en líneas generales un hilo conductor inspirado en Gadamer, pero en el capítulo dedicado a Dilthey reconoce que su “vitalismo” remite a una naturaleza humana común que no depende de circunstancias históricas particulares y hace posible la comprensión del pasado (81 y ss.).

⁶ Ya Karl Heussi, al comienzo de su libro de 1932 sobre “la crisis del historicismo”, había llamado la atención sobre un texto anterior de Meinecke de 1928 en el que ya utilizaba el término, y acerca de que la multívoca noción de historicismo y las controversias que suscitó aparecen en el escenario de la discusión recién en los últimos treinta años anteriores, o sea en una época posterior a la muerte de Dilthey (Heussi 1932: 2 y ss.).

en la obra de Dilthey elementos de una idealización de la cultura alemana, principalmente en su visión de autores que van de Leibniz a Schleiermacher, pasando por Kant y Hegel, pero también lo es que el camino que emprende conduce en una dirección diferente a la de Meinecke, ya que no puede separarse en todos los casos precisamente de la valoración del universalismo presente en las obras de la tradición estudiada y reivindicada.

5

Para Dilthey, el hombre se define y su personalidad se construye de modo inseparable de las circunstancias históricas que le toca vivir en el marco de instituciones políticas y culturales cambiantes. En ese sentido, su obra tardía se encuentra cada vez más cercana a Hegel que a Kant. La secularización del concepto hegeliano de “espíritu objetivo” se da en el contexto de un cambio histórico que los contemporáneos, entre ellos Nietzsche, percibieron como una crisis profunda con la caída de tradiciones, creencias religiosas y formas de legitimación del poder en una sociedad en proceso acelerado de industrialización y conflicto social. Pero eso no conduce en Dilthey, a diferencia del último, a un rechazo radical de esa misma tradición o a un relativismo o “historicismo” radical.⁷ En esto es fiel al kantismo – como veremos– de su programa de una “crítica de la razón histórica” que tampoco conduce a tomar al cambio histórico como lo absoluto mismo, sino a explorar las condiciones subjetivas de su “vivencia”. Las situaciones históricas son cambiantes y también lo son el sentido, los valores y los fines que los individuos atribuyen a sus actos, pero lo que no cambia es el hecho de que en toda época les atribuyan precisamente sentido, estructura, valor, etc. Estos conceptos a los que Dilthey se niega a atribuir el carácter de categorías trascendentales y por lo tanto atemporales, no son meros esquemas formales, ya que también está presente en su concepción cierta noción de progreso o evolución, no por cierto pensada como una lógica implacable inmanente al proceso histórico mismo como en Hegel, pero sí comparte con este la idea de un posible desarrollo formativo que amplía y libera a la conciencia humana de los horizontes particulares en los que se encuentra anclada. Algo que el mismo Gadamer reconoce al caracterizar la filosofía de Dilthey como una “ilustración histórica” (1960: 226).

I 307

⁷ Uno de los méritos del original y documentado libro de Jaeger es haber mostrado que el pensamiento de Dilthey se encuentra situado frente a la crisis de su tiempo en las antípodas del de Nietzsche (Jaeger 1995: 34 y ss.).

El hecho de que los individuos experimenten lo sucedido en su triple dimensión cognitiva, afectiva y volitiva, tal como entiende Dilthey la experiencia vivencial, es algo que trasciende el transcurrir mismo y permite ser comprendido por otros individuos en circunstancias históricas diferentes. El “relativismo” que implica el cambio histórico no es para el autor una limitación sino una “liberación” en la medida que nos permite comparar nuestra situación histórica con otras y hacernos conscientes tanto de sus limitaciones como de su contingencia y universalidad latente. También el “comprender” progresa y esto no conduce necesariamente al relativismo sino a una concepción evolutiva del saber histórico.

Para nuestro tema resulta significativo que Gadamer vea una inconsecuencia en el valor que Dilthey asigna a la autobiografía y a la biografía, que considera géneros menores de la empresa historiográfica, dado que no se entendería de qué modo pueda darse la transición de la “experiencia de vida del individuo” (*Lebenserfahrung des Individuums*) a un “nexo histórico (*geschichtlicher Zusammenhang*) que ya nadie puede vivenciar o experimentar” (Gadamer 1960: 210).

