

# LA HERMENEUTICA DE LA VIDA EN DILTHEY Y LA FUNDAMENTACION DE UNA «CRITICA DE LA RAZON HISTORICA»

José M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras. Universidad de Córdoba

## 1. HERMENEUTICA Y CIENCIAS DE LA CULTURA

Las ciencias del espíritu-saberes sobre la cultura, la sociedad, el hombre, la religión o la historia intentan definir el propio estatuto científico desde un presupuesto fundamental: los hombres ponen en las propias creaciones un sentido, que, para ser captado, exige un método propio de comprensión, diverso al practicado por las ciencias de la naturaleza. Hermenéutica sería, en este caso, el arte de descifrar el sentido de las creaciones del hombre, de comprender sus textos literarios y sus documentos históricos. De ahí se ha venido a designar con el nombre de Hermenéutica la «disciplina que se ocupa de la técnica de interpretar textos»<sup>1</sup>, especialmente literarios e históricos. Es significado que recoge el término griego «ερμηνεία», que hace referencia al arte del traductor que interpreta, hace exégesis y, en ello, realiza la auténtica labor traductora al dar a comprender un texto. Es la tarea que la vieja mitología asignaba a Hermes: actuar de mediador-intérprete entre los hombres y los dioses. Cuando teóricos cualificados de la hermenéutica han intentado una definición de la misma nos hablan del «arte de comprender correctamente la palabra de otro, especialmente la escritura»<sup>2</sup>; de «teoría sobre el arte de interpretar fenómenos vitales fijados en textos escritos»<sup>3</sup>; de «disciplina que desarrolla los métodos de la exégesis de textos por oposición a la práctica de la exégesis misma»<sup>4</sup>. Heidegger, según Gadamer, ha mostrado de modo convincente, que la comprensión no es simplemente un modo más entre las formas de comportamiento del sujeto, sino el modo peculiar de ser del Da-sein, del existir. El concepto de hermenéutica designa la movilidad fundamental del existir, modus que constituye su finitud e historicidad y que, por lo mismo, engloba la totalidad de su experiencia del mundo<sup>5</sup>. La idea de una *Hermenéutica de la facticidad*, tan cara a la filosofía de la existencia, apunta sobre todo a la temporalidad del Da-sein, a la búsqueda de un sentido sacado del mismo acontecer fáctico, en cuya historicidad se siente inscrito el mismo intérprete.

<sup>1</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método*. Trad. al castellano (Salamanca, 1977) pág. 217.

<sup>2</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik* Herausg. und eingeleitet von M. Frank (Frankfurt a. M., 1977) pág. 71.

<sup>3</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, V (Stuttgart, 2.<sup>a</sup> ed., 1957), págs. 332 y ss.

<sup>4</sup> Cf. G. EBELING, *Hermeneutik en Rel. in Geschichte und Gegenwart*, III, pág. 243.

<sup>5</sup> H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 2.<sup>a</sup> ed., 1965) pág. XVI. La traducción castellana o.c. pág. 12 no recoge matices importantes del original.

Comprender es para Heidegger, en una palabra, un «existencial», un elemento constitutivo del existir humano<sup>6</sup>.

Históricamente el problema de la hermenéutica se vincula a planteamientos provenientes de la teología. El cristianismo tuvo que habérselas siempre con la interpretación de los textos históricos en los que se codificaron sus creencias y ello exigió la fijación de criterios de interpretación y comprensión de aquéllos. El cristianismo católico unificó tales criterios bajo el principio de la *tradición*, al que se apela como instancia última, que decide sobre la veracidad de la propia historia. El advenimiento de la Edad Moderna y el desarrollo progresivo del principio de la *subjetividad* determina un viraje radical en los planteamientos. Los *humanistas*, por una parte, a través de la crítica filológica aplicada a los textos clásicos, erosionan los rígidos esquemas de la escolástica medieval; la Reforma protestante, por otra, opone a los principios de la tradición y de la autoridad, vigentes en el catolicismo, los principios de la autosuficiencia de las Sagradas Escrituras —«Scriptura sui ipsius interpres»— y de la aceptación subjetiva de la misma como palabra de Dios<sup>7</sup>. Pero es el surgir de la conciencia histórica a partir de la Ilustración (Vico, Herder) y su desarrollo a lo largo del siglo XIX lo que aportará los impulsos determinantes, que hagan de la hermenéutica la teoría por excelencia de la interpretación de textos históricos. Uno de los más geniales representantes del pensamiento romántico, F.D.E. Schleiermacher, recoge el concepto de hermenéutica del lenguaje religioso y reelabora a partir de él la teoría de cómo han de ser interpretados y comprendidos todo tipo de documentos, históricos y literarios, del pasado<sup>8</sup>. Su versión romántica de la hermenéutica, además de ofrecer una alternativa diversa del método positivista y crítico practicado por historiadores y exégetas de la Ilustración, echa las bases del método que harán propio posteriormente las llamadas por Dilthey «ciencias del espíritu».

Durante la segunda mitad del XIX y principios del XX, el fenómeno del *Historismo* ofrece ocasión para un replanteamiento a fondo de los presupuestos metodológicos de las ciencias históricas y sociales por oposición al concepto de saber vigente en las ciencias de la naturaleza. Dos nombres K. J. Droysen y W. Dilthey se esfuerzan por desarrollar lo que quiso ser una «Crítica de la Razón Histórica». De Droysen proceden dos ideas características de la reflexión hermenéutica: a) la distinción entre saber explicativo (Erklären), como forma de conocimiento que rige en las ciencias de la naturaleza, y saber comprensivo (Verstehen) como modo de conocimiento peculiar de las ciencias históricas; b) la estructura circular del conocimiento hermenéutico<sup>9</sup>. Dilthey recoge los precedentes planteamientos y, a la zaga primero de Schleiermacher y posteriormente de Hegel, establece un radical dualismo metodológico entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, asignando a éstas como contenido las objetivaciones de la vida que son científicamente captadas en la vivencia (Erleben)<sup>10</sup>. A ésta misma época se adscriben los esfuerzos de los neokantianos, H. Rickert y W. Windelband, quienes en oposición al neutralismo axiológi-

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen 10.<sup>a</sup> ed., 1963) Parágrafos 31-32; *Das Dasein al Werstehen y Verstehen und Auslegung*, págs. 142-158.

<sup>7</sup> Cf. G. EBELING, *Hermeneutik en Rel. in Geschichte und Gegenwart*, III, págs. 251-252.

<sup>8</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle* (Heidelberg, 2.<sup>a</sup> ed., 1974). El creciente interés por el pensamiento de Schleiermacher sobre el tema ha motivado otra edición de sus textos en la ed. Suhrkamp: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer. Texte. Herausg. und eingel. von M. Frank* (Frankfurt a. M., 1977).

<sup>9</sup> Cf. J. G. DROYSSEN, *Historik*, herausg. von R. Hübner (München, 8.<sup>a</sup> ed., 1977) *Grundriss der Historik*, parag., 9 y ss.

<sup>10</sup> Cf. W. DELTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Leipzig, 1833) trad. al castellano *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid, Revista de Occidente, 1966) y *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Berlín, 1927).

co exigido por M. Weber en las ciencias sociales y por los positivistas en las históricas, asignan, como tarea específica de las ciencias históricas y culturales, la comprensión de valores<sup>11</sup>.

El problema metodológico reaparece con virulencia durante el tercer cuarto de nuestro siglo. El debate se centra no tanto en las ciencias históricas cuanto en las ciencias sociales, si bien desde aquéllas se hace extensivo a éstas. Tres opciones se enfrentan: el neopositivismo de proveniencia sajona, que sale en defensa de los derechos de la objetividad de la ciencia; la fenomenología de la existencia, que recoge los planteamientos de la tradición humanista centroeuropea; el neomarxismo, que subraya los intereses sociales que están a la base de cualquier tipo de conocimiento. Las cuestiones heredadas de la época del historismo son repensadas por H. G. Gadamer es una obra fundamental<sup>12</sup>, dentro del horizonte de la fenomenología de la existencia diseñado por Heidegger. La ciencia de la historia se concibe como comprensión de la tradición, desde dentro de la tradición misma, y según el paradigma de relaciones que acontecen en el lenguaje coloquial. Esta hermenéutica restauradora de la tradición y de los «pre-juicios» es criticada por J. Habermas, quien, desde posiciones neomarxistas, hace de la praxis emancipatoria el criterio último de toda interpretación de la historia<sup>13</sup>. El mismo Habermas, desde un concepto dialéctico del saber, heredado de Hegel y Marx, la emprende con el neopositivismo sajón (K. R. Popper, H. Albert), en el que ve una trasposición a la teoría de la ciencia de los intereses de clase, dominantes en el sistema de producción capitalista.

