

COMPRESION HISTORICA Y AUTOCONCIENCIA EN DILTHEY

Jorge Vicente Arregui. Universidad de Navarra

La filosofía de Dilthey responde a un propósito reflexivo, al intento de aumentar el conocimiento de nosotros mismos¹. Pero esa reflexión no se cumple como una meditación en torno a un yo trascendental sino como un intento de comprender la vida por sí misma. Por eso, su pensamiento pudo ser caracterizado por él mismo como una filosofía de la vida.

Ahora bien, lo característico del pensamiento de Dilthey es la adopción de la historia como punto de vista privilegiado para comprender la vida. Comprensión de la vida y conciencia histórica están inextricablemente trabadas. Como ha señalado Calabrò, «la autocomprensión del hombre no puede ser más que una auto-comprensión que se funda en la historia y que reconoce en ella su órgano específico»². Una manifestación de la vida sólo es comprensible como resultado de un desarrollo histórico³ y, a la inversa, sólo comprendemos la historia en cuanto que somos capaces de revivirla⁴.

Pero si toda manifestación de la vida ha de ser comprendida como un producto histórico, el saber en general, y el saber de sí sobre la historia, en cuanto manifestación de la vida, también ha de ser comprendido como un producto histórico. La conciencia que tenemos acerca de nosotros mismos es histórica. La autoconciencia se distiende en la historia. Como el propio Dilthey resume en una frase que ha llegado a ser célebre «somos seres históricos antes que contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»⁵. Todo saber, incluido nuestro saber acerca de nosotros mismos y de la historia, es intrínsecamente histórico.

En cuanto que todo saber es histórico, hay que plantear la posibilidad misma de alcanzar un saber objetivo de la historia, el problema de cómo es posible un conocimiento del pasado. Una vez tomada conciencia de que el saber es histórico, lo que hay que fundar es la historia como saber. Dilthey realiza así tanto una crítica histórica de la razón, como una crítica de la razón histórica.

Dilthey establece como fundamento de nuestro saber acerca de la historia la comprensión y caracteriza ésta como un modo de revivir. La vivencia legítima así la comprensión de la historia al tiempo que la autognosis sólo es posible desde la

historia. Se cierra así el primer gran círculo del pensamiento hermenéutico de Dilthey: comprendemos la vida desde la historia y la historia desde la vida.

Dilthey mismo ha explicado con gran claridad este pensamiento circular. En el prólogo que en 1911, año de su muerte, escribiera para *El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida* afirma:

«Yo había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de esta vida nuestra en su diversidad multiforme y en su hondura (...).»

Y tras referirse a la insatisfacción que le producían a la hora de comprender ese mundo histórico el naturalismo cientificista y el teleologismo, añade:

«De esta situación surgió el impulso que domina mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitaciones de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar su conocimiento objetivo, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido de tales circunstancias»⁶.

En esta reflexión autobiográfica, Dilthey, tan amigo de exponer evolutiva y biográficamente, en su expansión, el pensamiento de los autores, especifica con claridad el punto de partida de su tarea intelectual. Se trata de encontrar en la historia la multiforme expresión de la vida. Como en otros autores posthegelianos, la vida, la vida vivida, se constituye en el centro de su pensamiento. Pero ese análisis del vivir, ese intento de esclarecer qué es la vida, se va a llevar a cabo no tanto en un análisis interiorista, en una pura introspección psicológica, como atendiendo a la historia. Así, en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* escribe: «Lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia»⁷.

En efecto, tomar conciencia de la historia no es saber sólo que existe un pasado, y que ese pasado condiciona el presente, sino más bien advertir la pluralidad irreductible de las situaciones y los estados de vida. Tomar conciencia de la historia es advertir la diversidad humana.

Por eso, en el punto de partida de un proceso de autoconocimiento, de un intento de comprender la vida humana, está la toma de conciencia de su diversidad. «Si la naturaleza humana quisiera poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica»⁸. «La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia»⁹.

Para conocer la naturaleza humana no basta una reflexión intemporal y solipista sobre sí mismo. Para alcanzar la verdadera naturaleza humana es preciso dirigir la atención a la diversidad manifestada en la historia. Como todo producto histórico es finito¹⁰, la esencia o la naturaleza humana no encuentra una expresión plena en ninguna situación histórica, a la vez que se expresa en todas. Por eso precisamente hay historia. Como ha advertido Gadamer, el presupuesto común a todos los representantes de la concepción histórica es que la esencia o la libertad

no encuentran una expresión completa y adecuada en la realidad histórica. Este es el principio constitutivo de la historia misma. Hay historia porque ninguna situación histórica es capaz de agotar las virtualidades humanas¹¹. Por ello, el verdadero conocimiento de sí se consigue no al cavilar solipsísticamente sobre sí sino mediante la atención a la diversidad contenida en la historia.