Esta afirmación concierne a lo que entendemos por historia. Es cierto que, por ejemplo, la tasa de crecimiento de la población o los movimientos estratégicos de una batalla no pueden ser captados en su especificidad por la conciencia singular de los contemporáneos. Esto no significa que sus consecuencias no afecten de modo directo o indirecto a los sujetos que se encuentran bajo esas circunstancias. Más aún, si la historia, incluso cuando sea entendida como una serie de acontecimientos colectivos o de “masas”, no tuviese un impacto en la vida y por lo tanto en las experiencias de quienes están inmersos en ella, resultaría difícil sino imposible reconstruir su sentido. Aun cuando el historiador deba recurrir a archivos, informes, periódicos, restos, huellas, etc., para reconstruir el modo de vida de épocas lejanas en el pasado, nada puede reemplazar el valor de un documento en el que consta el modo en que los contemporáneos se entendían a sí mismos. El valor del testimonio y la experiencia personal para la comprensión de una época se redescubre actualmente en los desarrollos de la microhistoria o como sucede en el caso, por ejemplo, de la inclasificable biografía de Menocchio (Ginzburg 1981).

El hecho de que tanto el cambio como la continuidad histórica no se agotan ni pueden comprenderse solamente sobre la base del modo en que los individuos procesan y tratan de comprender las circunstancias vividas, no significa que su autocomprensión no resulte una fuente ineludible para el historiador cuando sea posible acceder a ella o recrearla.

En la hermenéutica de Gadamer, la perspectiva de la primera persona desaparece para dar lugar a una noción de “historicidad” que forma parte de una ontología del comprender mismo inspirada en Heidegger, pero a

Dilthey lo que le interesa es la historia empírica, aquella de la que se ocupan los historiadores y que configura la trayectoria de vida de los individuos. El círculo hermenéutico tal como lo entiende Gadamer, en el que estamos ya siempre inmersos, parece conducir en todo caso a una forma de historicismo más radical que el que podría atribuirse a Dilthey.⁸

En cuanto al reproche de un velado cartesianismo (Gadamer 1960: 224) resulta más extraño aun, teniendo en cuenta que para Dilthey entender no es nunca entender del todo. Su concepción de la comprensión se aleja del paradigma de la evidencia matemática y se encuentra mucho más cercana al modo en que se nos muestra el mundo en la poesía, el drama o la literatura en general. En este sentido, la concepción de la vida anímica en Dilthey está más cercana a Freud que a Descartes. Gadamer parece confundir la perspectiva de la primera persona con una concepción cartesiana de la subjetividad, mientras que en Dilthey el sujeto es corporal, sometido a condiciones empíricas y falible. Por otra parte, la certeza subjetiva no es asimilada por el autor a la verdad de su contenido. Lo que Dilthey sí tiene en común con Descartes –y esto no aparece en la crítica de Gadamer– no es la autotransparencia del sujeto en la conciencia de sí sino, mediante la noción de “vivencia”, el acceso directo del individuo a su mundo interior –si bien opaco y condicionado por su cuerpo y condiciones externas– independientemente de su posible correspondencia con algo real.

Lo interesante del proyecto de Dilthey –y menciono la palabra proyecto porque su pensamiento se encuentra siempre en camino, a través de una serie de esbozos retomados– consiste precisamente en mostrar que el proceso histórico en sus distintos aspectos no es algo exterior y ajeno a la persona, sino que resulta constitutivo de su formación y modo de pensar.