## 2. ESTRUCTURAS DE LA COMPRESION HERMENEUTICA

La comprensión supone una *pre-comprensión*, que la posibilita. La interpretación hermenéutica antepone a sus preguntas unos presupuestos que actúan, no como prejuicios obstaculizantes que hay que eliminar, sino como condicionantes necesarios que hay que mantener. Sólo la posesión de un lenguaje permite captar los relatos que en ese lenguaje escuchamos. La pre-comprensión es la condición que posibilita el acceso al sentido del acontecimiento o del dato. Es su pre-supuesto, el horizonte en donde se plantean preguntas y se reciben respuestas. Es la realidad de la vida en donde Dilthey experimenta la historia, la materia socioeconómica en donde Marx interpreta el proceso social, la contextura del estar en el mundo donde el existir heideggeriano se comprende. Pre-comprensión es también el modelo en el que la historia se interpreta y se entiende a sí misma como progreso en la libertad, como anticipación de un futuro utópico o como olvido del ser. Precomprensión, que se entiende como posibilidad de acceso al dato y en espera de que éste o el acontecimiento la desarrolle, confirme o desautorice. Por ello la precomprensión es abierta, receptiva de ulteriores desarrollos impuestos por las experiencias, los acontecimientos o los datos. Es lo que Schleiermacher, mezclando sentimientos románticos y emotividad pietista, llama «elemento divinadorio» que tiene lugar entre espíritus afines y en el que predomina la intuición, la inmediatez y el sentido

<sup>11</sup> H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Freiburg, 1899); FERBER, Ch. von., *Der Werturteilstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation en Logik der Sozialwissenschaften* y E. (Köln-Berlin, 3.ª ed., 1966) págs. 165-180. Textos en H. ALBERT y E. TO-PITSCH, *Werturteilstreit* (Darmstadt, 1971).

<sup>12</sup> *Verdad y método*. Trad. al castellano (Salamanca, 1977). Sobre los planteamientos de la fenomenología que preceden a los de Gadamer: E. HUSSERL, *Naturwissenschaftliche und Geisteswissenschaftliche Einste'lung en Husserliana*, VI (La Haya, 1962) y M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tübingen, 10.ª ed., 1963); *Das Dasein als Verstehen y Verstehen und Auslegung*, págs. 142-153.

<sup>13</sup> TH. ADORNO, *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie* (Berlín, 1969) Trad. al castellano: *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona, 1973); K. R. POPPER y otros, *Logik der Sozialwissenschaften* (Berlín, 1.ª ed., 1966); J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a. m. 1968). Sobre el debate suscitado por ésta última publicación: DALLMAYR, W., *Materiellen zu Habermas' Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a. M. 1974).

totalizador<sup>14</sup>. Gadamer, a partir de la radicalización que el concepto de pre-comprensión ha experimentado en el teólogo R. Bultmann<sup>15</sup>, hace de la misma la ley fundamental que posibilita el acceso a toda palabra, texto o testimonio históricos: «El sentido sólo se manifiesta porque se lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone el texto consiste precisamente en la elaboración de ese proyecto previo, que, por supuesto, tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido»<sup>16</sup>. Pero Gadamer ha elegido un término desafortunado para designar la pre-comprensión: el término «prejuicio», al que la Ilustración combatió por ver en él toda laya de oscurantismo contrario a la libertad y a la razón crítica. Gadamer intenta rehabilitar el prejuicio, revolviéndose contra los prejuicios con que la misma Ilustración operó, entre ellos el «prejuicio contra todo prejuicio». Y eliminadas las adherencias negativas al concepto de prejuicio subraya el «carácter prejuicioso de toda comprensión», dado que el prejuicio no es otra cosa que «el prejuicio que se tiene antes de la convalidación definitiva de los momentos que son objetivamente determinantes»<sup>17</sup>.

Un concepto emparentado con el de pre-comprensión es el concepto de *horizonte*. Si el primero aporta el *presupuesto* de la comprensión, el segundo proporciona la perspectiva de la interpretación. La categoría de horizonte nos remite a la idea de que todo hombre, en su quehacer científico, se encuentra en un mundo en el que se comprende a sí mismo y en el que se le manifiestan los acontecimientos sobre los que investiga<sup>18</sup>. El sentido de textos, acontecimientos o experiencias nos es dado en el contexto de significado en el que están situados. La comprensión de lo particular se alcanza en la comprensión de la totalidad, siendo ésta mediada en los contenidos de las experiencias parciales. La ley fundamental de la hermenéutica es la *mediación* recíproca de la totalidad por la parte, de lo universal por lo particular y del sujeto por el objeto. La categoría de «horizonte» nos recordaría, por tanto, al vestíbulo, que introduce en los diversos compartimientos de la casa del saber. El concepto fue desarrollado por Husserl en vistas al mundo de la vida donde acontece toda experiencia. Con la palabra de «horizonte» se designa la totalidad, que se percibe fragmentariamente en cada conocimiento particular. Husserl utiliza para nombrarlos también la palabra «presciencia» y en sus escritos más tardíos suele llamarlo «Lebenswelt», mundo de la vida<sup>19</sup>. De Husserl retoma la idea de «horizonte» Heidegger, desarrollándola en dos perspectivas: en el aspecto fenomenológico al subrayar el «estar en el mundo» del «Da-sein» y en el aspecto existencial al acentuar el carácter de posibilidad y proyecto de todo existir<sup>20</sup>. G. Gadamer recoge el concepto y lo usa ampliamente en su propuesta de hermenéutica: «horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto... El que tiene horizonte puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de él... La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico que representa lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas»<sup>21</sup>. «El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión»<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> *Hermenéutik*, ed. H. Kimmerle 83, pág. 105.

<sup>15</sup> Cf. *Verdad y método*, trad. castellano, pág. 620. En Bultmann «pre-comprensión» sería el término existencial para reinterpretar dos viejas categorías luteranas: «Fidutias» y «Gnade».

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 333.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 337.

<sup>18</sup> Cf. E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg, 1969) 54, págs. 82 ss., págs. 92-93.

<sup>19</sup> *Die Horizontstruktur der Erfahrung in Erfahrung und Urteil* (Hamburg, 2.<sup>a</sup> ed., 1954) págs. 27 ss. y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (La Haya, 1954) *Husserliane*, VI, págs. 163 ss., cf. también G. GADAMER, *Verdad y método*, págs. 309-311.

<sup>20</sup> *Sein und Zeit*, págs. 53-55.

<sup>21</sup> *Verdad y método*, págs. 372-373.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 377.

El proceso cognoscitivo programado por la hermenéutica no se corresponde ni con el procedimiento inductivo ni con el deductivo. Presenta, más bien, *estructura circular*, y es lo que, a partir de Heidegger, se denomina «círculo hermenéutico». Toda comprensión se lleva a cabo a partir de una precomprensión global, proporcionada por la propia experiencia e interpretación del mundo (v. g. la marxista, la cristiana, la liberal). Cada texto o acontecimiento históricos aparecen así enmarcados en una totalidad de sentido en cuyo horizonte son interpretados. Pero la comprensión global no es cerrada sino que está sujeta a revisión desde nuevas experiencias y acontecimientos. La totalidad de sentido viene exigida como presupuesto para poder preguntar y responder sobre cualquier texto o acontecimiento y éstos son a su vez, objeto de necesidad por parte de la totalidad para verse confirmada o cuestionada. Los planteamientos, en la precomprensión donde se sitúan, son sometidos a revisión durante el proceso interpretativo, entablándose una relación de cuestionamiento recíproco, en el que ambos están sujetos a reformas. Comprender es así moverse en una especie de dialéctica entre la totalidad del sentido aportada por la comprensión global del mundo y la experiencia de lo concreto e individual. Aquel permite descubrir el sentido de ésta y ésta desarrollar el sentido de aquélla<sup>23</sup>.

