

CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS APORÍAS EN WILHELM DILTHEY

Luis María Lorenzo

(CONICET)

luism.lorenzo@gmail.com

RESUMEN

En este artículo se busca indagar, por un lado, las aporías que Gadamer detecta en la propuesta epistemológica de Dilthey y, por el otro lado, las aporías que el propio Dilthey encuentra en el obrar de las ciencias del espíritu. El objetivo de este artículo será mostrar las limitaciones de la crítica gadameriana y reconocer que la obra de Dilthey excede el análisis exclusivamente objetivista. Esto permitirá demostrar que la filosofía de Dilthey es una indagación del mundo humano entendido como mundo activo. En otros términos, sus estudios son más que una investigación epistemológica. Se buscará sostener que la fundamentación de las ciencias del espíritu desarrollada por él se sostiene gracias a su investigación sobre la dinámica de la vida humana, del mundo común e histórico donde actúa el hombre.

PALABRAS CLAVE

Dilthey, Gadamer, relatividad, objetividad, mundo histórico.

ABSTRACT

This paper seeks to investigate, on one hand, the aporiae that Gadamer detects in Dilthey's epistemological theory, and, on the other hand, the aporiae that Dilthey himself finds in the work of the human sciences. The goal of this paper is to show the limitations of Gadamer's critique and to recognize that Dilthey's work exceeds the objectivist analysis. This will allow proving that Dilthey's philosophy is an inquiry into the human world understood as an active world. In other words, his studies are more than an epistemological investigation. I will seek to claim that the basis of the human sciences developed by him is the result of his research on the dynamics of human life, on the common and historical world where man acts.

KEYWORDS

Dilthey, Gadamer, relativity, objectivity, historical world.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS APORÍAS EN WILHELM DILTHEY

Dilthey es uno de los representantes más destacados de la hermenéutica contemporánea y fuente de inspiración para grandes pensadores. No obstante, no es un autor que sea abordado directamente. Esto es, por una parte, producto de la forma “arbórea” de su escritura. Dilthey expone sus ideas en conceptos interconectados y rara vez se detiene a definirlos en sí mismos. Por otra parte, la dispersión de sus trabajos dificulta una interpretación conjunta de su obra. Abarcar esta problemática en un artículo resultaría una tarea irrealizable, sin embargo, sí se puede realizar alguna contribución en este sentido.

Como método de las ciencias del espíritu (por oposición al método explicativo de las ciencias naturales), la comprensión presenta algunas dificultades que el mismo Dilthey reconoce y se propone superar. Encuentra que el análisis metodológico, lógico y epistemológico, soporte para lograr una fundamentación de las ciencias del espíritu, se topa con el problema de la validez de los saberes provenientes de la comprensión. En este punto reconoce tres aporías: a) las del individuo, b) la del todo y las partes y c) las del paso de lo externo a lo interno y viceversa (Dilthey, 1944, pp. 339 y ss. - GS V, p. 333 y ss.)¹.

Se entiende por “aporía” un no poder pasar, una imposibilidad, forma que enuncia algún tipo de contradicción, problema, falacia u objeción respecto de un enunciado. Estas aporías no

¹ Para las obras de Dilthey se hará referencia en primera instancia a la traducción castellana y luego a su correspondencia con el original. En las referencias bibliográficas se encontrará el detalle de las obras en alemán utilizadas bajo el siguiente formato: Dilthey, W. (1990). *Gesammelte Schriften. Die geistige Welt*, Band V. Stuttgart-Göttingen: B. G., Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht (GS V). Al final de la misma se encuentra entre paréntesis la referencia con la denominación “GS”. En las citas del cuerpo del texto aparecerá “GS” para hacer referencia a dicha publicación, seguida del volumen en números romanos y la página de referencia. Se utilizará un formato similar para todo los casos de cita doble (traducción-original).

son solo una consecuencia del modo en que Dilthey articula sus pensamientos sino principalmente problemas presentes en todo intento por justificar el saber histórico.

Por su parte, Gadamer sostiene que los esfuerzos de Dilthey por superar las contradicciones o problemas relativos a la comprensión lo conducen a la generación de nuevas aporías propias de su propuesta historicista. Ellas son: a) la referida a la verdad como universal o como relativa, b) la forma intelectualista de la conciencia histórica y c) su intento de aprehender la vida desde las categorías (Grondin, 2003, pp. 113 y ss.).

Sin pretensión alguna de abordar toda la obra de Dilthey, en este artículo busco recuperar el planteo diltheyano de la comprensión y ver hasta qué punto dicho autor puede dar respuestas a las objeciones hechas por Gadamer. Analizaré la obra de Dilthey con objeto de saber si el autor puede superar las objeciones relativistas implícitas en las seis aporías expuestas. Entiendo que este camino podrá brindar al lector información valiosa para una reinterpretación de la obra de Dilthey.

A efectos de abordar esta problemática he dividido este trabajo en tres apartados: el primero dedicado a las objeciones de Gadamer, el segundo referido a la respuesta que Dilthey da a las aporías por él mismo reconocidas y, finalmente, en el tercero mostraré que su filosofía es más que una propuesta epistemológica; es ante todo una indagación sobre el mundo humano. Buscaré demostrar que Dilthey podría dar respuestas a las objeciones de Gadamer desde lo que entiendo es un abordaje fenomenológico de la vida, el cual dará sustento al plano epistemológico².

² Aquí se entiende por “epistemología” el proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu, es decir, la búsqueda diltheyana por encontrar un método que brinde sustento a los saberes producidos por las ciencias del espíritu. Asimismo, se denomina “abordaje fenomenológico” al modo en que Dilthey busca dar cuenta de lo dado en la facticidad del curso vital.

1. LA CRÍTICA DE GADAMER A DILTHEY

Nenon (1995) sostiene que Dilthey es visto por Gadamer como una figura crucial en el desarrollo de la hermenéutica del siglo XIX, fruto de la unión entre la escuela histórica y el romanticismo. El principal error que Gadamer observa en la filosofía de Dilthey es su orientación psicológica, su subjetivismo (Nenon, 1995, p. 39). Sobre el solipsismo en el cual incurriría la obra de Dilthey se ha dicho mucho, según mi interpretación, y como el lector podrá deducir a lo largo de este trabajo, dicha crítica no es posible de aplicar al pensamiento de dicho autor. Sin embargo, existe otro eje de la crítica de Gadamer a la obra de Dilthey que resulta particularmente interesante. Me refiero al predominio del método científico que aquel encuentra en la propuesta epistemológica diltheyana, hecho que lo conduciría a un objetivismo; esto es, reducir a “verdad científica” (claridad y distinción) la estructura primordial del mundo de la experiencia humana³ (Gadamer, 2012, pp. 73 y ss. - WM I, pp. 46 y ss.)⁴.

Por mucho que Dilthey defendiera la independencia epistemológica de las ciencias del espíritu, para Gadamer (2012), sus esfuerzos lógicos siguen atados a la noción del método proveniente de la ciencia moderna (p. 35 - WM I, p. 12). Así, entiende que en Dilthey el método de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu sigue siendo el mismo, lo único que se diferencia es su objeto de estudio. Según Gadamer, el método inductivo propuesto por

³ Por oposición, el proyecto de Gadamer se enuncia como una vuelta al humanismo en contraposición al predominio del método de las ciencias naturales.