I 309

⁸ Acerca de la discusión e interpretación de Dilthey por parte de Gadamer en diversos textos, véanse las interesantes observaciones de Nelson (2022: 248-251). Para una presentación del debate en torno a las objeciones de historicismo a la hermenéutica de Gadamer y su noción de la “historicidad de la comprensión” – y una defensa – véase el libro de Osman Bilen (2000: esp. 149 y ss.). Con todo, la controversia sigue abierta y en todo caso algunos de los conceptos propuestos por Gadamer como el de “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) no deja de ser más que una metáfora que debería ser aclarada y que no posee más precisión que el denunciado concepto de empatía. Este último, desacreditado durante mucho tiempo particularmente en el ámbito anglosajón (véase, por ejemplo, Abel 1948: 211 y ss.) no deja de describir un hecho, cuya teoría podrá cuestionarse o reformularse. No cabe duda de que nos conmovemos con el dolor y la alegría de otros y esa capacidad empática, además, forma parte constitutiva de la experiencia estética. En Dilthey, dicho sea de paso, la empatía no es otra cosa que un principio heurístico que debe completarse, en el caso de la historia y otras ciencias, con el método inductivo, comparativo, etc.

Para comprender esto es necesario examinar el modo en que Dilthey concibe el curso del recorrido de una vida al mismo tiempo que su posible reconstrucción, tanto desde la perspectiva del sujeto mismo, como por parte de una narración biográfica.

6

Un dilema ha pasado desapercibido en la exégesis de los textos del autor, a saber, la postulación de la autobiografía como modelo historiográfico y a la vez el *dictum* de Schleiermacher que Dilthey hace suyo acerca de que el objetivo de la hermenéutica es entender al autor mejor que él mismo. En una primera aproximación se trataría de una contradicción, que ambos aspectos resulten compatibles en la concepción diltheyana tiene que ver con el modo en que el autor concibe la escritura autobiográfica y su interpretación.

310 | Cuando de lo que se trata es de estudiar empíricamente la inseparabilidad de la persona y su circunstancia histórica, sin duda el género más significativo es precisamente la autobiografía. Como señalamos anteriormente, Dilthey es el autor de una serie de biografías, pero el concebir a la autobiografía como paradigma de escritura histórica corresponde al período tardío de su pensamiento debido a la confluencia de la ampliación de su filosofía de la “vivencia” por un lado, como, probablemente, —como hemos mencionado ya— a la influencia de Georg Misch. Este, además de ser el autor de una monumental historia de la autobiografía aún no superada, ha retomado y profundizado ideas de su maestro en su intervención en la discusión filosófica posterior a la muerte de Dilthey pero que ya había comenzado a esbozar en vida del autor (Misch 1931). Pero también es cierto que el paradigma autobiográfico resulta totalmente consecuente con la visión diltheyana de la subjetividad.

Cabe señalar, ante todo, que el hecho de que Dilthey, como hemos señalado, se aparte del modelo de lo introspectivo en su concepción de la autobiografía, resulta decisivo (Dilthey 1981: 310). No es en la intimidad del fuero interno que el individuo logra comprenderse a sí mismo sino saliendo de él y dirigiéndose al mundo, estudiando vidas ajenas, leyendo textos históricos y literarios, en el diálogo del yo y el tú, apropiándose de la cultura y los conceptos de su “espíritu objetivo” (*objektiver Geist*).

La influencia de la lectura de Hegel, desde una perspectiva en la que resulta depurado de su trasfondo lógico-especulativo del mismo modo que de la noción de un “espíritu absoluto” intemporal, no puede ser pasada por alto en la evaluación de su filosofía tardía. El prototipo de la autobiografía

no lo constituyen para Dilthey los célebres textos de Rousseau sino los de Goethe y particularmente *Poesía y verdad* (Jaeger 1995: 51 y ss.), un autor para el que también cabe aplicar, aunque en forma algo modificada, la sentencia de Hegel: el sentido de su vida tal como él mismo la entendió, es su tiempo captado en poesía y prosa.

Que el individuo no pueda simplemente deducirse como efecto causal de las circunstancias no significa que pueda separarse de ellas, de su formación familiar, religiosa o intelectual, así como del modo en que se concibe a sí mismo en relación con las tradiciones, costumbres e ideas dominantes al perseguir determinados fines y el significado y valor que otorga a sus acciones. La vida es entendida por Dilthey como formando parte de una “conexión efectual” (*Wirkungszusammenhang*) y esto debe entenderse tanto en su dimensión sincrónica como diacrónica, o sea para el autor en tanto miembro contemporáneo de una cultura y sociedad dadas como formando parte de una “generación” determinada.

