

LA VIDA ENTRE CONCEPTOS ABSTRACTOS Y CONCEPTOS SATURADOS. DILTHEY Y HUSSERL EN TORNO A LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

Luis Román Rabanaque
UCA/ CONICET

En la naturaleza externa ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y de la historia son vivas, saturadas de vida.¹

Introducción

Una variedad de rasgos aproximan y distancian las concepciones de la fenomenología de Edmund Husserl y la hermenéutica de Wilhelm Dilthey. En efecto, la empresa filosófica diltheyana, que culmina en una crítica de la razón histórica como fundamento para las ciencias del espíritu y para su método propio, parte de la noción de *vida* del espíritu. Por su parte, la fenomenología husserliana, que culmina en una caracterización y fundamentación del *mundo de la vida*, parte de la *vida* intencional de la conciencia. En

¹ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 142 [traducción castellana: *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 141]: “In der äußeren Natur wird Zusammenhang in einer Verbindung abstrakter Begriffe den Erscheinungen unterlegt. Dagegen der Zusammenhang in der geistigen Welt wird erlebt und nachverstanden. Der Zusammenhang der Natur ist abstrakt, der seelische und geschichtliche aber ist lebendig, lebengesättigt“. Cf. Dieter Lohmar y Dirk Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 106 nota 13.

ambos se verifica, además, un tránsito del psicologismo a una filosofía del sentido: en el primer ensayo de delimitación de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza (1883), Dilthey apela a la psicología: comprender la trama histórica de los acontecimientos se asocia con la comprensión de las motivaciones de los sujetos históricos. Husserl por su parte apela a la intencionalidad reinterpretada por Brentano como psicología descriptiva: comprender una operación aritmética se asocia con la comprensión de los actos intencionales implicados en ella. Hay además críticas mutuas. Husserl acusa a Dilthey, en la segunda parte de su *Filosofía como ciencia estricta* (1911), de caer en un historicismo afectado por la sombra oscura de relativismo escéptico. Dilthey, insistiendo sobre la unidad de la vida, acusa a Brentano de practicar una “Escolástica psicológica” que “inventa entidades abstractas” y señala a Husserl como el ejemplo “más extremo” de esa tendencia (Dilthey, *Aufbau*, p. 294).

Sin embargo, la frase que encabeza este trabajo, escrita en los últimos años de labor filosófica de Dilthey, sugiere frente a las multiplicables diferencias un grupo de ideas comunes. Ante todo la idea del *cogito* o subjetividad como *vida* –vida del espíritu— en contraposición con las concepciones especulativas como la hegeliana y las reducciones naturalistas como el positivismo. Este rasgo es evidente en la elección por parte de Dilthey, ya en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883, del término *Erlebnis*, “vivencia” para caracterizar el fenómeno primordial de la esfera del espíritu, como también lo es en el empleo que hace Husserl del mismo término a partir de las *Investigaciones lógicas*. El punto de partida, dicho de una manera muy general, consiste en diferenciar una esfera de exterioridad, accesible mediante la *sensation* de Locke, que se asocia al fenómeno físico de Brentano, y una esfera de interioridad, accesible mediante la *reflection* de Locke y que se asocia al fenómeno psíquico de Brentano. Experimentamos las cosas del mundo exterior a través de las sensaciones, mientras que de las “cosas” del espíritu tenemos noticia mediante una vuelta sobre nosotros mismos. De ahí que el primer intento que hace Dilthey para fundamentar las ciencias del espíritu en su *Introducción* recurra a la psicología y algo análogo suceda con la psicología descriptiva de *Investigaciones lógicas*. Y en segundo lugar, la frase citada subraya la idea de que los conceptos con los que se describe la naturaleza y, correlativamente, la naturaleza misma tienen un cierto carácter abstracto o, dicho en términos de Husserl, son partes no-independientes de un todo concreto más abarcativo.