La idea del «círculo hermenéutico» se encuentra de una forma o de otra en los teóricos del método de interpretación. Schleiermacher nos habla de la conexión recíproca entre lo parcial y lo total, lo individual y lo colectivo, lo particular y lo universal<sup>24</sup>. Droysen insiste en que «lo singular llega a ser entendido en la totalidad y ésta a partir de lo individual»<sup>25</sup>. Heidegger hace del círculo hermenéutico la ley fundamental de la comprensión, modificando profundamente el concepto que se tenía del mismo. En efecto. Hasta Heidegger los elementos integrantes del círculo: parte —todo, individual— universal... se adscriben al ámbito de lo objetivo. Heidegger da un paso más e integra al mismo sujeto que comprende, con la auto-comprensión que de sí posee, en el círculo. El «comprender» pertenece a la constitución del Da-sein, como dimensión esencial del mismo y, en calidad de tal, entra como elemento determinante de toda comprensión<sup>26</sup>. Gadamer, por su parte, recoge y desarrolla las precedentes ideas. Interpretar supone comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. La totalidad determina a las partes y éstas a la totalidad. El todo impone una expectativa de sentido que se busca confirmar o no confirmar en las partes. La comprensión oscila en un movimiento circular del todo a la parte y de la parte al todo<sup>27</sup>.

En el análisis de testimonios históricos el investigador se comporta con los textos como quien hace preguntas y se deja informar, y como quien, con su cuestionario, hace hablar en determinado sentido a los documentos. Este fenómeno permite que, en sentido amplio, se pueda decir que la comprensión hermenéutica presenta *carácter dialogal*. Intérprete y texto aparecen en el rol de interlocutores, abiertos recíprocamente y en actitud de relativizar los propios presupuestos para enriquecerse o con el horizonte de la pregunta o con la respuesta de la experiencia. Esa permeabilidad recíproca permite que el discurso progrese hacia la verdad, en la dialéctica del dejarse preguntar y del escuchar el responder. Tal apertura, en un contexto mediador de sentido, es donde llega a entenderse el intérprete y el texto, el pasado y el presente, el objeto y el sujeto. La forma arquetípica del diálogo es, en sentido propio, la conversación humana. Entonces el diálogo se consuma en el lenguaje. Interlocutores, lenguaje y cosa constituyen los ingredientes del diálogo humano. En éste caso el lenguaje se convierte en mediador de la realidad, que remite a la cosa-

<sup>23</sup> E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein Philosophischer Beitrag* (Herder, 1979) pág. 116.

<sup>24</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, ed., Kimmerle, pág. 91; ed. M. Frank, pág. 97.

<sup>25</sup> *Grundriss der Historik* en *Historik*, Parag. 10 (M. 8).

<sup>26</sup> *Sein und Zeit*, págs. 149, 152-154.

<sup>27</sup> *Verdad y método*, págs. 360-361.

contenido, y que permite, en coincidencia de idioma y de perspectiva, la intercomunicación entre intérprete y texto, entre quien pregunta y quien responde.

La estructura dialógica de la hermenéutica ha sido puesta de relieve por Gadamer, al hilo de lo que acontecía en la mayeutica del diálogo socrático. «El fenómeno hermenéutico, leemos en *Verdad y método*,<sup>28</sup> encierra en sí, el carácter original de la conversación y la estructura de preguntas y respuestas. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación, quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en ésta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se la ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esa pregunta». Y en otro lugar: «La comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística... Consiste en llegar a hablar la misma cosa... Toda conversación presupone un lenguaje común... en donde los interlocutores van entrando al hilo de la conversación bajo la verdad de la misma cosa, que reúne, a los parlantes en una nueva comunidad: la de verdad de la cosa»<sup>29</sup>. Y concluye: «el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión»<sup>30</sup>.

### 3. LA SUPERACION DE LA POLARIDAD SUJETO-OBJETO

La hermenéutica se enfrenta con un problema clásico en teoría del conocimiento: la oposición, al parecer irreductible, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. De modo genérico se suele caracterizar el modelo de conocimiento antiguo y medieval, como «pensar donde domina el objeto». Verdad es adecuar el entendimiento a la cosa. A partir de Descartes, por el contrario, triunfa un modo de pensar donde «quien domina es el sujeto». El pensar objetivista acepta la realidad como es y —ya desde posturas metafísicas o ya desde opciones empíricas— practica un modo de conocimiento en el que el saber es reproducir lo dado en la naturaleza o en la historia. El viraje hacia el sujeto llevado a cabo por la Edad Moderna —giro copernicano lo llamó Kant— sitúa en la subjetividad del individuo los condicionantes apriorísticos del conocer, derivando en el idealismo romántico hacia una absolutización del sujeto que rompe, como en el caso de Fichte, con todo condicionamiento por parte del objeto. La polaridad sujeto-objeto como estructura básica del conocer parece avocada o a una actitud de extrañeza y oposición entre ambos factores o a una absorción del uno por el otro. Ya Hegel se percató de los riesgos de un conocimiento unilateralizado y solucionó la cuestión respondiendo que el objeto media al sujeto y éste al objeto, recíproca y dialécticamente, en el proceso del acontecer mediante el cual el espíritu adviene al saber absoluto. El problema, sin embargo, reside en si es aceptable o no la polaridad sujeto-objeto, como esquema en el que funciona el conocimiento. Es lo que replantea Heidegger cuando se pregunta si es que sujeto y objeto no están enmarcados en una experiencia previa que los abarca y condiciona en su ser cognoscente y en su ser conocido. Con otras palabras: Si se da una precomprensión del mundo y de la historia que condiciona previamente al sujeto antes de que se constituya en sujeto cognoscente y al objeto antes de que llegue a ser objeto conocido. Heidegger responde afirmativamente: la contraposición sujeto-objeto no es la relación fundamental donde el hombre conoce sino el «estar en el mundo». Esta es la condición fundamental del existir, mundo que es historia y es lenguaje, y horizonte donde acontece el conocer humano. Con ello queda superada la polaridad sujeto-objeto en una precomprensión que los mantiene, separados y unidos.

<sup>28</sup> *Verdad y método*, págs. 446-447.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pág. 457.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pág. 467.

La hermenéutica propone un modelo epistemológico para la ciencia del espíritu que declara insuficiente la polaridad sujeto-objeto. Ambos, como subrayó Heidegger, aparecen encuadrados en un factor mediador. Es el horizonte global donde se cuestionan recíprocamente el intérprete y el texto, el pasado y el presente, la idea y el dato. A ese factor englobante Schleiermacher lo llamó congenialidad emotiva, Dilthey «vida», Husserl «Lebenswelt», Gadamer «tradición histórica» y Habermas «integración comunicativa». El sujeto cognoscente se enfrenta al tema de su investigación no como instancia absoluta en actitud indiferente ante un objeto aséptico. Cuando el científico aborda un problema lo hace condicionado por la biografía personal, y por la propia experiencia del mundo. En el quehacer científico involucra un «yo» que aparece inscrito en un mundo que es lenguaje, ideología, circunstancia histórica o experiencia de la vida. Estos proporcionan el horizonte desde donde se pregunta por las cosas. La disociación y extrañeza entre objeto y sujeto desaparece al estar ambos *mediados* por un presupuesto que los vincula y constituye en sujeto cognoscente y objeto conocido. Cuando un marxista o un cristiano, pongamos por caso, hacen historia, el sujeto que conocen y el objeto conocido, comparten una pre-estructura que les permite hacer preguntas y aportar respuestas: la de su ser marxista o la de su ser cristiano. Algún teórico de la hermenéutica hace notar que se trata de rehabilitar el «esprit de finesse» pascaliano frente el «esprit de geometrie» cartesiano. Que el filósofo cuando hace historia no puede desprenderse de factores psicológicos como la intuición y la vivencia, o circunstanciales como el entorno social o el universo lingüístico. Es esta la idea que quizás subyace tras el término «prejuicio» que rehabilita Gadamer.