⁴ Al igual que en el caso de la citación doble de las obras de Dilthey, aquí también se hará referencia en primera instancia a la traducción castellana y luego a su correspondencia con el original. En las referencias bibliográficas se encontrará el detalle de las obras en alemán utilizadas bajo el siguiente formato: Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke. Wahrheit und Methode*, Band I. Tübinga: J.C.B. Mohr (WM I). Al final de la misma se encuentra entre paréntesis la referencia con la denominación “WM”. En las citas del cuerpo del texto aparecerá “WM” para hacer referencia a dicha publicación, seguida del volumen en números romanos y la página de referencia.

Dilthey para las ciencias del espíritu se asemeja al de las ciencias naturales. No obstante, Neron (1995) correctamente reconoce que esta apreciación de Gadamer es incorrecta, pues la apelación a lo inductivo en Dilthey refiere exclusivamente a lo dado objetivamente, en neta oposición a las tendencias suprahistóricas y metafísicas (p. 42). La crítica gadameriana a la confianza de Dilthey en el método inductivo apunta a la supuesta creencia de este último en que existe una “ciencia objetiva” del mundo histórico; un proceder metódico independiente que lograría la misma seguridad en sus saberes que el producido por el modelo de las ciencias naturales. En este sentido, siguiendo la interpretación de Gadamer, las ciencias del espíritu postuladas por Dilthey asumirían las ideas de “distancia”, “imparcialidad” y “observación externa” propias de las ciencias naturales.

Asimismo, para Gadamer, el modelo epistemológico de Dilthey encubre un conjunto de aporías derivadas de su historicismo. Así, sus principios historicistas, ejes de su proyecto de fundamentación, encuentran una inconsistencia argumental al confrontar la relatividad asociada a los saberes gestados históricamente y la pretensión de universalidad propia de las verdades científicas. Relatividad y objetividad son aquí los polos opuestos que contraponen a la visión historicista y científica, lo cual propiciaría la caída en una aporía.

Según Gadamer, esta primera aporía del historicismo de Dilthey es fruto de su vacilación y confrontación entre su pata metodológica (que busca un conocimiento de tipo universal) y su pata romántica (que remarca la historicidad relativa de todo saber). Para Grondin (2003), esta confrontación no es solo una vacilación sino, más bien, una contradicción. La pretensión diltheyana de buscar un “sostén firme” para las ciencias del espíritu, aquel que dé “certeza” a las proposiciones de las ciencias particulares, es igualada por Gadamer y Grondin a la visión cartesiana de un *fundamentum inconcussum*, un fundamento incondicional o inquebrantable de la verdad; principio que esconde el ideal de certeza proveniente del modelo de las ciencias naturales. Así, para

estos autores existe una inconsistencia en el proyecto diltheyano, puesto que intenta incorporar en su justificación epistemológica de las ciencias del espíritu dos aspectos incompatibles: uno, su historicismo y la relatividad del saber asociado a él, y, el otro, su cartesianismo, su aproximación al modelo de las ciencias naturales y su idea de verdad como certeza absoluta o saber universal (pp. 113 y ss.).

La segunda aporía que encuentra Gadamer proviene del postulado diltheyano de una “conciencia histórica”; conciencia que según el primero, si bien se encuentra determinada por la historia y la historicidad de todo fenómeno, parte de la adopción de una forma reflexiva. En tanto “vuelta sobre sí misma”, ella aparecería como un remedio para la relatividad del historicismo, pues allí encontraría una fuente segura para sus saberes; con ella el hombre sería capaz de superar su relatividad al elevarse por sobre la historia y conocerla objetivamente a partir de la contextualización. El problema aquí, según Gadamer, consiste en que ella se presenta como instrumento para la resolución del problema del conocimiento y no como el resultado de la actividad histórica del hombre. Así, la “conciencia histórica” diltheyana encierra en sí misma, en su reflexividad, su propia autoconciencia (Gron-din, 2003, p. 114). En resumen, para Gadamer, la “conciencia histórica” diltheyana es intelectualista, conciencia que se sabe en su historia como vuelta sobre sí misma. En contraposición, Gadamer (2012) sostiene que el “[s]er histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (p. 372 - WM I, p. 307). La instrumentalización de la “conciencia histórica” por parte de Dilthey, su reducción a una herramienta metodológica que aporta claridad y distinción, termina por recortar su propia estructura histórica. Para Gadamer, la verdadera “conciencia histórica” expresa más de lo que el hombre sabe. Dicha conciencia no solo es reflexión, es ante todo acción de la “eficacia histórica” (*Wirkungsgeschichtes*).

Finalmente, la tercera aporía que Gadamer atribuye a Dilthey está asociada a su intención de interpretar la vida histórica a partir de las categorías cartesianas propias de la ciencia moderna. Así, la

dinámica histórica de la vida es recortada por la imposición de una visión científicista. Con otras palabras, la vida como acción histórica (la “eficacia histórica”, para usar un término de Gadamer), la pluralidad de formas que ella adquiere, sería contemplada desde una mirada objetivista, reduciendo la vida a mero pensamiento, posible de ser captado desde la claridad y distinción metódica. Para Gadamer, esto es un intento de aprehensión intelectual de la vida.

Como se pudo observar, según dicho autor, el motor de la investigación diltheyana es la búsqueda de certezas, apoyo y estabilidad para el saber propio de las ciencias del espíritu. Este anclaje epistemológico conduce hacia múltiples contradicciones el proyecto de fundamentación encarado por Dilthey. Las objeciones de Gadamer (2012) buscan remarcar esta problemática, y por eso sostiene: “Cuando Dilthey habla aquí de saber y reflexión no se refiere a la inmanencia general del saber en la vida, sino a *un movimiento orientado frente a la vida*” (p. 299 - WMI, p. 242 –cursiva del original). Según Gadamer, las aporías de Dilthey son fruto de la oposición, inherente a su mecanismo de análisis filosófico, entre saber y objetividad, por un lado, y el movimiento “irreflexivo” de la vida, por el otro. Con otras palabras, para Gadamer, la búsqueda del fundamento último que brinde certezas a los saberes gestados en las ciencias del espíritu, que encarna el proyecto diltheyano, reduce su filosofía de la vida a un intento de estabilizar la vida desde la reflexión y la captación científica de sus objetivaciones. Por oposición, Gadamer entiende que la estabilidad y fiabilidad de la vida se presenta en la tradición, la familia y la costumbre. Según su apreciación, esto es algo totalmente distinto de la seguridad científica que Dilthey deduce del *fundamentum inconcussum*. En pocas palabras, según Gadamer, la estabilidad en la comprensión se genera por la pertenencia a una tradición y no por medio de una fundamentación del saber científico tal como lo intentaría Dilthey (Grondin, 2003, p. 116).

2. EPISTEMOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA EN DILTHEY

2.1 Las aporías abordadas por Dilthey

Las objeciones que expone Gadamer se focalizan en una lectura estrictamente epistemológica de Dilthey; toda su obra, incluso su filosofía de la vida, es entendida como una mera reflexión en pos de una fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu. No obstante, en sus investigaciones se puede encontrar un profundo análisis de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Sostengo que la indagación diltheyana sobrepasa el plano de una mera teoría de la ciencia hacia una investigación profunda sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en general y de los modos de ser propios del individuo y el mundo histórico. Dilthey supera el estrecho análisis epistemológico, pues intenta comprender la vida histórica; aborda las acciones de la voluntad expresadas en la conexión de vida (acuerdos, valores, significados y fines), aquellas que se articulan históricamente en cambios que expresan el juego libre de energías (fuerzas, intenciones y elecciones) (Lorenzo, 2014, pp. 56 y ss.). Así se entiende que para Dilthey toda teoría de la ciencia requiere antes que nada de una reflexión profunda sobre la vida. En este sentido, Moya Espí (1981) sostiene:

La investigación sobre la vida es, pues, investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la historia y de su conocimiento, en suma, investigación trascendental acerca del saber del mundo histórico y del objeto de este saber, esto es, el mundo histórico mismo como objeto de conocimiento. La filosofía de la vida es, en su esencia misma, investigación filosófica-trascendental, crítica de la razón histórica. (pp. 337-8 –cursiva del original)

Para este intérprete, la investigación diltheyana sobre la vida busca demostrar que ella es condición de posibilidad de que las ciencias conozcan. No obstante, según mi interpretación, el proyecto diltheyano de una “crítica de la razón histórica” es, principalmente, una profunda investigación crítica sobre las

condiciones de posibilidad de la vida histórica en general, hecho que hará posible la fundamentación de las ciencias del espíritu.

En el plano de la fundamentación, Dilthey reconoce que toda investigación que aborde el mundo histórico debe superar tres aporías. Por “aporía” entiende al enunciado que refleja una contradicción aparentemente irresoluble entre dos polos opuestos. Sin embargo, como se verá, para él este yerro es producto de una mala formulación en los enunciados o de una carencia interpretativa respecto de la estructura del mundo humano. Un recorrido que parta de estas aporías y transite toda la obra de Dilthey para clarificarlas permitirá obtener un material sumamente importante para apreciar las limitaciones y los puntos fuertes de la crítica que hace Gadamer de su obra.

El tema de las aporías aparece en el artículo de 1900 titulado “Comprensión y hermenéutica” (Dilthey, 1944, p. 337-GS V, p. 332), el cual es parte del proyecto de fundamentación y, por tanto, coincidente con la crítica gadameriana a la epistemología de Dilthey. Allí entiende que la comprensión entra en el concepto general del conocer, cuyo sentido amplio apela a la búsqueda de un saber de validez universal. Así, la comprensión es concebida como técnica interpretativa que permite conocer las manifestaciones fijadas por escrito. Según Dilthey, en esta forma técnica la comprensión soporta tres aporías: la del “individuo como inefable”, la de la relación el “todo y las partes” y, finalmente, la del “paso de lo externo a lo interno”, y viceversa.

Para Dilthey, cada una impone una contradicción aparentemente insuperable, no obstante, su formulación parte de un error de base. Detectarlo es, según él, el modo de superar dicha contradicción. En pocas palabras, la aporía del “individuo como inefable” tiene su punto de partida en la creencia de que la comprensión es adentrarse en la psiquis ajena, aprehender las intencionalidades que subyacen a la acción. El error de base aquí es reducir la comprensión a un plano psicológico y subjetivo. Como se verá, para Dilthey, la comprensión no opera sobre las intencionalidades subjetivas, sino sobre las relaciones generadas entre los sentidos

y significados exteriorizados. Por otra parte, si se concibe al acto comprensivo como un “círculo” todo-parte, la aporía surge en la circularidad viciosa que no encuentra una entrada ni una salida a ella. Para Dilthey, solo desde una interpretación errónea del mundo humano es posible sostener el carácter contradictorio de la circularidad todo-parte. Finalmente, la imposibilidad de pasar de lo externo a lo interno, y viceversa, se enuncia como una contradicción solo si se interpreta de manera excesivamente literal lo que Dilthey quiere expresar con los términos “experiencia interna” y “experiencia externa”. Cabe señalar que Dilthey (1944) resuelve estas aporías no desde el plano epistemológico sino desde una indagación fáctica de la vida histórica; desde un análisis sobre la facticidad del curso vital, hecho que excede el marco de una investigación orientada exclusivamente a la fundamentación de las ciencias del espíritu (p. 340 - GS V, p. 334).

2.2 La fenomenología de la vida como superación de las aporías

La vida aparece como un telón de fondo en todas las producciones de Dilthey, de ahí su importancia. Brevemente se puede decir que la vida tiene un carácter holístico, expresa el curso temporal (material y espiritual) en el que se encuentra inmerso el hombre, pero no es un concepto metafísico ni cientificista; ella refleja el modo en que Dilthey comprende la dinámica de la actividad humana en tanto dotada de una estructura gestada a partir de conexiones fácticas de tipo teleológicas (Rodi, 2003, pp. 39-49).

La facticidad teleológica de la vida permite encontrar en la obra de Dilthey un modo de evitar la contradicción que él mismo enuncia al elaborar la segunda aporía, a la vez que evita el círculo vicioso de la hermenéutica técnica (*Kunstlehre*). Incorporar el concepto de vida a la comprensión posibilita apreciar que, para Dilthey, ella no solo puede ser un arte interpretativa sino, principalmente, el modo en que se estructura la vida humana (comprensión elemental). Se puede apreciar que en “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu” (1905-10) el autor postula dos formas de la comprensión (Dilthey, 1944, pp. 231-44 - GS VII, pp. 205-20). Por

un lado, la comprensión técnica, como arte interpretativo y, por el otro, la comprensión elemental. Esta última muestra la estructura propia del hombre en tanto ser activo, a la vez que da cuenta de la constitución histórica del mundo humano. Dilthey sostiene que solo sobre su base puede desarrollarse la comprensión técnica (Lorenzo, 2014, pp. 209-16).

Sostengo que el trabajo diltheyano, su búsqueda de una fundamentación de las ciencias del espíritu, requirió de investigación profunda sobre las posibilidades de la comprensión desde una perspectiva gnoseológica. No obstante, estos estudios gnoseológicos no se sustentan simplemente sobre un análisis de la conciencia sino, principalmente, sobre una indagación fenomenológica en torno a las condiciones de posibilidad de las manifestaciones de vida humana. En este contexto, por ejemplo, la lógica elemental que opera en las ciencias del espíritu se presenta bajo la noción de “conexión” de estructuras y manifestaciones de la vida psíquica. La lógica no aplica a formas abstractas (lógica proposicional) sino a conexiones reales dadas en la vida⁵. Entonces, para fundamentar las ciencias del espíritu Dilthey entiende que es necesario penetrar las conexiones de vidas y comprender el modo en que se gesta la vida histórica. En este punto los conceptos centrales son “vivencia”, “expresión”, “manifestación de vida”, “estructura psíquica adquirida”, hombre “entretejido” o “punto de cruce”, “comunidad” y “espíritu objetivo”.