La oposición al naturalismo y la correlativa necesidad de delimitar positivamente lo espiritual se vinculan además con tres ideas, explícitamente sostenidas en las concepciones de A. Comte y de J. Stuart Mill: 1) la unidad sistemática de todas las ciencias de hechos, 2) la unidad esencial de los métodos para desarrollarlas (el monismo metodológico) y 3) la idea, que las funda a ambas, de que el mundo mismo tiene una composición ontológicamente homogénea. Estas nociones se pueden advertir en la anticipación que realiza Comte cuando organiza las ciencias de acuerdo con su objeto en ciencias de los cuerpos brutos y de los cuerpos organizados y subdividir ambas de modo que las ciencias de los cuerpos brutos son la astronomía, la física y la química, mientras que las ciencias de los cuerpos organizados son la fisiología y la física social, donde la primera se subdivide en vegetal, animal y humana (intelectiva y afectiva) —es decir, la botánica, la zoología y la psicología— y la segunda meramente esboza a la futura sociología como una “física social” y a la historia como una ampliación de ésta última en el tiempo.² Este ordenamiento no es solamente cuantitativo, es decir, avanza de lo simple (átomos y fuerzas) a lo complejo (historia), sino que ante todo revela la esencial unidad de todos estos dominios, la unidad última de toda la naturaleza que radica en las partículas y sus leyes elementales y de la cual dependen todas las formaciones complejas. La elección de la expresión “física social” alude precisamente a esta continuidad. La unidad ontológica de la naturaleza exige la unidad esencial del método, es decir, de la explicación de los hechos mediante su subsunción bajo leyes generales. En los hechos, por su parte, los elementos están vinculados por relaciones exteriores, *partes extra partes*, y la legalidad de su conexión está representada por la relación de causa y efecto. Los “nexos” o *Zusammenhänge* naturales son de orden causal.

Sobre la base del trabajo realizado por la escuela histórica tanto frente al naturalismo como frente a la metafísica de la historia, Dilthey reconoce un ámbito de lo humano que se sustrae a esta unidad mono-lógica de las ciencias naturales. La determinación precisa de este ámbito permite deslindar los campos temáticos propios de las ciencias correspondientes y establecer el modo adecuado de acceso a ellos, o sea, su método. El planteo de Husserl, por su parte, también parte del rechazo del monismo ontológico pero no tiene esta delimitación temática y metodológica de las ciencias humanas como meta primaria;

² Cf. Augusto Comte, *Discours d'ouverture du Cours de philosophie positive, Extrait de la Revue Encyclopédique*, París, Noviembre 1829, nota 2, p. 1 s.

tal delimitación acontece en el contexto del análisis eidético-trascendental de la correlación universal conciencia—mundo, cuando, tras el bosquejo de sus estructuras más generales (tal como se exponen en *Ideas I*), se avanza en los análisis concretos de la constitución del sujeto como yo-hombre inmerso en su mundo circundante (en *Ideas II*). Con la incorporación de la temporalidad a estos análisis estáticos —o, si se quiere, limítrofes— mediante el análisis genético, Husserl puede elaborar la noción del mundo de la vida y, con ella, una concepción de la subjetividad como persona encarnada en un cuerpo viviente e inmersa en un mundo en comunicación recíproca con otras subjetividades y por cuya interacción se presenta un mundo común de experiencia, tanto natural como cultural.

Nexo natural, nexo espiritual y espíritu objetivo

Dilthey se propone una doble meta: conocer la esencia de las ciencias del espíritu y delimitarlas frente a las ciencias de la naturaleza (Dilthey, *Aufbau*, p. 89). Parte de la constatación de la existencia (*Tatbestand*) de saberes y disciplinas que surgen de las tareas de la vida y se vinculan entre sí por la comunidad (*Gemeinsamkeit*) de su objeto, “el género humano”, y señala que en este hecho (*Tatsache*) “aquello que se suele llamar lo físico y lo psíquico [...] no está separado. Contiene el nexo (*Zusammenhang*) vivo de ambos” (ibid.). El primer dato, lo primero dado a tener en cuenta aquí es la “vivencia”. Esta expresión (en singular) posee una significación compleja, irreductible a todo atomismo de la conciencia, pues las vivencias (en plural) “se encuentran en un nexo que se mantiene permanentemente en el transcurso total de la vida en medio de todos los cambios” (ibid., p. 90). Este nexo comprende nuestras representaciones, determinaciones de valor y fines, constituye la base del nexo adquirido en el transcurso de la vida anímica y existe (*besteht*) como vinculación entre ellos (ibid.). Por eso Dilthey señala, por un lado, que la diferenciación entre “naturaleza” y “espíritu” acontece dentro de la vivencia y, por el otro, que el nexo o contexto donde se da la vivencia tiene cierta precedencia respecto de ella. En cuanto a lo primero, Dilthey contrasta dos aspectos o tendencias del vivir que se reflejan luego en las actitudes científicas correlativas; por una parte, el hombre se encuentra determinado por la naturaleza, lo que se constata en virtud del “carácter vivencial de nuestras impresiones sensibles”, así como del “sentimiento viviente” con el que las experi-