Los partidarios de la hermenéutica coinciden en rechazar como método apropiado para la ciencia del espíritu —entre ellas las históricas— el practicado por las ciencias de la naturaleza. Este es el método que domina las diversas variantes «positivistas» y en el que se acepta el modelo cartesiano de conocer. En él sujeto y objeto aparecen aislados y contrapuestos. La carencia en este caso de un factor mediador le convierte en inadecuado para las ciencias del espíritu. De ahí el rechazo de la metodología positivista, al no ser ésta capaz de integrar, vincular y mediar los horizontes del pasado y del presente, los intereses del sujeto y del objeto. No logra percatarse de aquéllas dimensiones del conocimiento en las que aparece la relevancia del pasado para el presente o la del texto para el intérprete. Desde diversos puntos de vista es la actitud que toma Juan Bautista Vico en su crítica a la epistemología cartesiana<sup>31</sup>. Es el estilo de hacer ciencia que rehabilita Herder en el preromanticismo y que desarrolla Schleiermacher en su hermenéutica romántica. En ella texto e intérprete comparten la congenialidad, dado que cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás y ésto estimula la adivinación por comparación consigo mismo<sup>32</sup>. Con ello se quiere dar a entender, que el estilo de ciencia del espíritu que el idealismo programa, apenas puede pensar un sujeto cognoscente desvinculado de su mundo y de su historia, como tampoco ninguna objetividad, llámese acontecimiento histórico o experiencia personal, independiente o indiferente al sujeto que la piensa. Sujeto y objeto se incardinan en un proceso que, como presupuesto, posibilita la comprensión de ambos.

#### 4. EL DUALISMO EPISTEMOLOGICO «NATURWISSENSCHAFTEN-GEISTESWISSENSCHAFTEN»

Para la teoría de la ciencia y del método es un tema capital la distinción introducida por Dilthey entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Tras ella

<sup>31</sup> Cf. E. GRASSI, *Vicos Absage an das mathematische Modell der Wissenschaft in Humanismus und marxismus*. (Reinbek, 1970).

<sup>32</sup> Cf. G. GADAMER, *Verdad y método*, págs. 343-344, 302.

subyacen las dos alternativas fundamentales que se enfrentan a la hora de responder al problema metodológico. Y en ellas, también, se complican cuestiones como las del puesto de la razón, de la intuición, del valor, del interés y de la experiencia en el conocimiento filosófico e histórico. Dilthey, en un esfuerzo brillante por lograr la autonomía de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias de la naturaleza, establece un *dualismo* radical en el saber, que se corresponde con una duplicidad de contenidos y de métodos en las ciencias. La oposición entre aquéllos dos tipos de saber aparece desarrollada en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en «*La construcción del mundo histórico*» (1910). En éstas obras, Dilthey aspira a construir una crítica de la razón histórica, asignando como tareas a la misma modalidades de saber centradas en la finalidad, en los juicios de valor y en la donación de sentido, elementos que están ausentes de las ciencias naturales<sup>33</sup>. El mismo interés parece alimentar los intentos de los neokantianos (Windelband, Rickert) cuando distinguen entre ciencias «ideográficas», cuya función sería valorar los fenómenos culturales, y «ciencias nomothéticas», que tendrían como tarea formular las leyes que regulan los procesos de la naturaleza<sup>34</sup>.

Este mismo dualismo reaparece a mediados de nuestra centuria, al enfrentarse opciones metodológicas como la hermenéutica y el positivismo y, por supuesto, es la opción que enfrenta a los dos partidos en liza: neopositivismo y dialéctica, en el debate de la década de los 60, en torno a las ciencias sociales<sup>35</sup>. En este caso el dualismo diltheyano intenta a veces ser superado en una unificación del método bajo el dominio del ideal del saber que priva en la físico-matemática —es el caso de los diversos positivismos— o por una ideal del saber donde toda ciencia se diluye en «ciencia social», evitando así una esfera autónoma del conocimiento en la que domine el sentido y el valor, y convirtiendo al saber en conocimiento de la realidad socioeconómica. A ciencia social (en sentido marxista) se reducirían los saberes que tradicionalmente designamos con los nombres de ética, política, estética, religión e incluso, historia.

Al asignar contenidos específicos a los dos tipos de saber, a las ciencias de la naturaleza se adscriben aquellos ámbitos que integran el universo (física, astronomía, biología...). Son los dominios en los que el método experimental y su formalización en la matemática han logrado brillantes resultados teóricos y posibilitado la transformación, a través de la técnica, del entorno humano. Por su exactitud en el modo de conocimiento y por su eficacia en la práctica, las ciencias de la naturaleza gozan de un prestigio bien ganado y ejercen seducción, cuando no generan complejo de inferioridad, en los cultivadores de la filosofía. Sería competencia, por el contrario, de las ciencias del espíritu aquellas áreas que componen la realidad histórico-social, entendiendo por tal las creaciones del hombre: derecho, arte, religión, filosofía, literatura... Dilthey precisa que las ciencias del espíritu investigan un área dotada de homogeneidad: «los problemas que versan sobre el hombre, sobre las relaciones entre los hombres entre sí y con la naturaleza»<sup>36</sup>. Y enumera las disciplinas que se constituyen: la historia del derecho, la política, las ciencias religiosas, la arquitectura y la música, la literatura y la filología, la filosofía y la psicología<sup>37</sup>. Es lo que llamamos realidad histórico-social, cuyas manifestaciones se trataría de consignar y de comprender. Un crítico del Dilthey identifica tales zonas con el «mundo del espíritu o mundo histórico... que es expresión plena de la vida misma en toda su exube-

<sup>33</sup> Cf. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. al castellano (Madrid, Selecta de Revista de Occidente, 1966). Sobre el tema H. G. GADAMER, *La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo en Verdad y método*, págs. 277-304.

<sup>34</sup> Cf. H. RICKERT, *Die heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*. Heidelberg, 1931.

<sup>35</sup> Cf. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 2.<sup>a</sup> ed., 1969) págs. 149-151.

<sup>36</sup> *Gesammelte Schriften*, VII (Stuttgart, 2.<sup>a</sup> ed., 1958) pág. 70.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pág. 79.

rancia y profundidad. El mundo del espíritu que es una jerarquía del sistema de valores y fines y cuyo sentido se descubre en la conexión existente con la totalidad<sup>38</sup>.

Dilthey mismo concreta el contenido de las ciencias del espíritu a partir de la idea de vida: su zona de competencia son las objetivaciones de la vida a las que se extiende la comprensión. Sólo lo que el espíritu humano crea, es objeto propio de su comprensión. Aquello en lo que el hombre se autoexpresa mediante la propia acción creadora. En fórmula hegeliana: todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado, cae dentro del círculo de las ciencias del espíritu<sup>39</sup>.

La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu «ex parte obiecti», tiene su correlato en los diversos tipos de método y conocimiento, que se practican en unas y otras. Las ciencias de la naturaleza trabajan a dos niveles: investigan los fenómenos y establecen en leyes las conexiones causales entre los mismos. En este sentido son eminentemente descriptivas. En una segunda operación se esfuerzan por formalizar los resultados en enunciados matemáticos, adquiriendo el rango del saber exacto. Las ciencias del espíritu, por el contrario, emergen de la vida misma del hombre en cuanto que ésta se esfuerza por constituirse asimismo en estado de ciencia. Es en la diversidad del procedimiento metodológico, según el cual unas y otras se construyen, donde Dilthey ve la diferencia más profunda entre ellas. Es la misma vida del espíritu humano la que condiciona y determina la diversidad de método con que el hombre aborda el estudio de manifestaciones culturales de ese mismo espíritu. Lo que el hombre hace con la naturaleza es *explicarla*; lo que hace con la vida es comprenderla<sup>40</sup>. Aquí nos encontramos con dos conceptos claves: *erklären* y *verstehen*. Con ellos se expresa el dualismo científico propuesto por Dilthey. «Erklären» es el modo peculiar de las ciencias naturales, las cuales explican y describen. Centran su interés en la cuantificación y no en la cualificación, ciñéndose a la explicación meramente causal y prescindiendo de relaciones teleológicas. En el desempeño de su misión disponen de un instrumento eficaz la matemática, que formaliza los resultados de aquéllas, confiriéndolas exactitud. El conocimiento de las ciencias del espíritu aspira a ir más lejos que la mera explicación causal. Se trata de comprender la finalidad de los acontecimientos de la historia y de valorarlos en un contexto de sentido. Los fenómenos históricos y culturales se inscriben en una teleología querida por el hombre y, por lo mismo, su conocimiento exige relacionarlos con el fin. Se trata de descubrir la verdad de un acontecimiento a partir del sentido del mismo. Eso es comprender: captar sentido y finalidad. De ahí que se aspire a detectar aspectos subjetivos, sentimientos e intenciones<sup>41</sup>.