Como es sabido, Dilthey retoma de Vico el principio *verum ipsum factum* y lo convierte en una clave gnoseológica que encaja muy bien con su noción de “vivencia” (*Erlebnis*). En efecto, el modelo del conocimiento no es para él el sujeto contemplativo sino el sujeto agente en tanto sujeto biológico. Al diseñar la noción de “vivencia” Dilthey rompe con la tradición del intelectualismo cartesiano que según él habría llegado hasta Kant y Hegel. Pero a la vez conserva de esta tradición el anclaje de una forma de certeza inmediata. Por un lado, la noción de vivencia hace alusión a un acceso prerreflexivo, directo a lo que está sucediendo y me está sucediendo, y esto no solo en cuanto al contenido material de lo vivido sino también a su trasfondo emocional y volitivo, que Dilthey denomina *Innesein* o luego, *Innewerden*. Pero, por otro lado, lo que la tradición moderna llama reflexión *adquire en Dilthey un espesor temporal*. El sujeto actúa y sabe de modo inmediato que está actuando, pero también reflexiona retrospectivamente acerca del sentido de sus acciones y preocupaciones. Lo que Dilthey entiende por “autorreflexión” (*Selbstbesinnung*) no consiste en una forma atemporal de apercepción, en ella interviene decisivamente la memoria y se refiere más bien a un examen que pasa revista a una secuencia de vivencias que se van estructurando en torno a las categorías de “significado” (*Bedeutung*), “estructura” (*Struktur*) y “fin” (*Zweck*). El sujeto está sumergido en su vida y a la vez la piensa. Cabe señalar que este tipo de acción intelectual –que puede considerarse una suerte de deliberación retrospectiva– está en el origen tanto de la comprensión de la identidad personal propia como de la tarea del historiador. La elección del término “deliberación” en este contexto hace alusión a la *προαίρεσις* aristotélica, con la que creemos tiene cierta afinidad. La diferencia radica en tres factores fundamentales: mientras esta última se realiza en vista al futuro, en

I 311

la reflexión retrospectiva el sujeto evalúa las decisiones y consecuencias de su vida pasada, aunque también con una mirada hacia la acción pendiente y los fines proyectados en esas circunstancias. En segundo lugar, obviamente esas decisiones no pueden modificarse en el presente y para entenderlas necesita compararlas con otras posibilidades de vida alternativas propias y ajenas. En tercer lugar, a diferencia del sujeto que vivía en su propio pasado, el actual conoce ya los resultados de sus acciones transcurridas. En ese sentido el individuo se sitúa con respecto a sí mismo al igual que un tercero, ya que necesita conocer a través de posibles diálogos con contemporáneos, miembros de generaciones anteriores y múltiples lecturas, el significado cabal de las circunstancias que han tenido lugar y formado parte de su vida.

La autobiografía es en ese sentido una continuación de la deliberación retrospectiva puesta en el contexto más amplio de la duración de una vida. Es esta forma de conciencia de sí en el tiempo que aparece expuesta en la autobiografía la que es calificada por Dilthey de “célula originaria de la historia” (*die Urzelle der Geschichte*) (Dilthey 1981: 304) y se constituye para él en modelo de la comprensión histórica. El yo que aparece en la escritura en primera persona de una autobiografía siempre está dirigido, como en la correspondencia, a un diálogo con el tú de un lector o lectora imaginarios.

312 | Pero para hacer plausible que la autobiografía sea presentada como paradigma historiográfico es necesario considerar el modo en que es concebido por el autor el pasaje de la perspectiva de la primera persona, o sea de la “vivencia”, a la tercera persona que caracteriza la prosa de una narración historiográfica. *Entre la autobiografía y la historia se sitúa la biografía.* La idea de Schleiermacher, que Dilthey comparte, acerca de que es posible o necesario entender a un autor mejor que él mismo, parece a primera vista poner en cuestión el papel central que asume en Dilthey la escritura autobiográfica. Sin embargo, esta contradicción es solo aparente. En primer lugar, la escritura autobiográfica y el modo en que un autor presenta lo que considera los hechos más relevantes de su vida nos permite a través de su lectura un acceso directo e irremplazable, aún con sus omisiones y enmascaramientos posibles, a la comprensión de lo que acontece en tanto le acontece.