Tal vez el más reconocido de dichos conceptos es el de “vivencia” (*Erlebnis*). Moya Espí (1981), con quien concuerdo, sostiene que en Dilthey se encuentran dos acepciones de dicho término: por un lado, la vivencia como percatación (*Innewerden*), un contacto inmediato con la vida y, por el otro, como una estructura significativa (*Bedeutsam*), un contacto con la vida mediado por signos y símbolos socialmente constituido (p. 247). Para una mejor

⁵ Según Dilthey, sobre estas conexiones operaran el método comparado, la inducción, el análisis y la teoría gramatical.

exposición de esta concepción dual de la vivencia denominaré a su faceta inmediata (percatación) “vivencia I” y a su pata significativa (sociohistórica) “vivencia II” (Lorenzo, 2014, pp. 183 y ss.). En términos generales, la “vivencia” expresa el modo en que cada unidad psíquica participa de la vida. Dilthey (1944) define la vivencia como *Dieses Für-mich-Da-sein, Bewusst-Sein* (p. 31 - GS VII, p. 26), lo cual implica que el otro y los objetos del mundo son dados al yo (*Selbst*) como “vivencia I”, como percatación, entendiéndolo por ello el modo en que el *Selbst* se abre a la vida; una relación íntima con la vida (*Lebensbezüge*), la cual no se presenta a modo de una lógica-matemática sino como percepción, voluntad, sentimiento y pensamiento, acciones gestadas en relaciones fácticas de vida. En su dinámica histórica, estas vivencias (resultado de un contacto directo con el mundo) adquieren mediaciones significativas provenientes del “mundo común” (*Gemeinsamkeit*). Así se conforma la “vivencia II”, el conjunto de mediaciones simbólicas de la vida, lugar donde se efectúan las conexiones del mundo histórico, las cuales hacen posible que cada unidad de vida adquiera su estructura psíquica. Esta “vivencia II” remarca también un contacto inmediato con un mundo, pero es un mundo lleno de determinaciones simbólicas. Así, la “vivencia II” debe ser entendida como un estar articulado-determinado por la trama factual de lo vivido.

Por tanto, la “vivencia I” refleja una íntima relación con la vida, lo cual conduce a un interrogante clave: ¿cómo articular lo inmediato, la inmanencia vivida, si el mundo histórico es un conjunto de mediaciones de expresiones de la vida? o, con otras palabras, tal como lo expresa la primera aporía de Dilthey, ¿cómo captar lo inmediato?, ¿cómo adentrarse en la intimidad psíquica de un individuo? Para él, este no es un problema propio de las ciencias del espíritu sino error de enunciación, pues estas no buscan captar la interioridad de una unidad psíquica, ni tampoco encontrar lo inmanente, lo dado sin mediaciones, sino abordar el mundo humano; lo inmediato allí no apela a la interioridad de una vivencia particular sino al contacto directo y lleno de mediaciones simbólicas que cada unidad de vida

posee con su mundo. Así, Dilthey (1949) resuelve este problema de la “inmediatez de la comprensión” al sostener que ella consiste en la captación de las partes indeterminadamente-determinadas (*unbestimmt-bestimmter*); toda vivencia inmediata posee determinaciones, es fruto de una relación con el todo (p. 41 - GS I, p. 32). La “vivencia II” expresa la constitución del mundo histórico como un todo lleno de determinaciones, cargado de sentidos y significados, sobre el cual se produce la “vivencia I”.

Esta relación entre el todo y las partes conduce a una aparente aporía solo enunciable desde una visión cientificista; lo contradictorio, la idea de una circularidad viciosa en las ciencias del espíritu, surge de la incompreensión que el modelo naturalista-positivista tiene del mundo humano. Dilthey sostiene que en el mundo histórico se produce una circularidad virtuosa, fruto de que la vida, en tanto curso temporal, encierra nexos entre el mundo simbólico y los individuos históricos; esta estructura circular es previa a toda interpretación técnica y cualquier intento cognitivo. Asimismo, al concebir al mundo humano como un “curso vital” que desarrolla dimensiones significativas, lugar donde los individuos adquieren sus estructuras psíquicas, también supera la errónea pretensión de atribuirle a la comprensión la facultad de adentrarse en la psiquis ajena (Dilthey, 1944, p. 258 - GS VII, p. 233)⁶.

En este sentido, cabe recordar que el objeto de estudio de las ciencias del espíritu no son los individuos aislados sino el conjunto de las acciones de los individuos dadas en el contacto con el mundo de la vida. La facticidad de la vida histórica surge de la interacción entre individuos⁷. Esta relación produce distintas

⁶ Dilthey (1978a) sostiene que a partir del conjunto de mediaciones simbólicas histórico-sociales se forja en cada individuo su conexión psíquica adquirida (*erworbener seelischer Zusammenhang*) (pp. 264 y ss. - GS V, pp. 217 y ss.). En este sentido, contra la visión kantiana, la estructura psíquica no es innata sino adquirida.

⁷ Comprender la estructura psíquica de los individuos, el conjunto de manifestaciones de la vida psíquica y sus conexiones de vida, le permitió a Dilthey entender al agente productor del mundo humano.

“manifestaciones vitales” humanas, “expresiones” sensibles de la vida humana. Dilthey (1949) utiliza el término “manifestación de vida” por primera vez en 1882 para referirse al resultante del conjunto de acciones humanas, tanto aquellas conexiones que generan objetivaciones duraderas como las que no (pp. 80-1 - GS I, p. 76). Luego en 1905-10 profundiza el tema al establecer tres formas de “manifestaciones de vida”. Las *de tipo científico-intelectual*, que concentran los juicios y conceptos que componen las ciencias. Estas adquieren un carácter fundamental, pues establecen las normas lógicas independientes que caracterizan a cada ciencia. En tanto estructura lógico-formal expresan la validez propia del contenido mental independiente de los cambios fácticos y temporales. El segundo tipo de “manifestaciones de la vida” apunta a las *acciones (Handlungen)* que se realizan acorde con un fin, aunque no siempre surgen de algún propósito comunicativo. Estas apelan al móvil (propósito) que impulsa la acción y es una manifestación parcial que surge de una conexión vital. Solo al establecer relaciones entre estas acciones es posible generar posiciones probables acerca de ellas; no obstante, al ser una manifestación parcial de un curso vital, no expresan más que una parte de la vida anímica que las produjo. Para Dilthey es imposible comprender estas acciones sin una atenta observación de las circunstancias, los medios y las conexiones de vidas donde se realizan. Por tal motivo, finalmente, establece las “expresiones de vivencias” como la tercera forma de “manifestación de vida”. Estas dan cuenta de las exteriorizaciones de las acciones, manifestaciones objetivadas de las conexiones de vida; si bien en una vivencia existen contenidos psíquicos, nexos meramente individuales, aquí se busca remarcar que ellos son posibles por la pertenencia a un curso histórico social. En otros términos, las “expresiones de vivencias” contienen los nexos psíquicos del individuo que las produjo pero es más que el encierro de una conciencia en sí misma porque implica su salida de sí, su exteriorización, su contacto y pertenencia al curso vital (Dilthey, 1944, pp. 229 y ss. - GS VII, pp. 205 y ss.).