## 5. LA HERMENEUTICA DE LA VIDA EN W. DILTHEY

La conciencia histórica, que dominó el desarrollo de las ciencias durante la segunda mitad del XIX, desemboca en el fenómeno del *Historismo*, que aspiró a explicar los fenómenos históricos a partir de sus causas y condicionantes, diluyendo

<sup>38</sup> J. ITURRIOZ, *Hombre e historicismo* en *Miscelánea Comillas*, 6 (1946) pág. 73.

<sup>39</sup> *Gesammelte Schriften*, VII, pág. 148.

<sup>40</sup> *Gesammelte Schriften*, V (Stuttgart, 2.ª ed., 1957) pág. 143.

<sup>41</sup> E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, (Freiburg I. B., 1969) págs. 28, 59, 70. Los críticos de la hermenéutica han advertido agudamente que la dicotomía naturaleza-historia (Dilthey, Heidegger, Gadamer) sobre la que se basa la división de contenido que se asignan a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias del espíritu y el correspondiente dualismo de métodos y de modos de conocimiento (*erklären-verstehen*) remite en última instancia a la concepción bíblico-teológica del acontecer como fenómeno de calidad diversa a los fenómenos físicos. Cf. H. ALBERT, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis* (Stuttgart, 1977) págs. 127-128. En el fondo se enfrentarían de nuevo dos cosmovisiones antagónicas: la judeocristiana, preocupada por el hombre y la griega para quien la realidad es *Physis* y lo que el hombre hace con ella es «gnosis», conocimiento, mera teoría.

el problema del conocimiento en actitud relativista. Es éste el contexto inmediato donde Dilthey replantea el problema del conocimiento y método de las ciencias históricas<sup>42</sup>. Dilthey se percata de que la concepción historicista del mundo exige repensar la alternativa metodológica positivismo-idealismo. Pero fluctuará durante años hasta formular respuestas. En una primera fase, se orientará, a la zaga de Schleiermacher, hacia una solución romántico-idealista del problema (relevancia de lo psicológico, a través de las categorías, «vivencia», «biografía», etc...); en una segunda época, bajo el impacto de la crítica husserliana al psicologismo, optará por un retorno al esquema hegeliano, si bien sustituyendo la categoría «espíritu» por la de «vida». La reflexión diltheyana, en definitiva, se sitúa a medio camino entre la filosofía de la historia heredada del idealismo y la metodología empírico-documental practicada por el historicismo. Pero en lugar de optar por una de ambas alternativas, se entrega a la tarea de construir una fundamentación epistemológica nueva para las ciencias del espíritu. Es decir: una trasposición del problema propuesto por Kant a propósito de la validez del conocimiento de las ciencias. Si Kant se preguntó cómo es posible una ciencia exacta sobre la naturaleza, Dilthey se interroga por las condiciones de posibilidad y categorías de los saberes históricos. De éste modo queda reactualizado el problema metodológico y epistemológico. Se trataba, pues, de desarrollar una *crítica de la razón histórica*, en la que, análogamente a los planteamientos kantianos, «se preguntara por las categorías del mundo histórico, que puedan sustentar la construcción del mismo en las ciencias del espíritu»<sup>43</sup>. Con tales planteamientos, Dilthey abre un nuevo período en la reflexión que las ciencias del espíritu practican en torno al propio estatuto científico. La filosofía de la historia cede el puesto a la teoría de la ciencia histórica. Es, por otra parte, proceso similar al que acontecía por entonces con otras disciplinas<sup>44</sup>. La ciencia histórica carecía de fundamentación filosófica, pendulando entre la mera descripción, al estilo del positivismo científico-natural, y las opciones dogmáticas heredadas de la metafísica. En ésta situación Dilthey alza su voz para reivindicar la autonomía de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias de la naturaleza, a la vez que mantiene las distancias respecto a la especulación metafísica<sup>45</sup>.

Las reservas de Dilthey respecto al principio romántico de la individualidad (Schleiermacher) y su aversión a la especulación con que Hegel construye el sistema no significan en él despreocupación metafísica. Su aspiración es establecer un nexo para la historia que posibilite la comprensión del dato desde la totalidad. Es precisamente esa aspiración la que le hará recaer ya en la opción romántica a favor de la experiencia subjetiva, ya aproximarse posteriormente al hegelianismo. Por oposición a lo que acontece en las ciencias de la naturaleza, cuya estructura se articula como sistema de leyes y concatenación de causas, el hombre toma conciencia de la vida como un contexto-totalidad de sentido. El hombre se autocomprende no como resultado de unos factores causales, localizados en el pasado y que le predetermi-

<sup>42</sup> Sobre las doctrinas diltheyanas en torno al método y conocimiento histórico seleccionamos: DILWALD, H., *W. Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte* (Göttingen, 1963); BOLLNOW, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Stuttgart, 3.<sup>a</sup> ed., 1967); GADAMER, G., *La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo en Verdad y método*, págs. 277-305; ORTEGA Y GASSET, J., *Kant, Hegel, Dilthey* (Madrid, 1958); LAIN ENTRALGO, P., *Dilthey y el método de la historia en Boletín Bibliográfico del Instituto Alemán de Cultura de Madrid*, págs. 1-2 (1942) págs. 3-17; MISCH, G., *Vorbericht*. Introducción al tomo V de *Gesammelte Schriften*, (Göttingen, 1971); DILTHEY, W., *El mundo histórico*, Trad. E. IMAZ (México, 1944); DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid, Selecta de la Rev. de Occidente, 1966); E. IMAZ, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema* (México, 1946).

<sup>43</sup> G. GADAMER, *Verdad y método*, págs. 277-278, 280. Cf. también E. IMAZ, o.c. págs. 246-247.

<sup>44</sup> Cf. E. ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Darmstadt, 2.<sup>a</sup> ed. rep., 1972) págs. 254-255.

<sup>45</sup> *Ibidem*, págs. 266-267, 269. Cf. J. ITURRIOZ, *Hombre e historicismo en Miscelánea Comillas*, 6 (1946) pag. 75.

nan, sino como parte de unos presupuestos que expresan su experiencia presente de la vida. Tal conjunto no es concebido como *nexo causal*, al estilo del modelo vigente en las ciencias de la naturaleza, sino como *contexto de sentido*, modelo específico de las ciencias del espíritu. En él se decide el significado de la totalidad y de las partes. El mundo histórico, por tanto, aparece como *nexo* afectivo y teleológico claramente diverso del nexo causal vigente en la naturaleza. La «estructura del espíritu consiste en engendrar valores y realizar fines en su nexo afectivo sobre la base de la captación. Designo ésto como el carácter teleológico-inmanente del nexo afectivo-espiritual. Entiendo por éste un nexo de realizaciones que se funda en la estructura de un nexo afectivo. La vida histórica crea. Se halla constantemente ocupada en la producción de bienes y valores y todos los conceptos referentes a estos términos no son más que reflejos de semejante actividad»<sup>46</sup>. Es precisamente esa peculiaridad del mundo histórico lo que permite la distinción, en otra parte descrita, entre las ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Las primeras practican un método aclaratorio; las segundas interpretativo. Explicamos por procesos intelectuales; comprendemos, en cambio, por la compenetración emotiva con el objeto<sup>47</sup>.