Así afirma Dilthey, «sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido y sólo esta autoconciencia histórica del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre». A renglón seguido, critica Dilthey la posición nietzscheana. Nietzsche, al volver la espalda a la historia, y reconcentrarse en una cavilación sobre sí mismo, encontró sólo lo que caracteriza la situación histórica actual, pues en el superhombre hablan los ímpetus más fuertes de su tiempo. Pero Nietzsche, al encontrar en sí mismo los rasgos de su tiempo, los convierte en un esquema abstracto del hombre. «Sólo la historia nos dice lo que el hombre es»¹². Cuando la autoconciencia se entiende como una reflexión solipsista, se termina por confundir la esencia humana con un producto histórico concreto. Tomar conciencia de sí, supone tomar conciencia de la variedad humana, es decir, de la historia.

Según el texto autobiográfico antes citado, la otra cara de ese impulso de búsqueda en el mundo histórico de la expresión de la vida humana es el intento de encontrar la fundamentación del conocimiento objetivo de la historia. Si el saber acerca de sí, de la vida humana, remite a la conciencia histórica, el conocimiento de la historia debe ser fundado gnoseológicamente. Aparece así una unión inextricable entre filosofía de la vida y crítica de la razón histórica. En efecto, en este punto Dilthey se entiende a sí mismo como un decidido kantiano. La filosofía es fundamentalmente teoría del conocimiento.

Como es sabido, Dilthey es uno de los primeros posthegelianos que adoptan el lema «vuelta a Kant». Ya en su lección inaugural en la Universidad de Basilea en 1867, que presenta todo un programa de trabajo, se refiere a esa «vuelta a Kant». Pero como afirma E. Imaz, «Dilthey se anticipa en pocos años a la historia del neokantismo que, con Windelband y Rickert, sobre todo, acaba reconociendo la necesidad de completar el análisis de las condiciones del conocimiento teórico, moral y estético, con una filosofía de la cultura, la necesidad de tomar también en cuenta, además del aspecto crítico de Kant, su aspecto positivo de concepción del mundo, es decir, de completar en cierto modo a Kant con Hegel, reproduciendo así el proceso que ya el Kantismo conoció una vez con el idealismo trascendental»¹³.

Dilthey trata de completar la obra Kantiana a la vez que modifica su punto de partida. En primer lugar, es preciso realizar la fundación gnoseológica de nuestro conocimiento de la historia y del mundo histórico. Es decir, se trata de realizar la fundación crítica de las ciencias del espíritu. Pero, en segundo lugar, Dilthey modifica el punto de vista kantiano sustituyendo el rígido *a priori* de las facultades cognoscitivas por un análisis de la naturaleza enteriza del hombre¹⁴. Como escribe en un manuscrito de 1880, «el *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones rectas y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y su curso lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo cada vez más exacto. La vida de la historia abarca también las condiciones rígidas y muertas»¹⁵.

De este modo, la crítica de la razón histórica lleva a una crítica histórica de la razón. Así por ejemplo, Dilthey se va a esforzar a lo largo de toda su obra en considerar a la metafísica como un producto de toda la vida humana, y no sólo de la razón especulativa.

De este modo, la crítica de la razón histórica que se convierte en una crítica histórica de la razón culmina en una filosofía de la vida. La vida sólo es comprensible desde la historia, pero el conocimiento de la historia sólo es justificable desde un análisis de la vida humana. Este es el primer movimiento circular del pensamiento de Dilthey. Ahora bien, la primera tarea por realizar es la búsqueda de una fundamentación de nuestro conocimiento de la vida y de la historia, es decir, se trata de fundamentar las ciencias del espíritu.

Por ello se expondrá en primer lugar la fundamentación de las ciencias caracterizando su objeto. Después se expondrá cómo ese objeto funda la peculiaridad de la historia de esas ciencias, y cómo el intento de hacer una crítica histórica de la razón termina en una crítica de la razón histórica.