Así, la noción de “expresión” es otro concepto importante de la filosofía de Dilthey. Gadamer le critica la carga subjetivista que le dio a dicho término. En este sentido, Rodi (2003) reconoce que efectivamente existe una faceta subjetivo-romántica en el concepto diltheyano de “expresión de vivencia” (*Erlebnisausdruck*); no obstante, este apunta principalmente a sus análisis sobre las producciones artísticas, la cual no es su acepción principal (p. 121). “Expresión de vivencia” refiere más que nada al mundo de la acción, al que Rodi identifica con el concepto “acción expresiva” (*Ausdruckshandlung*) (p. 122). Dilthey (1944) sostiene:

Pero el mismo hombre retorna de ella [del ordenamiento de las leyes] a la vida, a sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza se le presenta primeramente, ahí, en la vida, que es donde únicamente aparece el sentido, el valor y el fin, constituye la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico. Surge así un segundo frente. Todo aquello con que tropieza el hombre, lo que él crea y lo que obra (*handelt*), los sistemas de fines en los que va consumando su vida, las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos, todo esto recibe su unidad desde este centro. De lo que se da sensiblemente en la historia humana, la comprensión retorna a aquello que no cae nunca bajo los sentidos y que, sin embargo, opera y se expresa exteriormente. (p. 103 - GS VII, p. 83)

El retorno del hombre a la vida implica comprender al mundo como el resultado de acciones creadoras, de la vida humana que produce sentidos, fines y valores. Estas producciones crean distintos tipos de organizaciones externas —instituciones humanas— que reciben su unidad desde el centro. Este centro es la “experiencia interna”, la experiencia de vida que se exterioriza en formas expresivas —que puede incluir gestos, ademanes, lenguajes y codificaciones—, las cuales superan la mera captación de sentidos propias de la experiencia externa (Lorenzo, 2014, pp. 22 y ss.). En este sentido, la *Lebenserfahrung* es tanto precondition de

la comprensión como su resultado, es experiencia históricamente situada (Ermarth, 1978, pp. 227 y ss.)⁸.

En este marco aparece el conflicto entre la experiencia externa y la experiencia interna que Dilthey enuncia en su tercera aporía. Lo aporético surge en relación con qué se entiende por “acción humana” captable y cómo se produce un saber relativo a ella. La discrepancia está pues establecida en discernir si dichos acontecimientos son solo hechos captados desde fuera (experiencia externa) o experiencias humanas accesibles desde dentro (experiencia interna) y, por tanto, son explicados o comprendidos. Dilthey parte de diferenciar las ciencias naturales de las ciencias del espíritu. Según él, las primeras se ocupan de los fenómenos naturales a partir de la experiencia externa y las segundas dan cuenta de los acontecimientos humanos a partir de la experiencia interna; solo en la experiencia interna, en los “hechos de la conciencia”, se podrá encontrar un punto seguro para fundamentar las ciencias del espíritu (Dilthey, 1949, p. 5). De este modo, según su posición filosófica, estas últimas poseen un contacto inmediato, directo, con su objeto de estudio, mientras que en las ciencias naturales, ceñidas al mundo fenoménico, este vínculo es derivado. La apelación a lo “interno” fue erróneamente entendida al no captar su sentido metafórico y ser interpretada literalmente, de allí proviene la posibilidad de encontrar en lo “interno” una aporía. Algunos comentaristas leyeron la fórmula diltheyana “las ciencias del espíritu se ocupa de los hechos de la conciencia” como un intento por penetrar la psiquis ajena, con la consecuente crítica de solipsismo. No obstante, esta expresión dista de considerar el develamiento de la interioridad, intimidad psíquica, como el objeto de estudio de las ciencias del espíritu. Dilthey propone un nuevo tipo de gnoseología, que parte de los desarrollos de Locke, Hume y Kant, aunque distanciándose

⁸ Si bien excede el marco de este trabajo, considero fructífero efectuar un estudio que permita repensar esta crítica gadameriana a efectos de comprender cómo afecta esta noción de “experiencia de la vida” propuesta por Dilthey al modo de obrar de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

de la visión “restringida” propuesta por ellos. Sostiene que estos autores interpretaron los “hechos de la conciencia” como meros actos representativos, abocados a la captación de los objetos naturales. Esta crítica es expuesta bajo la siguiente afirmación: “Por las venas del sujeto conocedor propuesto por ellos no circula sangre verdadera” (p. 6). Con otras palabras, para Dilthey, los “hechos de la conciencia” son “hechos de la vida”, experiencia plena. La “experiencia de la vida” es la sumatoria de los actos del pensamiento representativo, pero también de las emociones y sentimientos puestos en juego en cada acción. El mundo es vivido y no simplemente el resultado de la captación fenoménica de objetos naturales. Experiencia interna y experiencia externa son partes constitutivas de la experiencia de la vida. Esta expresa la conjunción del querer, sentir y pensar propio de las acciones humanas llevadas a cabo en la conexión estructural de la vida.

En su obra “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica” de 1894, Dilthey (1978a) entiende por “conexión estructural” el modo en que cada individuo, a partir de sus acciones, establece nexos de vida con su mundo histórico (p. 254 - GS V, p. 206). Si bien en “Fundación de las ciencias del espíritu” de 1905-10, Dilthey (1944) sostiene: “[L]a ‘conexión estructural’ psíquica ofrece un carácter teleológico subjetivo inmanente” (p. 9 - GS VII, p. 11), esto no equivale a decir que se comprenden esas conexiones solo a partir de introducirse en la interioridad ajena. En Dilthey lo inmanente subjetivo no apela al encierro dentro de un sujeto sino al contacto, inherente a su esencia histórica, que cada unidad de vida tiene con su mundo-histórico. Es en este mundo donde los individuos actúan, engendran estructuras valorativas y de fines, las cuales le dan sentido a cada una de sus acciones. En el contacto con este mundo cada individuo desarrolla sus estructuras psíquicas. Se debe comprender la conexión estructural como la trama de sentidos y significados que conectan las vivencias humanas (las acciones de los individuos) dadas en el mundo histórico. El concepto de “comprensión elemental” muestra esta “conexión” entre el individuo y las estructuras de sentido del mundo histórico.

De este modo, la noción de significado adquiere en Dilthey un sentido específico. En este punto resulta interesante apreciar cómo reconoce en 1905 la influencia husserliana en sus pensamientos:

La captación “significativa”, que se levanta sobre la intuitiva, se funda también en la vivencia o en la intuición. Se trata de un sistema de relaciones entre expresiones. Entendemos por “expresiones” toda “oración o parte de ella, lo mismo que todo signo esencialmente del mismo género” (Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, p. 30). Y estas expresiones se distinguen de signos de otro género por el hecho de que “significan” algo. (Dilthey, 1944, p. 46 - GS VII, p. 43)

No obstante, este reconocimiento no debe ser sobredimensionado. De Mull (2004) sostiene que existen diferencias fundamentales entre los conceptos de expresión (*Ausdruck*) y significado (*Bedeutung*) de Husserl y Dilthey. Dicho intérprete remarca que la noción de significado en Husserl apela a una dimensión temporal ideal, en tanto que para Dilthey implica la temporalidad concreta de la vivencia. En el plano sincrónico de la noción diltheyana de significado se puede apreciar la influencia de Husserl, en tanto que el plano diacrónico de la misma es una acepción propiamente diltheyana. Así, en este punto, el significado adquiere la temporalidad de las experiencias de la vida. La “temporalidad” se vuelve “la categoría fundamental”, pues ella apela a la tridimensión del tiempo como “presencia”, como curso de vida que incluye pasado, presente y futuro (pp. 235 y ss.).