Aceptadas la peculiaridad de las ciencias del espíritu, restan múltiples cuestiones por aclarar respecto a la aplicación de las mismas al ámbito de la historia. ¿Cómo se pasa del autoconocimiento al conocimiento de los otros? ¿Sobre qué condiciones se funda la posibilidad de interpretar textos y acontecimientos de otras épocas? Al responder a estas cuestiones Dilthey fluctúa entre dos opciones: a) seguir la teoría romántica del sentimiento intuitivo propuesta por Schleiermacher; b) aceptar el modelo hegeliano, viendo en la historia objetivaciones, si no del espíritu, sí de la vida. La primera practica una hermenéutica de corte romántico basada en la intuición emotiva. Existe entre los hombres una identidad profunda, mantenida a través de las situaciones históricas, identidad que permite construir un puente entre las diferentes individualidades. Entre la vivencia de sí mismo y la comprensión del otro existe una coincidencia estructural que permite rastrear la vivencia de los otros a partir de las vivencias de la propia persona. «Se crea así una relación en la que, lo que yo comprendo en el otro, lo descubro previamente en mí como vivencia, y lo que yo vivencio puedo encontrarlo en el otro a través de la comprensión»<sup>48</sup>. Tal opción, en la que prevalece el elemento psicológico, ha sido retirada más tarde por el mismo Dilthey bajo influjo de la crítica al psicologismo llevada a cabo por Husserl. Adopta entonces una orientación más objetivista al relacionar la comprensión a elementos objetivos, a obras y valores que aparecen en la historia y que se manifiestan, como «objetivaciones de la vida». Estos son los elementos que constituyen el objeto de la comprensión. La vida histórica aparece como una autoobjetivación del espíritu. Este se exterioriza en el yo y en el tú, en cada sujeto de la sociedad y en cada sistema de la cultura. A través de ese espíritu omnipresente, substrato existente en el sujeto y objeto de la comprensión, es posible el acceso al sentido de la vivencia personal del otro. Tales objetivaciones del espíritu-vida son el contenido específico de las ciencias del espíritu<sup>49</sup>.

La historicidad de la propia vida y la historicidad de la cosmovisión que cada uno profesa, determinan la historicidad de las ciencias del espíritu. Los enunciados de las mismas son comprensibles en y desde determinados contextos históricos. Con el cambio histórico, se modifica su sentido y relevancia. Los conocimientos de las ciencias del espíritu son, pues, a causa de la historicidad que los condiciona,

<sup>46</sup> *El mundo histórico*, trad. E. IMAZ, (México, 1944) pág. 178.

<sup>47</sup> *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 278.

<sup>48</sup> *Gesammelte Schriften* VII, 315. Cf. *El mundo histórico*, trad. E. IMAZ (México, 1944) 103.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 190 ss.

provisionales, revisables, superables y abiertos a ulteriores formulaciones. El nexo de sentido con que una comprensión opera es, por consiguiente, mutable y posee validez relativa. Cambia en base a las experiencias que cada hombre acumula a lo largo de su existencia. Tal mutabilidad de la comprensión de sí mismo y del mundo viene impuesta por la condición histórica del individuo mismo. Aquí nos encontramos con uno de los presupuestos más profundos del pensamiento diltheyano: la *historicidad* de lo humano. En un sentido similar al mantenido por Vico contra Descartes, más tarde por Hegel y posteriormente por Heidegger, la posibilidad del conocimiento histórico radica para Dilthey en una estructura ontológica del hombre: su condición histórica. «La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico. Quien investiga la historia es el mismo que la realiza»<sup>50</sup>. Esta homogeneidad entre sujeto y objeto del mundo histórico es lo que se encuentra a la base de las ciencias del espíritu. De ahí que el soporte sobre el que las mismas se construyen no sean el mero dato (positivismo) sino la historicidad interna de la experiencia de la historia. Las instancias ajenas a la historia hipotecan su autonomía epistemológica. La historia se torna en ellas opaca al estar tamizada a través de los intereses ajenos. Dilthey exige que sea la historia quien capta a la historia. «No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu»<sup>51</sup>. La conciencia especulativa de Hegel o la ética del Neokantismo aparecen substituidas por la conciencia histórica. La instancia desde la que se comprende la historia no es la filosofía sino la historia misma. Es la experiencia misma del acontecer donde nos viene dada la realidad de la historia. La filosofía es un segundo momento en el que aquélla vivencia histórica se expresa.

Tras la construcción diltheyana subyace como última instancia la *idea de la vida* (vitalismo)<sup>52</sup>. Es desde ella y en cuanto manifestaciones de la misma, donde se comprenden los fenómenos del arte, de la filosofía o de la religión. El torrente de la vida se encuentra omnipresente, exteriorizándose en objetivaciones en las que el hombre se inscribe al participar en el único proceso vital. Ello le permite disponer de una plataforma común —la experiencia de la vida— donde se superan el individualismo, la distancia en el tiempo, y es posible construir un conocimiento de validez universal. En la vida se puede encauzar un proceso epistemológico de las ideas y acciones de los otros. Pero es la identidad compartida de la inagotable corriente de la vida la que posibilita metodológicamente, a partir de la vivencia del intérprete, interpretar las objetivaciones de la vida en los otros. El proceso epistemológico de las ciencias del espíritu, por tanto, se encuentra incardinado en una *experiencia precientífica: la de que el hombre se encuentra en un mundo de alguna manera ya interpretado y que emerge de la experiencia de la vida, entendida como totalidad y que se decanta en la comprensión de la propia vida*. Esta experiencia se halla a la base de la construcción epistemológica que edifican las ciencias del espíritu. Sobre el encuadre de la vida, como algo dado, surge la experiencia personal. Pero en cuanto experiencia y actividad del espíritu enraiza en aquélla *totalidad* orgánica viviente. Esta, contemplada desde fuera, aparece como un discurrir del tiempo. Contemplada en su interioridad, como nexo orgánico estructurado en el que tiene lugar la experiencia precientífica y en el que encajan, en horizonte unitario, el pasado, el presente y el futuro. El pasado que se recuerda y el futuro que se espera. Sobre este nexo orgánico, estructurado en la cosmovisión que cada individuo profesa, echan ancla los principios y estructuras de las ciencias del espíritu<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> *Gesammelte Schriften*, VII (Stuttgart, 2.ª ed., 1958) pág. 278.

<sup>51</sup> G. GADAMER, *Verdad y método*, págs. 289-290.

<sup>52</sup> «El rasgo fundamental primero de la estructura de las Ciencias del Espíritu, lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella pues descansa sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida». *El mundo histórico*, pág. 160.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 164 ss.

El conocimiento del mundo histórico por parte del hombre no se lleva a cabo originariamente a través de categorías especulativas sino en la *vivencia*<sup>54</sup>. En ella acontece el acceso del sujeto (conciencia) al objeto (historia). El espíritu hegeliano que se autocomprende asimismo en el concepto es substituido por la conciencia histórica que experimenta la vida. La vivencia es lo primario, mientras que el proceso diferenciador en conceptos es momento advenedizo. La vivencia es así el vestíbulo por donde se accede a la comprensión. En la vivencia se manifiesta la unidad de la vida y el sentido que en la misma busca la comprensión. «El último presupuesto para el conocimiento del mundo histórico, aquél en que sigue teniendo realidad palpable la identidad de conciencia y objeto, este postulado especulativo del idealismo, es en Dilthey la vivencia»<sup>55</sup>. Es en ella donde se da certeza inmediata de la vida, que se desarrolla objetivándose en fenómenos históricos concretos y que el individuo va haciendo propios a través de las vivencias. Es aquí donde entronca la hermenéutica diltheyana con la psicología. Para Dilthey «una psicología comprensiva» está a la base de la comprensión que practican las ciencias del espíritu. Comprender significa en primer término «comprensión anímica», fundada en la vivencia. Vivencia que es «con-vivencia simpatética» con los otros, cuando el intérprete se transfiere a la situación y a las intenciones de aquél a quien interpreta. Es lo que diferencia los procedimientos de las ciencias del espíritu. «La naturaleza es explicada, la vida del alma comprendida». En la vivencia de cada individuo se dan cita una pluralidad de experiencias y de contextos de sentido que adquieren unidad en una estructura de sentido personal. Expresión de ella es la biografía, que posee en la historiografía diltheyana un puesto de honor. En ella el autor autointerpreta el propio destino<sup>56</sup>.