mentamos; la actitud científico-natural abstrae precisamente estos caracteres en favor de las puras relaciones de espacio, tiempo, masa, movimiento, etc. (ibid. p. 93). Por la otra, el mismo hombre puede dirigirse hacia la vida, hacia sí mismo, “hacia la vivencia, [...] hacia la vida en la que hacen su entrada la significación, el valor y el fin” (ibid.). En cuanto a la precedencia, Dilthey indica que “poseemos este contexto”, mas añade inmediatamente que “obra constantemente en nosotros, las representaciones y estados que se hallan en la conciencia se orientan hacia él, apercibimos nuestras impresiones por medio de él, regula nuestros afectos” (ibid. p. 90).

Ahora bien, la humanidad o el género humano pueden ser abordados por las ciencias del espíritu como objeto propio de estudio en razón de tres condiciones que son solidarias entre sí y conforman un nexo o contexto: primero, que los estados humanos son “vividos” (*erlebt*), segundo, que pueden ser expresados (*angedrückt*), es decir, aparecer como “exteriorizaciones de la vida” (*Lebensäusserungen*) y, tercero, que tales expresiones pueden ser “comprendidas” (*verstanden*). La vida, la expresión y la comprensión demarcan así un todo que abarca: (i) las formas de comunicación inmediata como los gestos, las expresiones del rostro y el habla, (ii) las creaciones espirituales duraderas, (iii) las constantes objetivaciones del espíritu en formaciones sociales, mas también (iv) la unidad psico-física de la vida, que se conoce a sí misma por medio del juego doble vivir—comprender (ibid., p. 99). Dilthey advierte una relación circular o de condicionamiento mutuo entre la vivencia y la comprensión (ibid., p. 176), puesto que la comprensión presupone un vivir (ibid. p. 173), mas a la vez proviene de ese vivir mismo (ibid., p. 255). Comprender es siempre comprenderse a sí mismo, comprender a los otros y comprender a las cosas como cosas comunes a uno mismo y a los otros. De ahí que “el mutuo comprendernos nos asegura la *comunidad (Gemeinsamkeit)* que existe entre los individuos” (ibid. p. 171).

Esto significa que la comprensión no comienza con el trabajo temático y reflexivo de las ciencias del hombre sino que ya está implicada en el movimiento de la vida misma. Esta comunidad o carácter común de lo vivido se manifiesta “en la mismidad (*Selbigkeit*) de la razón, de la simpatía en la vida afectiva, de la vinculación mutua en el deber y el derecho [...]” (ibid.). La comprensión tiene lugar en una gradualidad en la que pueden diferenciarse niveles más elementales y niveles superiores. En su forma más elemental, la comprensión surge espontáneamente de los intereses de la vida práctica como interpretación (*Deutung*) de una manifestación individual de vida, como ocurre por ejemplo con un

gesto del rostro que designa para nosotros tristeza o alegría, o con acciones simples tales como levantar un martillo o dejarlo caer, que designan para nosotros la presencia de ciertos fines (ibid. p. 255). La relación fundamental que impera aquí, advierte Dilthey, es la de *expresión* (ibid.). Así la comprensión capta mediante la expresión una manifestación de la vida y, en vistas a su uso metódico en las ciencias del espíritu, Dilthey observa que su proceder corresponde lógicamente a un razonamiento por analogía (ibid. p. 255; p. 258). Por otra parte, cuando surgen obstáculos en la comprensión dentro de la vida práctica, es decir, cuando no se infiere analógicamente el sentido de algo espiritual a partir de su expresión, se transita de ésta última a una forma superior de comprensión porque el impedimento exige tomar en cuenta, además de la manifestación individual, la multiplicidad de manifestaciones de vida del otro y el “nexo interno” que subyace a ella, lo que equivale a un razonamiento inductivo que procede a partir de las manifestaciones individuales de la vida al todo de los nexos de vida (ibid. p. 260).