La dimensión significativa del mundo histórico (que anteriormente expuse como “vivencia II”) abre las puertas para la aparición en Dilthey de la noción de “espíritu objetivo”. Al respecto sostiene Makkreel (1992):

Dilthey hace uso del concepto hegeliano de espíritu objetivo en la *Aufbau* [Dilthey, 1944: 91-GS VII: 79] para definir el mundo histórico y además para demostrar que su teoría de la interpretación no es psicologista. Si bien el concepto husserliano de la intencionalidad de la conciencia había servido para

clarificar la objetividad psíquica, el término hegeliano señala las bases comunales de la objetividad histórica que hacen a la comprensión. El concepto de espíritu objetivo proporciona el fondo epistemológico para la *Individualpsychologie* (psicología del individuo) y la pata hermenéutica al concepto de *Nacherleben* (revivencia). (p. 305. Traducción propia)

Si bien el concepto de “espíritu objetivo” aporta la faceta de objetividad que Dilthey buscaba para la fundamentación de las ciencias del espíritu (comprensión técnica), dicho término también alude a las exteriorizaciones del actuar humano. Es decir, el “espíritu objetivo” no apunta solo a la faceta de la producción de saberes sino principalmente al marco comprensivo del mundo histórico, entendido como un mundo activo.

Ahora bien, el sistema recibe su realidad, su objetividad plena debido a que el mundo exterior tiene la capacidad de conservar y transmitir de un modo más duradero o reproductor los efectos de los individuos, que tan rápidamente se disipan. Esta unión de los elementos del mundo exterior, conformados de modo valioso según el fin de semejante sistema, con la actividad viva pero pasajera de las personas, engendra la permanencia exterior, independiente de los individuos mismos, y el carácter de objetividad compacta de ese sistema. (Dilthey, 1949, p. 58 - GS I, pp. 50-1)

Lo compacto de la objetividad dada por el “espíritu objetivo” permite encontrar un sustento firme para los saberes, el cual es independiente de las intencionalidades de las personas. No obstante, estas objetividades son el reflejo del mundo activo, el resultado histórico de la interacción humana productora de distintas formas culturales o estructuras comunales. Bajo estas formas del estar en común (*Gemeinsamkeit*) se presenta el círculo hermenéutico, la relación del individuo y su mundo histórico, de cada persona con su comunidad, de las partes con el todo. Esta circularidad es propia de la dinámica de la vida humana, en ella nacen e interactúan los individuos y contribuyen a gestar y reproducir distintos

sentidos y significados históricos y culturales. Cada sistema cultural es un ámbito donde los individuos desarrollan sus aspectos constitutivos, donde logran satisfacer sus fines y al participar en ellos producen “homogeneidades”. Las manifestaciones de la vida son “lo dado” en el mundo humano y, como exteriorizaciones de la vida, constituyen el material de las ciencias del espíritu. Con otras palabras, las acciones de los individuos dentro del “mundo común” generan sus objetivaciones, formas duraderas de dichas acciones enclavadas en símbolos y formas culturales (expresiones escritas, instituciones, obras de arte, etc.) (Dilthey, 1944, p. 172 - GS VII, p. 148).

Para Dilthey, todo “lo dado” (*Gegeben*) a lo que se abocan las ciencias del espíritu ha sido generado por la acción humana, es el producto histórico de la interacción de fuerzas generadas en la facticidad del curso vital. Las “manifestaciones de la vida” están implicadas en esto “dado” del “curso vital” (Dilthey, 1944, p. 102 - GS VII, p. 82). La objetivación de la vida es comprensiva, ya que el hombre es y se comprende dentro de este mundo compartido, el “mundo común” (*Gemeinsames*). Por ello, Dilthey sostiene que el individuo es un punto de cruce (*kreuzungspunkt*) o un ser entretejido (*verwebt*) (Dilthey, 1949, p. 58 - GSI, p. 51; 1944, p. 304 – GS VII, p. 278). Mundo en común y hombre entretejido son otros modos en que Dilthey expone esa relación todo-parte implícita en el círculo hermenéutico, lo cual refuerza la concepción de que el mundo humano es estructuralmente un mundo comprensivo, hecho que posibilita la comprensión técnica.

3. UNA POSIBLE RESPUESTA DESDE DILTHEY A LAS OBJECIONES DE GADAMER

Todo investigador interesado en Dilthey no puede eludir hoy los cuestionamientos que Gadamer hiciera a su filosofía. No obstante, tal como sostiene Grondin (2003), Gadamer acentuó las aporías de Dilthey en pos de poner en marcha su propio proyecto filosófico-hermenéutico (p. 117). En este sentido, he intentado mostrar que

la crítica gadameriana no reproduce fielmente la propuesta de Dilthey. Como se pudo apreciar, en este último autor el plano epistemológico se sustenta sobre una profunda indagación sobre el mundo humano. Por tanto, todo cuestionamiento sobre su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu debería dar cuenta del modo en que él entiende que se desenvuelve y genera el “mundo en común”, acción que la crítica gadameriana elude. Por tal motivo, a continuación explicitaré las limitaciones que presentan dichas críticas.

Por una parte, la confrontación entre verdad universal y relativa que Gadamer anuncia como una aporía en Dilthey debe al menos ser matizada. Es correcto sostener que su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu busca un saber válido y universal para estas; como también lo es señalar que estos términos los toma del mundo de las ciencias naturales. En este sentido, Gadamer tiene razón cuando dice que en Dilthey todavía opera el precepto del método cartesiano, es decir, la verdad universal como clara y distinta. No obstante, esta claridad metodológica no se sustenta sobre el método en sí mismo sino en la actividad humana. Son los resultados de la indagación sobre el curso vital del mundo humano los que imprimen al método comprensivo diltheyano seguridad y claridad. Asimismo, como sostiene Cristin (2000), la noción diltheyana de “saber universal” de las ciencias del espíritu debe entenderse en términos “relativos-relacionales”, sin que ello implique una contradicción en sí misma (pp. 40; 78). En este caso, lo relativo del saber universal es dado por la temporalidad del curso vital y lo relacional es generado a partir de la comparación entre las formas objetivadas del actuar humano.

Por otra parte, como se vio, según Gadamer, en Dilthey la conciencia determinada históricamente adopta una forma reflexiva, una vuelta sobre sí misma. Acorde con esta interpretación, la aporía de la forma intelectualista de la conciencia histórica surge del intento de Dilthey por dar una solución al problema de la relatividad en las ciencias del espíritu. Es posible interpretar la conciencia histórica diltheyana en términos reflexivos.