A continuación en el epígrafe segundo, se abordará la fundamentación psicológica, en el análisis de la vivencia, de las ciencias del espíritu y en segundo lugar, se explicará el desplazamiento de esta fundamentación psicológica hacia una fundamentación hermenéutica al introducir la noción de espíritu objetivo, y hacer pivotar la peculiaridad de las ciencias humanas sobre la articulación entre vivencia, expresión y comprensión. Se verá también como la vida adquiere una estructura reflexiva, hermenéutica.

En tercer lugar se expondrá el peculiar relativismo de Dilthey, la noción de conciencia histórica y su tipología de las concepciones del mundo.

1. La fundamentación de las ciencias del espíritu

a) Diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

La diferenciación entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, terminología que acuña en 1883, es su tarea primordial¹⁶. Si a partir del siglo XVI las ciencias naturales se constituyen como tales, y los métodos científicos-naturales parecen ya finalmente desarrollados, es tarea del siglo XIX fundar una ciencia experimental del mundo del espíritu. Este proyecto aparece ya en 1868. Y en 1875 en *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y el estado* Dilthey mantiene ya que el objeto de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias del espíritu es distinto, que son falsas las fundamentaciones tanto de la metafísica como de la filosofía de la historia, que no basta el positivismo de Comte o Stuart Mill y que el individuo no es una partícula sino un elemento activo en la creación de esas ciencias.

Pero como es sabido, su primera obra fundamental es la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883. En esa obra, pretende Dilthey tanto ofrecer una visión de conjunto de las ciencias particulares como mostrar la insuficiencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu. Se trata, pues, el método histórico con el sistemático. «El método histórico sigue la marcha del desarrollo en el cual la filosofía ha pugnado hasta ahora por lograr semejantes fundamentos; busca el lugar histórico de cada una de las teorías dentro de este desarrollo y trata

de orientar acerca del valor, condicionado por la trama histórica, de esas teorías; adentrándose en esta conexión del desarrollo quiere lograr también un juicio sobre el impulso más íntimo del actual movimiento científico»¹⁷. Se trata, pues, a tenor de estas palabras del prólogo, de encontrar el fundamento de las ciencias del espíritu, considerando el desarrollo y la génesis histórica de esas ciencias.

Para establecer la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, Dilthey comienza en la *Introducción* por señalar la diferencia en su objeto.

La razón por la que se suele separar esos dos tipos de ciencias tiene sus raíces en la autoconciencia humana. El hombre descubre en su autoconciencia un mundo espiritual en el que es autónomo y libre. Lo que caracteriza, pues, inicialmente al objeto de las ciencias del espíritu frente al de la naturaleza es la libertad. Ahora bien, esta oposición no ha de ser entendida como una dualidad de sustancias, sino como una oposición entre el mundo exterior, el mundo de lo dado por la percepción externa a través de los sentidos y el mundo interior que se nos ofrece primariamente por la captación interna. El problema pasa así de ser metafísico a ser empírico: es una dualidad en los tipos de experiencia. La fundamentación de la autonomía de las ciencias del espíritu se lleva pues a cabo al verificar el análisis de la vivencia del mundo espiritual en su carácter incomparable con la experiencia sensible acerca de la naturaleza¹⁸.

Pero, llegados a este punto, es importante resaltar, como el propio Dilthey se encarga de advertir, que la distinción entre hechos naturales y espirituales no se funda en la diversidad de la procedencia de la experiencia de esos hechos, porque también en ese sentido un color no es un sonido. La diferencia no consiste en la indeducibilidad de un hecho espiritual de un hecho natural —que sólo expresa los límites inmanentes de todo conocimiento empírico—, porque eso no impide la acomodación de los primeros en el sistema de los segundos. Lo que funda la diferencia es que «las relaciones entre los hechos del mundo espiritual se muestran incomprensibles con las uniformidades del curso natural.¹⁹ Las relaciones entre los hechos de la autoconciencia, de la unidad de la conciencia en relación con ellos, de la libertad y de la vida moral que se le vinculan, son irreductibles a la articulación y divisibilidad espacial de la materia y a la necesidad mecánica que gobierna el comportamiento de sus partes²⁰.