La vida como realidad fundamental, compartida a través de las vivencias individuales, soporta el nexo que da unidad a la historia. En ese contexto englobante se lleva a cabo la comprensión hermenéutica. Es la vida la que crea la posibilidad de la comprensión y es en ella donde se consume el proceso de la misma. La vida cotidiana, en la que la vivencia acontece, es concebida como un conjunto estructurado, cuyos momentos más relevantes forman un *conjunto de sentido*. En él se inscriben el proceso epistemológico de la comprensión. Es éste contexto de sentido lo que se comprende en «círculo hermenéutico» ya que en él la parte, lo singular, participa y recibe el sentido de la totalidad y ésta, a su vez se explicita en las partes que la integran<sup>57</sup>. El círculo hermenéutico aparece centrado en la vida y en ella reciben sentido y significado los fenómenos históricos. Reaparece, pues, en Dilthey lo que ya habíamos encontrado en Schleiermacher y en Droysen. El nexo estructural de la vida implica una relación del todo con las partes. Cada parte explicita algo del todo y éste se siente expresado en las partes que lo componen. El «círculo hermenéutico», aplicado primeramente a la interpretación de textos, vale también para la comprensión de fenómenos vitales<sup>58</sup>. Y son cabalmente los análisis del proceso epistemológico en torno a la vida, proceso que se desarrolla según un modelo hermenéutico, los que ofrecen la estructura fundamental del modelo y método científicos con que operan las ciencias del espíritu. Porque la vida misma se autointerpreta. «Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu. La hermenéutica no es una herencia romántica en el pensamiento de Dilthey, sino que se concluye a partir de la fundamentación de la filosofía en la vida»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *El mundo histórico*, págs. 164, 166.

<sup>55</sup> G. GADAMER, *Verdad y método*, pág. 282.

<sup>56</sup> Cf. E. IMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, págs. 248-249.

<sup>57</sup> *Gesammelte Schriften*, VII, pág. 233.

<sup>58</sup> Cf. G. GADAMER, *Verdad y método*, pág. 283.

<sup>59</sup> G. GADAMER, *Verdad y método*, pág. 286.

Las fluctuaciones que se advierten en Dilthey a la hora de responder al problema central de su proyecto hermenéutico: de qué modo las objetivaciones de la vida de otros hombres pueden ser comprendidas desde el horizonte de la experiencia de la propia vida, son resultados, a mi modo de ver, de la insatisfactoria respuesta a varios interrogantes epistemológicos: a) no se supera coherentemente el ámbito de la vivencia subjetiva (subjetivismo) ni se sitúa el problema en una objetividad que permita tender un puente intersubjetivo; b) tampoco se elimina en raíz el relativismo inherente a la experiencia individual de la vida y de sus condicionamientos históricos en un factor de carácter absoluto; c) resta por cribar científicamente la precomprensión vitalista a través de una razón crítica que articule en lógica del concepto la lógica de la vida. A la luz de éstos interrogantes resta el nudo gordiano de toda hermenéutica en general y de la diltheyana en particular: superar eficazmente las alternativas subjetividad-objetividad, relativismo-absoluticidad, vivencia emotiva-razón. Con otras palabras: poner el proceso epistemológico a resguardo de la arbitrariedad, de la contingencia y de la subjetividad. Ante tales interrogantes el proyecto de Dilthey, al intentar recuperar objetividad, razón y absoluticidad, parece recaer en aquéllo que a toda costa quiso evitar: una nueva modalidad de positivismo. Así al menos creen verlo Gadamer y Habermas. Para el primero, a la hora de optar entre ciencia y vivencia, Dilthey habría subordinado la segunda a la primera, manteniéndose dentro del cartesianismo epistemológico y del ideal objetivista de las ciencias de la naturaleza. Entre la fidelidad a la experiencia de la vida del sujeto cognoscente y el espíritu de objetividad que caracteriza a la ciencia, habría preferido lo segundo. La superación de la duda e inseguridad que preside las vivencias habría sido buscada en último término no en la experiencia de la vida misma, sino en la racionalidad de la ciencia. Esto, al parecer contradictorio con afirmaciones hechas más arriba, es sin embargo denunciado por Gadamer para quien la hermenéutica diltheyana, incardinada aparentemente en el horizonte vital del individuo, habría acabado capitulando ante la razón científica al establecer como criterio último de la verdad «la objetividad del conocimiento científico»<sup>60</sup>.

También J. Habermas hace observaciones similares respecto a la teoría de la ciencia histórica de Dilthey. En el conflicto vivencia-ciencia, habría acabado prevaleciendo la segunda en Dilthey. Y ello a base de un positivismo larvado y a una recaída en el concepto objetivista de la verdad. Dilthey, según Habermas, habría sustituido la autoreflexión de las ciencias del espíritu, anclada en el presupuesto de la vida misma, por un empirismo de las objetivaciones de la vida. El «revivenciar» diltheyano (*Nacherleben*) sería en gran medida un equivalente de la observación de las ciencias de la naturaleza. Ambas categorías cumplirían a nivel empírico el concepto de verdad como reflejo. La objetividad del conocimiento se alcanza sacrificando los intereses del sujeto. Quien se traslada a la subjetividad del otro para reproducir sus vivencias, se desentiende de la propia subjetividad de modo semejante a como lo hace el observador de un experimento<sup>61</sup>. Las acusaciones de Habermas y de Gadamer, sin embargo, no parecen tener suficientemente en cuenta el modelo teleológico que subyace a los planteamientos y soluciones de Dilthey. Efectivamente, Dilthey busca objetividad y absoluticidad. Pero ¿de qué objetividad y absoluticidad se trata? Se trata, si no me engaño, de la objetividad y absoluticidad de la propia subjetividad. De la objetividad de un sujeto que constituye a las propias vivencias en objeto contenido de sus reflexiones científicas. Dilthey hace consistir la materia sobre la que versa la ciencia en subjetividad que experimenta la vida. Es más: la circunstancia histórica personal sería lo absoluto en donde queda superado el relativismo de la historia. No sería pues correcto aplicarle la etiqueta de «positivista». Sería más correcto colgarle la del «subjetivista» en el sentido de quien viven-

<sup>60</sup> *Verdad y método*, pág. 301.

<sup>61</sup> *Erkenntnis und Interesse*, págs. 224-226.

cia la propia vida en el conjunto de la vida total. «La vida y la experiencia de la vida, nos dice el mismo Dilthey, son las fuentes de la interpretación del mundo histórico-social. Las ciencias del espíritu alcanzan su significado supremo retrotrayéndolas a la acción de la vida y de la sociedad. Pero el camino de esa acción es el de la objetividad del conocimiento científico»<sup>62</sup>. La ciencia es sólo camino en un horizonte con perspectivas y fronteras previamente acotadas. Y ese horizonte preestablecido es la vida. Es ésta la que busca comprensión de sí misma y que constituye a la propia vivencia en estado de ciencia a través del proceso interpretativo<sup>63</sup>.

## 6. CONCLUSION

Con su recurso a la «vida» como realidad fundamental, a la «vivencia» como modo de percepción de aquélla y a la hermenéutica como método apropiado de comprensión, Dilthey efectuaba, por una parte, una reconversión importante de la tradición idealista alemana, a la vez que abría caminos de solución a la alternativa objetivismo-subjetivismo en el conocimiento, (recogida en el dualismo ciencias del espíritu - ciencias de la naturaleza), anticipando respuestas que años más tarde daría la Fenomenología al mismo problema. Es en esta línea donde Husserl elaborará su categoría central de la *Lebenswelt*<sup>64</sup> y Heidegger la equivalente de «In-der-welt-Sein». Con ellas se pretende buscar una salida de la polaridad gnoseológica sujeto-objeto, a que hicimos referencias páginas atrás.

Existe un cliché, generalmente aceptado, según el cual la filosofía de la antigüedad y la del Medioevo se caracterizarían por su *objetivismo* en contraposición al pensamiento moderno, cuyo rasgo más específico sería el subjetivismo. Semejante simplificación, en la que sin duda no encajan pensadores antiguos o medievales como Platón, S. Agustín o Abelardo, es útil, sin embargo, para expresar la cadencia dominante en las épocas históricas aludidas. El pensamiento objetivista operó bajo el supuesto de un «ser en sí objetivo», llámese naturaleza, «ens» o norma, al que el pensamiento o la acción del nombre habían de ajustarse para ser verdaderos o justos. Durante la Edad Media, por el contrario, el sujeto pensante realiza un viraje hacia sí mismo, replegándose en la propia subjetividad y creyendo encontrar aquí el fundamento del conocimiento y la base de la conducta. Conocer y obrar son inseparables del sujeto que los ejecuta, siendo producto y perfeccionamiento del mismo. El mundo del objeto queda mediado así por el mundo del sujeto, el cual tamiza la realidad a través del prisma de la subjetividad<sup>65</sup>.