Ahora bien, este carácter común de las manifestaciones del espíritu y la posibilidad de su comprensión está asociado con su objetivación en el mundo, con una “realización del espíritu en el mundo sensible” que constituye la “realidad exterior del espíritu” (ibid. p. 178). Dilthey se apropia aquí de la idea hegeliana del “espíritu objetivo” (ibid. p.183). Dicho espíritu comprende “las múltiples formas en las que la comunidad (*Gemeinsamkeit*) que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible” (ibid. p. 256). Abarca por consiguiente el lenguaje, las costumbres, toda clase de forma de vida, así como la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho, mas además el arte, la religión y la filosofía, es decir, comprende no sólo el espíritu objetivo sino que incluye en él también el contenido del espíritu absoluto de Hegel. Dilthey señala las diferencias entre ambas concepciones, es decir, los límites dentro de los cuales hay que entender esta objetivación del espíritu: indica que, mientras Hegel construye su noción de espíritu de manera metafísica, es decir, interpreta los hechos a partir de la idea, aquí de lo que se trata es de partir de la constatación y análisis de lo dado, que no es la pura razón sino el nexo estructural de la vida. El reino exterior del espíritu, el espíritu que los individuos y las comunidades sociales históricas han objetivado bajo la forma de instituciones y obras culturales, ofrece dos caras o aspectos: es expresión de algo común que puede ser comprendido y, a la vez, se encuentra inserto en el nexo de la naturaleza. Esto quiere decir que todo lo comprendido lleva la marca de su ser-conocido a partir de este elemento común que ha

plasmado la sociedad que lo produjo (ibid. p. 178), y que esa marca remite por su parte a la naturaleza. Así por ejemplo “los sonidos que forman una pieza musical, la tela sobre la que se ha pintado [...] tienen únicamente su material en la naturaleza” (ibid. p. 140). Sin embargo, la comprensión misma “tiene únicamente que ver con el sentido y la significación que las obras han recibido mediante el obrar (*Wirken*) del espíritu” (ibid.).

Dilthey observa que el mundo espiritual es una conexión de efectividad (*Wirkungszusammenhang*) que “está contenida en sus productos duraderos” y que contrasta con la conexión de efectividad de la naturaleza porque produce valores y realiza metas (ibid. p. 187). La objetivación de la vida se caracteriza por el hecho de abarcar en sí una multiplicidad de órdenes articulados que contienen la referencia de lo exterior a lo interior y que se han originado en un obrar espiritual y “portan por ende el carácter de la *historicidad*” (ibid. p. 179). Por ello, a diferencia del mundo natural donde dominan las relaciones de causa y efecto, el mundo espiritual “sólo sabe de relaciones de efectuar y padecer, de la acción y la reacción”. Mientras que el nexo de la naturaleza es abstracto, el nexo del mundo espiritual es “viviente”, está “saturado de vida” (ibid. p. 142). Cada objeto cultural determinado es el portador de un elemento común cuya marca ha sido dejada por individuos y sociedades y puede ser reconocida o re-vivida en su comprensión. Por eso la tarea del historiador consiste en captar estos nexos internos de sentido que los vinculan con el “espíritu de una época” (*Geist einer Zeit*) (ibid. p. 218). Puesto que se trata de todos históricos, el todo de la vida individual se inserta en el todo mayor del espíritu de la época y éste a su vez es comprendido por todos más amplios que en último término coinciden con la totalidad de la historia. Mas por el otro lado, esta relación que va del individuo a la historia tiene su reverso en el hecho de que el espíritu objetivo obra a su vez sobre el individuo, de modo que “vivimos en esta atmósfera, nos rodea constantemente” (ibid. p. 178). Del mundo objetivado del espíritu recibimos desde la niñez temprana nuestro “alimento”, él es también el medio (*Medium*) en el cual comprendemos a otras personas y a sus manifestaciones de vida, de manera que todo lo que el espíritu ha objetivado contiene un elemento común “al yo y al tú”. De esta manera “cada lugar con árboles plantados, todo recinto con sillas ordenadas nos resulta comprensible desde la niñez porque el planteo de fines, el ordenar, determinar valores como algo común, han asignado a cada lugar y a cada objeto en la habitación su sitio” (ibid. p. 256). Dilthey caracteriza este orden que contiene el espíritu objetivo recurriendo a la noción de “tipo” (*Typus*). Cabe recordar que el sentido primario del verbo *týptô* es el de hacer presión sobre algo, imprimir

un sello o acuñar una moneda. El obrar humano que se propone fines imprime en las cosas su sello y, en la medida en que tal sello tiene carácter comunitario, se puede decir que el espíritu contiene un orden que se articula en tipos, y lo mismo puede decirse, si bien *gleichsam*, en sentido figurado, de los seres humanos. La idea de los tipos implica una cierta generalidad y con ella una cierta idealidad en los contenidos del espíritu objetivo. Dilthey habla de “sujetos de especie ideal” en referencia a los nexos que se entrecruzan en cada individuo y que exceden su vida individual, habla incluso de “unidades ideales como portadoras de la vida” (ibid. p. 162 s.).