El historiador, y en particular el biógrafo, no puede sino comparar esa versión con otras fuentes, testimonios y datos, además de estudiar los hechos desde una perspectiva posterior en la que sus resultados no podían ser vislumbrados por el protagonista mismo. Pero mediante su investigación el historiador o el biógrafo *también llevan a cabo un acto de autocomprensión* –y en esto radica la originalidad de la propuesta de Dilthey frente a la teoría histórica contemporánea– que los involucra y que hace posible una mejor comprensión de sí mismos frente a personajes con los que pueden identificarse, o distanciarse, o en todo caso evaluar posibilidades de lo humano que

no pueden dejar de comparar con posibilidades de la propia vida: “Todas las preguntas últimas acerca del valor de la historia tienen en última instancia su solución en el hecho de que el hombre se reconoce a sí mismo en ella” (Dilthey 1981: 310).

El biógrafo, en tanto historiador de una vida, puede entender al autor mejor que sí mismo porque en el modelo de la comprensión de Dilthey no cuenta solo con documentos, datos contextuales y el conocimiento de casos análogos, así como de las consecuencias de acciones, sino que al hacerlo también entiende algo que le es propio. Se trata de una proyección analógica y empática tan difícil de definir como de prescindir cuando de lo que se trata es de entender otra subjetividad.

Con todo, la trasposición del modelo autobiográfico a la historia colectiva no implica desconocer sus diferencias. Los supuestos comunes entre la autobiografía y el relato histórico son la continuidad, la unidad y la identidad de un sujeto en el tiempo, además de la conexión de sentido entre sus partes que en el caso del individuo resultan convincentes. Pero en cuanto a naciones, instituciones u organizaciones sociales, los comienzos y los posibles finales, las continuidades y rupturas, las peripecias de su desarrollo obedecen a dinámicas intergeneracionales diferentes y no porque se haga necesario postular por parte del historiador un “sujeto” colectivo que Gadamer denomina “lógico” (Gadamer 1960: 211). Precisamente, es el pasaje de la perspectiva autobiográfica a la historia de pueblos y naciones lo que para Gadamer resulta un salto injustificado. Es que en la concepción de Dilthey del relato histórico, este aparece mediado por la biografía en la que se produce el pasaje a la tercera persona y la visión del individuo desde la perspectiva del otro y de los otros. Para Dilthey, ya el individuo es histórico en la medida en que se constituye socialmente en conformidad y tensión con los valores de la época a los que a su vez contribuye a transformar en los casos más notorios. El sujeto es entendido por Dilthey como una encrucijada, un punto de encuentro en transición (*Durchgangspunkt*) por el que transitan los fines, los valores y las pasiones formadas en el “*milieu*” de las instituciones y cambios sociales y políticos (Dilthey 1981: 310).

I 313

7

A pesar del carácter paradigmático que asume la autobiografía en cuanto a la comprensión del “sentido” de la vida propia por parte del sujeto mismo, tanto ella como la biografía no son entendidas por Dilthey como escritura historiográfica. Por el contrario, ambas son consideradas formas literarias y la última, si bien supera la perspectiva del actor

histórico mismo y convierte la autopresentación en un documento privilegiado, debe complementarse con otros testimonios, cartas, lecturas. etc. Tanto la autobiografía como la biografía son consideradas subsidiarias de las narraciones históricas propiamente dichas y complementadas por ellas.

Nuevamente nos topamos con una paradoja desde el punto de vista del debate de los últimos años en torno al narrativismo radical en la medida en que no resulta fácil ubicar a Dilthey en uno de los polos de la controversia. Es que para Dilthey la biografía, a pesar de su estructura literaria, no deja por ello de tener un referente objetivo al que permite comprender mejor. Con todo, su carácter poético en un sentido amplio no le impide diferenciar a la autobiografía de la ficción literaria.