Tras el dualismo epistemológico «ciencias de la naturaleza», «ciencias del espíritu», aceptado generalmente en la tradición filosófica humanista, subyacía una doble intención: a) acotar, en primer lugar, un campo autónomo para las ciencias de la cultura frente a la invasión metodológica del positivismo científico-natural en las ciencias histórico-sociales. b) Intentar, en un segundo paso, reivindicar el primado de las ciencias de la cultura al contemplar las mismas ciencias de la naturaleza como hechos culturales e históricos, surgidos del mismo fenómeno de la vida. Está será la pretensión última de la hermenéutica y de la fenomenología. Ello produciría una inversión de los términos en que el siglo XX hereda el problema de la

<sup>62</sup> *Gesammelte Schriften*, VII, pág. 138.

<sup>63</sup> En las ciencias del espíritu «se trata del hecho de comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y por otra parte nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida "vivida" por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena». W. DILTHEY, *El mundo histórico*, pág. 107.

<sup>64</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliane, v. 1 (La Haya, 1976) págs. 123 ss.

<sup>65</sup> E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, pág. 104.

teoría de la ciencia, pasándose del dominio del objetivismo que absorbe las ciencias humanas y sociales en la metodología practicada por las ciencias de la naturaleza, al dominio del subjetivismo que integra éstas en el ámbito de la antropología. La razón del cambio estaría en que, tanto en las ciencias de la cultura como en las ciencias de la naturaleza, tema y planteamientos complican factores no reductibles a la pura objetividad. Lo que expresamos con términos como «finalidad», «de valor», «historicidad», etc. forman parte de una totalidad de sentido a la que quieren hacer referencia Dilthey con su categoría de la «vida», Husserl con la de la «Lebenswelt» y Heidegger con la fórmula «ser-en-el-mundo».

En Hegel, en Dilthey y en Husserl se trata de una superación de la oposición sujeto-objeto en una instancia que haga justicia al uno y al otro. El binomio puede designar alteridades como el «yo» y «el otro», la «conciencia» y el «mundo», el «cognoscente» y lo «conocido». Tales contraposiciones expresan la estructura fundamental de la realidad humana que se encuentra en medio del mundo de las cosas, que coexiste con otros hombres y que se comporta según una forma peculiar de sus propios actos. El hombre vive como persona individual que se autoexperimenta y autoelige, pero como quien en tales actos se inserta en la totalidad del mundo que le rodea. Es lo que Ortega y Gasset quiso dar a entender cuando definió al hombre como «yo y mi circunstancia». Este mundo de la vida, vida sin más para Dilthey, «Lebenswelt» para Husserl, ser-en-el-mundo para Heidegger, abarca tanto al sujeto como al objeto y supera la oposición irreductible entre ambos. Ambos no se relacionan de modo directo entre sí, sino «mediados para una instancia más englobante: la totalidad concreta de eso que llamamos nuestro mundo y que está constituida por la tradición histórica, el entorno social y cultural y el hecho de la ciencia y de la técnica. Es en esa totalidad donde el sujeto cognoscente se experimenta tanto a sí mismo como al mundo de las cosas. Y si el sujeto puro «a priori» no puede ser captado disociado de su mundo: sociedad, historia o lenguaje, dado que su autoexperiencia aparece «mediada» por el mundo de la vida en que se inscribe, otro tanto cabe afirmar del objeto. Con ello la polaridad sujeto-objeto con que operó la teoría de la ciencia moderna, tiende a ser abolida.

La superación del objetivismo exige una actitud diversa a la mantenida por la metafísica clásica y por las ciencias de la naturaleza. Ambas se construyen a espaldas de la vida y de la historia, desembocando la primera en una concepción atemporal de la realidad y la segunda en el formalismo huero de la fórmula matemática<sup>66</sup>. Ambas se olvidan de que todo contenido del conocimiento es un objeto inserto en un tiempo histórico y en un espacio, que son el tiempo y el espacio del sujeto cognoscente. Y que éste a su vez, se encuentra en un mundo dado, que predetermina su autocomprensión. El mundo de las cosas se encuentra, por tanto, condicionado no sólo por el sujeto sino también por el mundo de la vida en donde tanto el sujeto como el objeto habitan. En este mundo de la vida, en el que tanto insistirá el Husserl tardío, mundo al que se accede por la *vivencia* diltheyana, es en donde el hombre desempeña su función de crear hechos culturales, uno de los cuales es la físico-matemática y la técnica. Estas son también un producto histórico, cuyos planteamientos y procedimientos cambian en el transcurso de la historia. El hombre, sujeto histórico, programa temas y establece horizontes de interpretación. En tal actividad se encuentra condicionado por el mundo histórico, social o lingüístico al que está adscrito. Opera, como afirma la hermenéutica, desde dentro y en una *precomprensión* de la realidad. Lo cual, si es válido para las ciencias de la naturaleza, tanto más aplicable es a las denominadas por Dilthey «ciencias del espíritu» o de la cultura. Ambitos como la sociedad, el lenguaje, el derecho, la religión, la ética o la estética difícilmente son reducibles a mera objetividad, al implicar fac-

<sup>66</sup> Cf. E. HUSSERL, *Krisis der Wissenschaften*, págs. 42 y ss.

tores antropológicos como la intencionalidad de los actos o el uso de la libertad e instancias éticas como la teleología o el sentido de la historia, que suponen una pre-comprensión.

El concepto de precomprensión nos sitúa ante una variante del «problema crítico» en su aplicación a la hermenéutica. Esta, en su desarrollo histórico y en su diversificación contemporánea se enfrenta con una grave cuestión, consistente no tanto en lo que la hermenéutica rechaza cuanto en lo que da por supuesto. El rechazo del positivismo parece justificado por su carencia de interés por el sujeto y la valoración ética. El problema básico de la hermenéutica queda, sin embargo, intacto. Y este problema no es otro que el de justificar racionalmente su validez frente a otras alternativas, tales la dialéctica o el mismo positivismo. Con otras palabras: legitimar críticamente con la razón en mano la validez de la *precomprensión* desde cuyos supuestos se interpreta. Es más: no sólo se trata de legitimar críticamente la verdad y el valor de la hermenéutica frente a otras opciones metodológicas. Resta que cada modalidad de hermenéutica legitime su verdad y valor frente a otras opciones hermenéuticas que le disputan el primado del método, dentro de la misma opción hermenéuticas.

La hermenéutica y cada una de sus modalidades se enfrentan con un inevitable nudo gordiano a la hora de mostrar la racionalidad de la «pre-comprensión» desde donde construyen el propio modelo hermenéutico. O se recurre a un concepto de razón «externo» a la precomprensión, cuestionando a ésta, o se opera con un concepto de racionalidad «inmanente» a la precomprensión y con ello parece aceptarse un círculo vicioso, puesto que la razón se encuentra determinada por aquello que ha de mostrar: es el caso de cuando la hermenéutica teológica pretende legitimar racionalmente la fe desde la interioridad de la fe y es el caso de Dilthey cuando se propone mostrar la racionalidad de la experiencia de la vida desde la razón vital. Paradójicamente se apela a la razón, como criterio de legitimación último, a la vez que la razón aparece predeterminada por un elemento más englobante que la precede y abarca. Se han buscado salidas como la de la «lógica interna del discurso hermenéutico» en cuanto criterio de legitimación de una pre-opción. Pero aquí parece confundirse coherencia con verdad. Y sin embargo, lo que más arriba llamamos «precomprensión» no tolera razón que la enjuicie que no sea inmanente a la propia precomprensión. Es de lo que Gadamer<sup>67</sup> quiere dejar constancia en su rehabilitación del concepto de prejuicio. Todo apelo a instancia extrínseca al propio modelo hermenéutico erosiona a éste en su base. Se supone que no existe conocimiento neutral y, por lo mismo, tampoco modelo hermenéutico absoluto, universal, soberano y autónomo cuyo criterio de racionalidad proceda del exterior y desde él enjuicie la precomprensión desde donde se opera.

<sup>67</sup> G. GADAMER, *Verdad y método*, págs. 337 y ss.