Significado y concepto

Como contrapartida de estas afirmaciones, el re-vivir (*Nacherleben*) propio de la comprensión del otro y de sus expresiones de vida consiste en captar “un nexo de vivencias”, o sea, re-vivir la “efectuación significativa (*bedeutsame Leistung*)” que en él se realiza (ibid. p. 265), de manera que, por ejemplo en el caso de un poema lírico, no se comprende aquello que vivencia el poeta sino aquello “que pone en boca de una persona ideal” (ibid. p. 264). Si entre las categorías de la naturaleza se encuentran el movimiento, la causalidad, etc., la categoría más abarcadora y por ello central del mundo del espíritu es la significación (*Bedeutung*): “la categoría de significación designa la relación de las partes de la vida al todo que se funda en la esencia de la vida” (ibid. p. 288), lo que permite decir que “la vivencia es una unidad cuyas partes se vinculan por medio de una significación común.” De este modo cada manifestación particular de la vida tiene significación en la medida que, a la manera de un signo, expresa algo que remite a la vida como un todo, rasgo que permite trazar una analogía con la melodía y los sonidos que la conforman: “la vida es como una melodía [...] En ella misma reside la melodía” (ibid. p. 290). El caso más simple –y a la vez, ejemplar— en el que acontece esta relación es el de la comprensión de una expresión lingüística, donde pueden compararse las partes de la oración y los acontecimientos particulares tal como aparecen en el mundo sensible, por un lado, y la expresión completa y el todo del transcurso de la vida, por el otro (ibid.). En esta amplia acepción, la significación es la categoría más abarcadora porque comprende bajo su defi-

nición a las restantes categorías de la vida espiritual, tales como la de valor, meta, desarrollo o ideal (cf. *ibid.* p. 287).

En suma, pues, es preciso distinguir, dentro del amplio concepto de “vida”, la vivencia en el sentido de la efectuación de la vida en su despliegue temporal (individual, comunal, histórico) y las manifestaciones objetivadas de esa vida, o sea, el espíritu subjetivo e intersubjetivo y el espíritu objetivo. Estas objetivaciones tienen el carácter de expresiones y, en cuanto tales, poseen un lado natural y un lado espiritual, donde el primero obra de soporte del segundo y el segundo es un significado que puede ser captado en un revivir a partir del darse sensible del lado natural. Dicho revivir muestra por su parte el carácter ideal de ese significado, una idealidad anclada en la vida pero que puede distinguirse de ella, de la realidad actual, porque las manifestaciones de la vida son “para nosotros a la vez representantes (*Repräsentanten*) de una generalidad”, comprendemos un nuevo caso “en la medida que lo subordinamos a un tipo de gestos, de acciones, a un círculo de usos lingüísticos” (*ibid.* p. 270). Las manifestaciones puestas por el escrito se encuentran en continuidad con ello, pues la vida espiritual alcanza sólo en el lenguaje la expresión acabada y con ella una “aprehensión objetiva” (*objektive Auffassung*), y la interpretación (*Auslegung*) se consuma en la interpretación (*Interpretation*) de los restos de existencia humana contenidos en la escritura (*ibid.* p. 267).

De la significación en su vinculación con el nexo vital del espíritu es preciso diferenciar asimismo las categorías con las que opera el lenguaje científico que los estudia. Dilthey distingue entre categorías formales y categorías reales. Mientras que las primeras conciernen a los puros vínculos lógicos tales como el diferenciar, determinar la igualdad, unir, separar, etc., que se aplican por igual en ambas clases de ciencias, las categorías reales corresponden a las condiciones formales del conocimiento y de la comprensión y tienen por consiguiente un carácter diferente en la ciencia natural y la ciencia del espíritu (*ibid.* p. 242 s.). Así por ejemplo, puesto que en el mundo histórico no hay relaciones causales como en el mundo natural, un concepto como el de ‘substancia’ que tiene sentido en la ciencia física es “irrelevante para las ciencias del espíritu”. Dilthey observa que esta diferenciación se asocia con el modo diverso en el que funcionan las categorías formales de todo y parte en los dos ámbitos: en el todo de la naturaleza las partes son externas entre sí, son *partes extra partes*, mientras que es inherente al todo del espíritu que sus partes se encuentren vinculadas entre sí, hay entre ellas, como dijimos antes, un nexo interno. Ya el caso de la autobiografía como “la expresión más directa de la meditación sobre la vida”

(ibid. p. 244) muestra este ser relacional de la vivencia. Así las *Confesiones* de San Agustín ordenan los diversos episodios de su vida en un todo que está dirigido a Dios y que se centra en su conversión religiosa, en razón de lo cual cada parte no posee un valor por separado sino en relación con la realización de un bien superior. Por ello los conceptos de la ciencia del hombre, en contraste con los conceptos naturales, tienen carácter viviente, están saturados de vida (ibid. p. 142).