Dilthey presenta el tiempo de la vida como un espacio prenarrativo en el que el individuo es concebido como un punto de inserción entre el tiempo del curso vital y el tiempo histórico. La exploración de la “vivencia”, tanto por parte del protagonista de una autobiografía como por parte de sus lectores, constituye para Dilthey un punto de partida insoslayable para la reconstrucción histórica siempre que el historiador pueda contar con ella como documento, pero también es consciente de sus limitaciones. Las narraciones históricas propiamente dichas requieren de otras categorías en la medida en que tengan una pretensión de científicidad.

314 |

La transición de la autobiografía a la representación del mundo histórico es concebida por Dilthey a la vez como una limitación y una emancipación de la perspectiva de la primera persona. Una limitación, porque el individuo solo logra captar aspectos o fragmentos de lo acontecido y, a la vez, como una liberación, en la medida en que la narración histórica permite ir más allá del punto de mira personal para ampliarlo y corregirlo, al mostrar el contexto de simultaneidad y de desarrollo de lo sucedido. A diferencia de Nietzsche, autor frente al que Dilthey se encuentra en las antípodas, el pasado, tal como se nos muestra en un logrado texto historiográfico, no representa una carga de la que deberíamos librarnos, sino que permite comprender mejor la propia vida, al mostrar la contingencia de su posición cronológica y localmente situada y verla solo como una forma posible de la condición humana.⁹

⁹ El modo en que Dilthey interpreta la visión de la historia en Nietzsche es discutible y se basa probablemente en el conocido segundo ensayo de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen*, “Sobre las ventajas y desventajas de la historia para la vida” (Nietzsche 1979: 209-285). La interpretación de Dilthey de la visión nietzscheana de la historia podrá considerarse sesgada a la luz de los escritos posteriores de este, pero tampoco deja de ser comprensible tratándose de un autor que reniega a diferencia del primero –aunque en este caso con matices importantes, por

La historia nos hace libres en la medida en que nos eleva por encima de la condicionalidad del punto de vista que ha surgido a partir del curso de nuestra vida. Al mismo tiempo el significado [se vuelve] más inseguro. La deliberación retrospectiva (*Lebensbesinnung*) [nos da] profundidad, la historia [nos hace] libres (Dilthey 1981: 311).

Los conceptos de “valor” (*Wert*), significado (*Bedeutung*) y fin (*Zweck*) se conservan, pero se resignifican en el contexto de una temporalidad más amplia para cuya comprensión Dilthey agrega las categorías transindividuales de “esencia” (*Wesen*) y de “desarrollo” (*Entwicklung*), de las que no podemos ocuparnos aquí. Es en este contexto que se presenta la noción de “espíritu objetivo” (*objektiver Geist*), expresión que Dilthey toma de Hegel, depurándola de toda connotación metafísica para mentar el mundo histórico-político y las formas culturales en su modo contingente de existencia. Lo que Dilthey asume del legado hegeliano es principalmente el no ver a los individuos por un lado y a la sociedad de la que forman parte por el otro, sino el mostrar el enraizamiento de los sujetos en el plexo de las relaciones intersubjetivas y el “*milieu*” cultural que configuran sus concepciones de vida (Dilthey 1981: 304).¹⁰

8

I 315

A pesar de la centralidad que adopta la noción de vivencia, el paradigma introspectivo es claramente rechazado aun cuando de lo que se trata es de entender al individuo en su singularidad. En realidad, la misma noción de “vivencia” es ampliada en el sentido en que resulta constitutivo para la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo, no solo el diálogo con los contemporáneos y la visión retrospectiva de los hechos,

cierto—de la idea de progreso y de un avance de la cultura y de su carácter formativo. Pero de lo que no cabe duda es que esa ha sido la forma en que Dilthey leyó a Nietzsche: “Las cuestiones últimas acerca del valor de la historia encuentran en última instancia su solución por el hecho de que el hombre se conoce a sí mismo en ella. No es por la introspección que captamos la naturaleza humana. Este fue el inmenso error (*ungeheure Täuschung*) de Nietzsche. Por eso tampoco pudo captar el significado de la historia” (Dilthey 1981: 311, cursivas agregadas).