Como sostiene Gadamer, ella opera en Dilthey como sustento firme para encontrar la universalidad de los saberes propios de las ciencias del espíritu (Dilthey, 1949, p. xvii - GS V, p. 9). A la vez permite comprender la posibilidad de múltiples formas de concepciones del mundo (Dilthey, 1978b, pp. 128-9 - GS VIII, pp. 97-8). No obstante, la conciencia histórica no es en Dilthey solo una abstracción, una mera reflexión sobre sí misma. Gadamer entiende que la conciencia histórica diltheyana solo se enfoca en la producción del conocimiento sobre la historia. Sin embargo, concebir la obra de Dilthey en primer término como un análisis fáctico-fenomenológico de la vida histórica permite apreciar que esa faceta reflexiva-cognitiva se sostiene sobre el postulado de un mundo comprensivo. En este sentido, la “conciencia histórica” en Dilthey es principalmente el resultado de la acción histórico-vital de los hombres. El hombre es un ser histórico, y la posibilidad de tener conciencia histórica así lo demuestra. En otros términos, la historicidad del hombre y de sus manifestaciones y objetivaciones permiten que paulatinamente tome conciencia histórica de su actuar dentro del curso vital (Lorenzo, 2014, p. 217). Así, la conciencia histórica no es solo un “remedio” para el peligro de caer en el relativismo que una visión historicista asume, sino el resultante de comprender el mundo humano como vida histórica. Grondin (2003) reconoce que Dilthey también concibe la conciencia histórica como el resultado de la acción del hombre en tanto ser histórico. “Con un sentimiento de plena justicia habrá que reconocer que en Dilthey se encuentran pasajes que anclan la conciencia histórica en un 'ser histórico'” (pp. 115-6). Este reconocimiento corrobora mi interpretación al permitir apreciar las falencias existentes en la segunda aporía postulada por Gadamer, en la que se concebía que la conciencia histórica diltheyana poseía solo una forma puramente intelectualista.

En este punto es importante tener presente que en la temática alrededor de la conciencia histórica Dilthey reconoce como un antecesor importante a Hegel, de quien se distancia por las consecuencias derivadas de su idealismo. Contra esta visión Dilthey

entiende que la conciencia histórica es el resultante de las manifestaciones y exteriorizaciones del curso histórico-vital humano. Para él, ella es el resultado de la unión entre individuos y sus acciones reflejadas en los nexos culturales objetivados (lenguaje, derecho, arte, religión, filosofía, etc.). Entonces, la historicidad de la “experiencia de la vida” (*Lebenserfahrung*) genera la conciencia histórica; siendo ella el modo en que la humanidad se aprehende a sí misma como fruto de sus acciones y manifestaciones vivenciales. Así, la conciencia histórica no es solo reflexiva, sino, principalmente, una forma de la acción humana. Esto se desprende del postulado diltheyano del hombre como “punto de cruce” con el “mundo común”, en el que se aprecia el carácter histórico del individuo y sus producciones. La conciencia de sí y la conciencia histórica son los modos en que el hombre se entiende a así mismo y su mundo en tanto un individuo dado dentro de la conexión e interacción histórica (Lorenzo, 2014, p. 117).

En resumen, el hombre es primeramente un ser histórico, desde su nacimiento se encuentra dentro del mundo común, del cual adquiere sus estructuras psíquicas y en relación con el cual produce sus manifestaciones (Dilthey, 1944, pp. 232-3 - GS VII, pp. 208-9). Así, en Dilthey, la etapa reflexiva de la conciencia histórica, apuntada por Gadamer (2012), solo es posible porque existe una formación histórico-comunal dada en las objetivaciones históricas de la que el hombre, en tanto ser histórico, toma conciencia.

Por lo dicho, se puede apreciar que en Dilthey la conciencia histórica va acompañada del proceso por medio del cual el hombre se percata de sí mismo. El término diltheyano aquí es “autognosis” (*Selbstbesinnung*)⁹. Este concepto consiste en el análisis crítico (descriptivo y analítico) de las condiciones subjetivas

⁹ Antonio Gómez Ramos en la “nota 45” (*cf.* Dilthey, 2000, p. 213) justifica por qué traduce el término *Selbstbesinnung* como “autorreflexión”. Sostengo que en este caso esta traducción solo refleja el plano reflexivo de la autognosis, hecho que posibilitaría igualarla a la acción reflexivo-abstracta de las ciencias formales; por tanto, mantengo aquí la traducción habitual.

e históricas de producción de la conciencia. No obstante, esta comprensión del sí mismo se genera necesariamente a través del rodeo (*Umweg*) sobre las expresiones (*Ausdruck*) de la vida dada en el mundo práctico (Bollnow, 1984, p. 252). La *Selbstbesinnung* es el modo en que Dilthey propone una gnoseología que desde una filosofía de la vida (una indagación fenomenológica sobre la vida del espíritu) aborde al hombre como individuo social. La *Selbstbesinnung* es posible en tanto se entienda al hombre como ser histórico-comprensivo. De este modo, Dilthey (1949) muestra que la condición de posibilidad de todo saber en las ciencias del espíritu es fruto de la comprensión del modo en que se desarrollan las interacciones socio-históricas (p. 100 –GS I, pp. 97-8).

Finalmente queda por abordar la última crítica de Gadamer (2012), aquella que sostiene que en la búsqueda por la certeza del saber propio de las ciencias del espíritu Dilthey intenta aprehender intelectualmente la vida. En este sentido, la fundamentación de las ciencias del espíritu se lograría en el plano reflexivo de la objetividad, un posicionamiento frente a la vida. En contraposición, Gadamer retoma la idea de “tradicición” (*Tradition*) y de “eficacia histórica” (*Wirkungsgeschichte*) para encontrar en ellos la fuente de estabilidad de todo saber.

En su propuesta de una hermenéutica filosófica constructiva Gadamer (2012) sostiene que el abordaje de lo histórico, de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), debe hacerse a través de la comprensión, entendida como temporalidad no libre de presupuestos¹⁰. Así, la comprensión se forja sobre la conciencia histórica dada

¹⁰ En este punto es importante remarcar que la propuesta reconstructiva diltheyana fue criticada por la noción hermenéutica constructiva gadameriana (Gadamer, 2012, pp. 372 y ss. - WM I, pp. 307 y ss.). No obstante, para De Mull, con quien concuerdo, la dimensión reconstructiva de la propuesta diltheyana es una idea hermenéutica fundamental para abordar la dimensión práctica de la vida. Según De Mull (2004), la hermenéutica de Dilthey posee tanto una dimensión teórica del método que busca el ideal de objetividad como también una dimensión práctica apuntada hacia la ambigüedad de la vida humana. Por ello, “La filosofía de Dilthey puede ser interpretada como una filosofía histórico-trascendental de la vida” (p.7). Traducción

a través de la “tradicición” (*Tradition*) y la “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*)¹¹. Con otras palabras, la pregunta gadameriana por las condiciones de posibilidad de la comprensión (p. 12) se posiciona sobre el reconocimiento de estructuras semántico-pragmáticas propias de una comunidad discursiva particular, estos son los horizontes previos de la comprensión propios de la tradición de pertenencia (conjunto sedimentado de procesos culturales e históricos). Estos “horizontes” (*Horizont*) son un “marco” (pre-juicios) desde donde se hace visible un determinado punto (p. 372 - WM I, p. 307). Gadamer concibe la movilidad histórica desde la historicidad, en la que el pasado y el presente se unen en la tradición; así, no hay comprensión por fuera de ella (p. 375-WM I, p. 310). Por tanto, se puede apreciar que para Gadamer la conciencia histórica es conciencia que se da cuenta de su contacto con el movimiento histórico a través de la fusión de horizontes.