Husserl y el “espíritu objetivo”

Husserl señala en la *Crisis* que las ciencias del espíritu son ciencias “de seres humanos en cuanto personas, en cuanto poseedoras de un cuerpo viviente al que gobiernan y por medio del cual en cuanto cuerpo perceptivo están referidas a toda otra realidad” (Hua VI, p. 304).³ Esto quiere decir que las vivencias son siempre vivencias de seres encarnados. En efecto, como mencionamos al comienzo, la noción del mundo concreto de la vida es el resultado de un tipo o nivel de análisis intencional que presupone otros dos, el estático y el genético, y en el que la correlación, dicho muy esquemáticamente, tiene lugar entre una subjetividad encarnada en un cuerpo viviente e inmersa en una multiplicidad de relaciones intersubjetivas, y un mundo común de experiencia en el que se distinguen cosas naturales y cosas culturales, por un lado, y personas y personalidades de orden superior, por el otro.

A partir de esta breve consideración, podemos enumerar –casi telegráficamente– una serie de tópicos básicos en los que se advierten convergencias y contrastes con Dilthey:

1. Si bien el alcance de la noción de “vivencia” difiere en otros aspectos, tiene un núcleo común al que parecen apuntar ambos y que se refiere a la *vida* como una unidad que comprende la corporalidad física y la subjetividad de la persona o individuo personal;
2. El mundo de la experiencia (Husserl) o de la vivencia (Dilthey) comprende al mundo natural y al mundo espiritual; ambos “mundos” se anuncian en la corporalidad viviente

³ La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana*, Dordrecht, Springer, 1950-2013, seguida de número de tomo y página.

(*Leib*). En Dilthey, mediante el mencionado “carácter vivencial” de las impresiones sensibles y de los “sentimientos vivientes” asociados a ellas, es decir, de una manera implícita o marginal; en Husserl explícitamente mediante el cuerpo propio que opera como órgano de sensibilidad y movimiento y, gracias a ello, tiende el “puente” entre la esfera de lo natural y la esfera de lo humano (que comprende el ser personal, el inter-personal y el ser de los objetos culturales);

3. Se distinguen dos “actitudes” específicas para la aproximación al mundo natural y al mundo cultural; ambos filósofos subrayan que el correlato de la actitud “naturalista”, la “pura naturaleza”, es una abstracción que deja de lado los caracteres subjetivos de la experiencia o vivencia; dicho en términos de Husserl, la actitud natural es primariamente una actitud personalista y la actitud naturalista es un enfoque segundo motivado por determinados intereses teóricos y prácticos;

4. La comprensión de sí mismo, de los otros y de las cosas en razón de un elemento común o comunidad (*Gemeinsamkeit*) de lo vivido remite a nociones paralelas en la fenomenología del mundo de la vida. En efecto, la secuencia que subraya Dilthey entre la vivencia (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Nacherleben*) tiene su correspondencia en la secuencia fenomenológica entre la institución de sentido (*Urstiftung*), la expresión (*Ausdruck*) y la reactivación de sentido (*Nachstiftung*);

5. La comprensión según Dilthey se da en gradualidades cuya forma más simple es la expresión por medio de signos materiales o acciones que se origina en la vida práctica cotidiana y tiene el carácter de una “interpretación” (*Deutung*) que acontece al modo de un razonamiento por analogía. Husserl también habla de “expresión” en un contexto semejante y distingue grados, que van de las expresiones involuntarias de la experiencia mediante el comportamiento corporal, pasan por las expresiones mediatas de la vida y culminan en la comunicación verbal que tiene carácter deliberado (cf. Hua XV, p. 220). Sin embargo, Husserl toma en cuenta el papel del cuerpo no sólo en su carácter de “soporte” de los signos expresivos de la vida espiritual, sino en su carácter de cuerpo viviente gobernado por un yo, donde, como lo subrayan las *Meditaciones cartesianas*, no hay una inferencia por analogía sino una parificación, una transferencia empatizante de sentido con carácter de síntesis pasiva;