¹⁰ El concepto probablemente ha sido tomado por Dilthey de Comte y resulta interesante actualmente por varios motivos, uno de ellos es que constituye un antecedente de la noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y además proviene de la biología, de modo que resulta coherente con la visión “psicofísica” de la misma. Actualmente ha pasado a formar parte del vocabulario de la teoría ecológica. Sobre el origen del término véase el artículo de Jean François Braustein (1994: 561 y ss.).

sino también la toma de conciencia de las circunstancias y de la dinámica de los acontecimientos tal como solo puede presentarse en un texto historiográfico y en la lectura reflexiva de su elaboración e interpretación en la literatura y el arte.

El esquema caro a la hermenéutica desde al menos Schleiermacher, que consiste en entender las partes por el todo y a su vez el todo por las partes, es ampliado de un modo que recuerda más a la estrategia argumentativa de la relación todo-partes de la dialéctica de Hegel. En efecto, tanto la autobiografía como la biografía en general colocan a los episodios centrales de la vida de los individuos en una “conexión de vida” (*Lebenszusammenhang*) que se hace inteligible en la medida en que es integrada sincrónica y diacrónicamente en el marco de instituciones sociales y políticas en un proceso que abarca generaciones. No se trata solo de una relación todo-partes, sino que a su vez cada todo se integra como parte en una totalidad más amplia. El camino que va de la vivencia en primera persona al diálogo en segunda persona y culmina en el relato plural de la narrativa histórica.¹¹

Al incluir en su noción de “espíritu objetivo” la esfera que Hegel atribuía al “espíritu absoluto”, el mundo del arte, como el de la religión y la filosofía, son incorporados como factores determinantes de la formación de la conciencia individual. Dilthey retoma en esto la dinámica de la “fenomenología” hegeliana, aunque sin la garantía de un “espíritu del mundo” (*Weltgeist*) ni una lógica metafísica inmanente.

316 |

No podemos tratar aquí la concepción que Dilthey propone de la relación entre la historiografía y la literatura y el arte en general, pero debemos constatar que tanto una como otra adoptan en su obra una función cognitiva.

Expresiones como “obra de arte científica” (*wissenschaftliches Kunstwerk*) resultan un oxímoron para nuestros oídos, pero Dilthey reserva esta expresión para el discurso propiamente historiográfico (1981: 310). El arte representa para él, como ya lo era para Aristóteles, una forma de idealización en la medida en que hace abstracción de las circunstancias singulares y azarosas de los personajes para mostrar rasgos universales de la acción y del carácter de sus protagonistas. Lo que no comparte con Aristóteles es la visión negativa acerca del discurso histórico. Este, por el contrario, se transforma en fundamental si de lo que se trata es de la autocomprensión

¹¹ Prefiero hablar de un relato plural porque es necesario diferenciar una descripción en tercera persona que caracteriza una narración literaria de un discurso historiográfico en el que también aparecen, por ejemplo, datos estadísticos o la etiología de la irrupción de una epidemia que no se refieren a sujetos agentes.

(*Selbstbesinnung*) de lo humano. La misma psicología descriptiva propuesta en la primera fase de su obra no puede concebirse como un tratado acerca de las facultades mentales universales sin ser complementada por un enfoque histórico, dado que recién este permite entender para Dilthey lo que el hombre es y llega a ser.

La narración, tanto histórica como literaria, busca desentrañar el “sentido” en parte insondable de lo vivido. Es la vida vivida la que da sentido a la narración y sus dispositivos y estrategias configurantes y no a la inversa.

Los dispositivos discursivos en sus diferentes formas científicas y literarias no residen para Dilthey en un limbo trascendental, sino que no son otra cosa que instrumentos conceptuales imperfectos que adquieren validez ellos mismos en la medida en que logran dar cuenta o hacer comprensible el misterio de la vida.

En consecuencia, la concepción de la historia que nos presenta el autor debe analizarse, por un lado, en el contexto de las discusiones filosóficas de la época. Cabe, entonces, preguntarse hasta qué punto el proyecto de una “crítica de la razón histórica” podía llevarse a cabo con los instrumentos conceptuales disponibles y si continúa siendo una tarea vigente. Por otro lado, algo que pasa desapercibido en la discusión en el marco de la teoría histórica contemporánea y que Dilthey tenía claro, es que la historia no solo nos ofrece un panorama de lo que sucedió y un intento de explicación, sino que en ella se muestran también rasgos esenciales de la naturaleza humana.