Como expuse, las nociones diltheyanas de vivencia, conexión, mundo en común y espíritu objetivo describen también los nexos históricos y las transmisiones inter e intrahistóricas, todos conceptos fruto de su análisis sobre la vida y no resultantes de un intento intelectualista que busca aprehenderla¹². Es decir, en Dilthey se encuentra una indagación fenomenológica (analítica y descriptiva) de la vida histórica que da cuenta de la historicidad de toda expresión y objetivación histórica en un plano compatible con la propuesta gadameriana. En lo que respecta a Dilthey, la comprensión es posible porque somos seres históricos constituidos a partir de nuestras vivencias y experiencias de vida en “común”.

propia.

¹¹ La fusión de horizontes es para Gadamer un diálogo dado a partir del lenguaje y las formas de expresión (Gadamer, 2012, p. 467 - WM I, p. 392).

¹² “Así tenemos que las relaciones significativas (*Bedeutungsverhältnisse*) que imperan entre las fuerzas históricas de una época se fundan en aquellas relaciones de la comunidad (*Gemeinsamkeit*) y de los nexos efectivos (*Wirkungszusammenhänge*) entre sí que se pueden asignar como direcciones, corrientes, movimientos” (Dilthey, 1944, p. 202 - GS VII, p. 178).

El individuo, en tanto “punto de cruce”, capta su mundo a través de la “vivencia II” (vivencias significativas), pues esta comprende el conjunto de los ademanes, gestos, palabras y costumbres propias de la comunidad de pertenencia (Dilthey, 1944, pp. 232-3 - GS VII, pp. 208-9). Este horizonte vital (*Lebenshorizont*) común permite apreciar que en Dilthey la comprensión es el modo de ser del hombre histórico y no solo un método¹³, ella refleja un espacio de vida que antecede y trasciende la vida de cada individuo. “Los individuos, la dirección, la comunidad cobra su significado en este todo por su relación interna con el espíritu de la época (*Geist der Zeit*)” (Dilthey, 1944, p. 202 - GS VII, p. 177).

En 1943, en su artículo titulado “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana”, Gadamer (2010) reconoce esta relación significativa que se presenta en la obra de Dilthey (pp. 36-7 - WM II, pp. 30-1). No obstante haber admitido esta carga en la noción de vivencia diltheyana, Gadamer (2012) entiende que ella se vincula a la dimensión meramente individual y no al marco del mundo histórico intersubjetivo. El recorrido efectuado en este artículo permite comprender esto como un yerro interpretativo: no captar la faceta intersubjetiva en la dimensión simbólica de la vivencia se deriva de no situarla en relación con las nociones diltheyanas de “comunidad” y “espíritu objetivo” y

¹³ “En este sentido se habla de espíritu de una época, del espíritu de la Edad Media, de la Ilustración. Con esto tenemos que cada una de estas épocas encuentra su límite en un horizonte vital (*Lebenshorizont*). Entiendo por tal la limitación en la que viven los hombres de una época por lo que refiere a su pensar, sentir y creer. Existe en ella una relación entre vida, referencias vitales, experiencias de la vida y formación de ideas que sostiene y vincula a los individuos dentro de un determinado círculo de modificaciones de la captación de objetos, de la formación de valores y de la propuesta de fines. Hay finalidades inexorables que rigen sobre los individuos” (Dilthey, 1944, p. 202 -GS VII, pp. 177-8). Todo individuo se inserta en una época, el horizonte vital donde articula sus acciones. No existen tendencias fijas y dominantes, pues las épocas históricas se conectan a partir de la confrontación de horizontes vitales. Se puede apreciar aquí las similitudes entre estas nociones diltheyanas y las relacionadas con el concepto gadameriano de “fusión de horizontes”.

no comprender que la estructura psíquica del individuo es fruto de las conexiones con el mundo histórico.

Por todo lo señalado sostengo que para Dilthey la comprensión histórica es penetrar la realidad histórica, adentrarse en la conexión interna de la vida humana, en los nexos del obrar individual y social, en la estructura del curso vital. Esta es la correcta interpretación de esa idea de Dilthey de la hermenéutica como interpretación de aquello subyacente a la acción de cada individuo. La dinámica de la vida consiste en una “trama subyacente”, el conjunto de relaciones vivenciales que cada individuo tiene con su entorno, aunque al momento de obrar dentro de la dinámica de la vida práctica no se tenga siempre plena conciencia de ella. Dilthey apela al “mundo común”, al horizonte vital, el mundo político-cultural compartido (Estado, comunidad, familia, Iglesia, arte, filosofía, ciencia, etc.). Solo a partir de un análisis fenomenológico sobre el curso vital, Dilthey pudo enunciar un modo de comprender la relación estructural del individuo y el mundo histórico y buscar en ella una fundamentación para las ciencias del espíritu.

REFERENCIAS

- Bollnow, O. (1984). *Der Ausdruck und das Verstehen*. En F. Rodi & H.-U Lessing, *Materialen zur Philosophie Wilhelm Dilthey*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cristin, R. (2000). *Fenomenología de la historicidad, el problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- De Mull, J. (2004). *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*. Michigan: Yale University.
- Dilthey, W. (1944). *El mundo histórico*. (Trad. E. Imaz). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. (Trad. E. Imaz). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1978a). *Psicología y teoría del conocimiento*. (Trad. E. Imaz). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Dilthey, W. (1978b). *Teoría de las concepciones del mundo*. (Trad. E. Imaz). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (1990). *Gesammelte Schriften. Die geistige Welt*, Band V. Stuttgart-Göttingen: B. G., Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht (GS V).
- Dilthey, W. (1991). *Gesammelte Schriften. Weltanschauungslehre* (Band VIII). Stuttgart-Göttingen: B. G., Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht (GS VIII).
- Dilthey, W. (1992). *Gesammelte Schriften. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Band VII. Stuttgart-Göttingen: B. G., Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht (GS VII).
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. (Trad. Gómez Ramos). Madrid: Istmo.
- Dilthey, W. (2008). *Gesammelte Schriften. Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Band I. Stuttgart-Göttingen: B. G., Teubner - Vandenhoeck & Ruprecht (GS I).
- Ermarth, M. (1978). *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*. Chicago: Chicago press.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke. Wahrheit und Methode*, Band I. Tübinga: J.C.B. Mohr (WM I).
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke. Wahrheit und Methode*, Band II. Tübinga: J.C.B. Mohr (WM II).
- Gadamer, H.-G. (2010). *Verdad y método*, t. II. (Trad. M. Olasageti). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método*, t. I. (Trad. A. Agud Aparicio-R. Agapinto). Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. (Trad. C. Ruiz-Garrido). Barcelona: Herder.
- Lorenzo, L. (2014). *Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana. Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey*. Tesis doctoral. [<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.970/te.970.pdf>]
- Makkreel, R. (1992). *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*. New Jersey: University Press.
- Moya Espí C. (1981). *Interacción histórico-social y subjetividad en la obra de Wilhelm Dilthey*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia.

- Nenon, T. (1995). Hermeneutic Truth and the Structure of Human Experience: Gadamer's Critique of Dilthey. En K. Schmidt-K. Lawrence (Eds.), *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Illinois: Northwestern University.
- Rodi, F. (2003). *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.