6. El espíritu objetivo se encuentra, para Dilthey, en una relación circular con el espíritu subjetivo pues, por una parte, es producto de la actividad subjetiva mas, por la otra, cada sujeto individual está determinado por el espíritu objetivo que obra de “medio” (*Medium*)

para la comprensión de sí mismo, de los otros y de las obras culturales; para Husserl, en virtud de la comunicación a través de la empatía y del habla, los sentidos de mi “mundo primordial” (*Meditaciones cartesianas*) adquieren carácter intersubjetivo tanto mediante su confirmación mutua y la explicitación de lo implícito en ellos como gracias a la aprehensión de sentidos que han sido constituidos por los otros y que yo no podría instituir originariamente en mi esfera primordial; se constituye como dice Husserl una “experiencia secundaria”, es decir, la “experiencia del contenido de experiencia de lo experimentado por el otro experimentado” (Hua XV, p. 222).

7. Nos encontramos así con el nivel constitutivo intersubjetivo en el que parece insertarse la constatación que efectúa Dilthey de un elemento común o una comunidad (*Gemeinsamkeit*) gracias a la cual lo vivido que se ha exteriorizado en la expresión puede ser comprendido en el sentido de ser re-vivido (*nacherlebt*). Empleando herramientas del análisis noemático, este elemento común podría describirse como el sentido noemático en cuanto núcleo sintético del nóema plurirradial intencionado. Se trata de un sentido intersubjetivo que, para cada sujeto personal, se constituye como un nóema de orden superior con una X como sustrato de determinaciones que resulta de la síntesis concordante entre las X de la experiencia primordial y las X extrañas de la experiencia secundaria; por ello la noción de un elemento común permite introducir y vincular las nociones de significación (*Bedeutung*) y de tipo (*Typus*).

7.1 Recordemos el doble matiz con el que la idea de “expresión” remite a la de significación en Dilthey: por un lado, las objetivaciones de la vida son signos que apuntan a un significado que puede ser interpretado mas, por el otro, según el paralelo con el enunciado lingüístico, el significado consiste en la relación entre la objetivación particular, la parte, y el todo de la vida. Desde el punto de vista fenomenológico estas nociones parecen vincularse no sólo al significado como correlato de una interpretación (*Deutung*), como en *Investigaciones lógicas*, sino también a su “generalización” noemática, es decir, que comprende tanto la noción de significado conceptual como la de sentido no lingüístico (perceptivo); con ello se asocia también a la idea del horizonte interno en la medida que cada presentación de un objeto remite a otras presentaciones y las determinaciones remiten a una *Näherbestimmung* y al enriquecimiento de sentido mediante ulteriores determinaciones (correcciones y cancelaciones incluidas) y a la de horizonte externo en la medida que toda cosa está referida también a otras cosas y se encuentra en una variedad de

relaciones con ellas, tanto naturales (temporalidad, espacialidad y causalidad) como espirituales (motivacionales);

7.2. Si bien puede evocar también el uso que hace de él Max Weber, el término “tipo” tal como lo utiliza Dilthey parece ser más afín, desde el punto de vista fenomenológico, al sentido noemático concreto que se exhibe como un sustrato de determinaciones sedimentadas y al que Husserl también caracteriza como “tipo” (*Typus*). Frente al análisis estático la noción de tipo da cuenta del hecho de que los objetos no se constituyen constantemente *ab initio* sino que tras la institución primera de sentido, la *Urstiftung*, se funda una habitualidad que posibilita no sólo la conservación del sentido ya instituido sino el reconocimiento de nuevos casos como casos del mismo sentido. El “esquema” sedimentado de sentido se transfiere (pasivamente, como en la empatía) a una nueva experiencia como una anticipación determinada que predelinea la impleción correspondiente. A su vez la formación y habitualización de “tipos intersubjetivos” permite dar cuenta (genéticamente) tanto de la precedencia del todo ya interpretado de mundo como de la constitución concreta de sentidos provenientes de la esfera original de los otros;