I 317

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, T.** (1948), “The operation called ‘Verstehen’”, *American Journal of Sociology*, 54(3): 211–218.
- Bilen, O.** (2000), *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics* (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy).
- Bollnow, O.** (1980), “Lebensphilosophie und Logik: Georg Misch und der Göttinger Kreis”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 34(3): 423–440.
- Braustein, J. F.** (1994), *Le concept du milieu de Lamarck à Comte et aux positivismes*. URL = <https://www.academia.edu/40887401/Le_concept_de_milieu_de_Lamarck_%C3%A0_Comte_et_aux_positivismes> [Consultado el 19-4-2023].
- Caine, B.** (2010), *Biography and History* (Nueva York: Palgrave-Macmillan).
- Dilthey, W.** (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt del Meno: Suhrkamp).
- Dilthey, W.** (1982), “Die Entstehung der Hermeneutik”, en W. Dilthey (1982), *Gesam-*

melte Schriften, tomo V, Die Geistige Welt (Stuttgart: B. G. Teubner).

- Gadamer, H. G.** (1960), *Wahrheit und Methode* (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- Ginzburg, C.** (1981), *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI* (Barcelona: Muchnik).
- Grondin, J.** (2003), *Introducción a Gadamer* (Barcelona: Herder).
- Hamilton, P.** (1996), *Historicism* (Londres: Routledge).
- Heussi, K.** (1932), *Die Krise des Historismus* (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- Jaeger, M.** (1995), *Autobiographie und Geschichte: Wilhelm Dilthey, Georg Misch, Karl Löwith, Gottfried Benn, Alfred Döblin* (Stuttgart-Weimar: L. Metzler).
- Jay, M.** (2005), *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (Berkeley: University of California Press).
- Kühne Bertram, G.** (2016), “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, in der Philosophie Diltheys”, en C. Damböck y H.-U. Lessing (2016) (eds.), *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Munich: Karl Alber, 225-250).
- Lessing, H. U.** (2016), “‘Empirie und nicht Empirismus’: Dilthey und John Stuart Mill”, en C. Damböck y H.-U. Lessing (2016) (eds.), *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Munich: Karl Alber, 41-85).
- Meinecke, F.** (1943), *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Misch, G.** (1907), *Geschichte der Autobiographie, tomo I* (Leipzig-Berlin: B. G. Teubner).
- Misch, G.** (1931), *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Nelson, E. S.** (2022), “Gadamer, Dilthey and the Aporias of Historical Enlightenment” en T. George y G. van der Heiden (2022) (eds.), *The Gadamerian Mind* (Londres-Nueva York: Routledge, 246-256).
- Nietzsche, F.** (1979), “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, en Nietzsche, F. (1979), *Unzeitgemässe Betrachtungen, [1873-1876], Werke I*, edición de K. Schlechta (Frankfort del Meno-Viena-Berlín: Ullstein, 209-285).
- Ortega y Gasset, J.** (1965), *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid: Revista de Occidente).
- Popkin, J.** (2005), *History, Historians and Autobiography* (Chicago: Chicago University Press).
- Popper, K.** (1961), *La miseria del historicismo* (Madrid: Alianza Taurus).
- Ricoeur, P.** (1965), *De l'interprétation: essai sur Freud* (París: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1990), *Soi-même comme un autre* (París: Éditions du Seuil).
- Ricoeur, P.** (1995), *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (París: Editions Esprit).
- Riedel, M.** (1981), *Einleitung*, en W. Dilthey (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfort del Meno: Suhrkamp, 9-80).
- Stuart Mill, J.** (1882), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (Nueva York: Harper & Brothers).
- Traverso, E.** (2023), *Singular Pasts: The 'I' in Historiography* (Nueva York: Columbia University Press).

Winter, J. (2000), "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in Contemporary Historical Studies", *Bulletin of the German Historical Institute*, 27: 69-92.

Recibido: 16-06-2023; aceptado: 26-09-2023