8. Con la idea de “impresión” de un sentido espiritual se asocia también otro rasgo estructural del espíritu objetivo. Las obras culturales y las instituciones sociales son expresiones porque llevan impreso (*týpos*) su significado al modo de “marcas” suyas, y dichas marcas remiten a una base o sustrato material que tiene carácter natural. Hay pues una distinción entre el signo y el sentido, y entre el lado físico y el lado significativo del signo. En Husserl encontramos distinciones análogas que en el análisis mundovital se asocian con la corporalidad viviente, la *Leiblichkeit*. El *Leib* es percibido como un todo cuyas partes se articulan en una multiplicidad de maneras que no responden al orden de sus partes físicas sino que poseen “una articulación de sentido” (Hua IV, p. 241). La aprehensión “atraviesa” el cuerpo físico en dirección al sentido que lo habita y Husserl la compara con la aprehensión del cuerpo de la palabra en relación al sentido que la anima (Hua IV, p. 240). Sobre esta base puede extenderse la analogía a los objetos espirituales en general (Hua IV, p. 243). Su núcleo radica en que tanto el anunciarse del espíritu (persona, sentido cultural) mediante el *Leib* como el anunciarse del significado en el signo son *expresiones* (Hua IV, p. 246 ss.; Hua IX, p. 110 ss.). Así los otros egos como sujetos personales se expresan intuitivamente a través de sus cuerpos animados, por ejemplo, en sus gestos, sus ademanes, su postura corporal, su manera de hablar, sus reacciones afectivas, etc. Los objetos culturales expresan una significación a través de cosas perceptivas naturales que

llevan “impresa” (“*eingedrückt*”) dicha significación. Así un martillo lleva impreso su sentido práctico, su finalidad de “martillar”, en la forma, tamaño, peso, dureza, de su configuración sensible; la articulación de las partes componentes del martillo como cuerpo físico “no es arbitraria, sino... plena de sentido” (Hua IX, p. 112). Puede hablarse, en términos generales, de un material (*Werkstoff*) de la obra cultural como lo dado sensiblemente, y de una forma (*Werkform*) que configura al material y lo hace de acuerdo con un sentido final (*Zwecksinn*) no sensible.

9. Por último, la caracterización de las expresiones de la vida impresas en las cosas como sus significaciones en las que pueden reconocerse patrones regulares de experiencia o tipos implica o sugiere un cierto carácter ideal, es decir, una relativa independencia de sus contenidos con respecto a su darse *hic et nunc* en una experiencia dada. Esto implica a la vez un enraizamiento en la temporalidad y la posibilidad de reactualización en cualquier tiempo. Si bien Dilthey distingue entre la manifestación puntual de la vida y el carácter “típico” de su significación y reconoce claramente la “idealidad” del tipo, Husserl parece avanzar más allá y diferencia grados o niveles de idealidad en la típica del espíritu objetivo cuando distingue entre idealidades libres como las de las matemáticas, que aparecen en el mundo real pero no se individualizan espacio-temporalmente en él, y las idealidades ligadas, que se hallan vinculadas a un cuerpo y con ello a un territorio y a un ámbito de validez temporal, a una cultura, como ocurre con las obras de arte, las instituciones o los pueblos (Hua XXXIX, p. 298 s.). Y para señalar un último paralelo, tanto para Dilthey como para Husserl, la consolidación en un territorio y la propagación de los nexos de idealidades vivientes en el tiempo se deben en última instancia al lenguaje, “formado ya”, como observa Husserl, en la referencia al mundo familiar y “adaptado a su típica general relativamente permanente” (Hua XV, p. 223). Y la comunicación lingüística escrita, en cuanto “formación de la espiritualidad objetivada”, posee un ser estable en el mundo que posibilita que cada nueva generación reciba como expresión el legado de las generaciones pasadas (cf. Hua XXXIX, p. 348).

ABSTRACT

In opposition to both metaphysical construction and naturalistic reductionism, Dilthey takes the life of the spirit as a clue for distinguishing human from natural sciences. Life in this sense appears as nexus or connection of *Erlebnisse*, which stand to one another in a relationship of whole and part, and which the later Dilthey conceives in terms of meaning. He contrasts the abstract concepts of natural science with those of human science, which are “lived and saturated with life”. The task of the latter consists in taking the works in which life has fixed itself as signs or expressions which call for a hermeneutical understanding. In his later work, Husserl sees the life of the spirit in terms of experience of nature and spirit within the life-world. He discloses a stratification of constitutive levels founded one upon the other, such that nature is abstract in character and both persons and “things” have a spiritual meaning that is apprehended through expressions impressed in their corporeality. This allows us to sketch some parallel developments in Dilthey’s and Husserl’s late work.

Key-words

Life, nature, corporeality, spirit, life, concept.