Hay así una *específica relación* que guarda la inteligencia con el objeto de las ciencias del espíritu que no permite ampliar a ellos el método de las ciencias de la naturaleza. Esa especial relación viene dada por la espontaneidad de la voluntad. Este hecho explica muchas cosas. De entrada el orden de las causas eficientes queda sustituido por el de los motivos, orden que es intrínsecamente teleológico. Y se llega así al punto fundamental. Las conexiones entre los fenómenos psíquicos, los nexos o articulaciones psíquicas se nos presentan como *vividas* frente al carácter construido de las conexiones que establecen las ciencias de la naturaleza. Los hechos psíquicos son estructurales. Los nexos psíquicos aparecen como *vividos* frente a las conexiones mentales legales de los fenómenos naturales. En efecto, la conexión acción-motivo es, como se recoge en algunos planteamientos del análisis del lenguaje contemporáneo, irreductible a la conexión causa efecto. Causa y efecto no se articulan más que a través de una ley general, mientras que la conexión acción-motivo es inmediata. La primera es nomológica, la segunda intencional. La primera se apoya en una ley general que correlaciona una causa a un efecto, pero la enunciación de esa ley no es necesaria en la conexión entre una acción y su

motivo. Así, como ha explicado Habermas, mientras que a los fenómenos de la naturaleza objetivada tenemos que añadirles algo pensado por nosotros, y entonces los fenómenos aparecen unificados por las hipótesis que construimos al atribuir a la naturaleza modelos de conexión posibles, las ciencias del espíritu tienden a una trasposición de las objetivaciones mentales a vivencias reproductivas²¹. Las conexiones no dependen de una hipótesis construida y verificada experimentalmente, sino que son vividas.

Ahora bien, la autonomía de las ciencias del espíritu es sólo relativa porque en su objeto no están separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de la vida que es la naturaleza humana. «Una teoría –dice Dilthey– que pretenda describir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual»²². Las ciencias del espíritu no son ciencias espirituales puras. «Un individuo nace, se desarrolla y conserva sobre la base de las funciones de un organismo animal» y «así resulta que la vida espiritual de un hombre no es sino una parte de la unidad psicofísica de la vida, parte que separamos por abstracción»²³. Así, los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, y los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual»²⁴.

Es posible, en efecto, una doble consideración de la realidad. Si se analiza la experiencia interna, la vida aparece como una trama de hechos espirituales, y si se analiza la captación sensible, aparece como un todo corporal. Pero como la perspectiva interna y la captación externa no tienen lugar en el mismo acto, no se nos da nunca a la vez el hecho de nuestra vida espiritual y el hecho de nuestro cuerpo. De aquí resultan dos puntos de vista que no pueden conciliarse mutuamente. Si se parte de la experiencia interna, todo el mundo exterior se da en la conciencia; si se parte de la captación de la naturaleza se puede descubrir la incardinación y el condicionamiento natural de los hechos psíquicos. Ahora bien, una vez que se ha correlacionado un hecho natural con un hecho espiritual, no es posible introducir entre ellos la relación causa-efecto. Así, la unidad psicofísica está condicionada por el curso natural, pero los fines son capaces de hacer nacer acciones que pueden utilizar la urdimbre de las leyes naturales. Todos los fines se hallan para el hombre exclusivamente dentro del proceso espiritual, pero el fin busca sus medios en la conexión de la naturaleza. Así, cabría concluir, si es verdad que lo natural condiciona los hechos espirituales, también lo es que desde los fines se utilizan en provecho propio las leyes naturales²⁵. «La primera relación no muestra más que la dependencia del hombre respecto de la naturaleza, mientras que la segunda contiene esta dependencia solamente como el otro aspecto de la historia de su señorío creciente sobre la tierra»²⁶.

Sin embargo, la capacidad del hombre de utilizar la naturaleza de la que depende para sus propios fines no resuelve el problema de las relaciones entre los hechos naturales y los psíquicos. Para ello, sería necesario resolver la oposición entre el punto de vista de la experiencia interna que lleva a ver la naturaleza bajo las condiciones de la conciencia y el de la experiencia externa según el cual el espíritu se encuentra bajo las condiciones de la naturaleza. La solución diltheyana es metafísicamente agnóstica. Sea la naturaleza en sí misma lo que sea, puede ser considerada desde el punto de vista de las ciencias del espíritu como un contenido de la conciencia²⁷. Desde esta perspectiva, el problema que Dilthey plantea e intenta resolver es la demostración de la legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior.

En las ciencias del espíritu, la relación entre fenómenos que toda ciencia supone no es *impuesta* a los fenómenos, ni construida, sino vivida. Por ello, la relación entre la inteligencia y su objeto es específica en las ciencias del espíritu. Las conexiones nos son inmediatamente accesibles y las *comprendemos* en la medida en que las revivimos. Las conexiones son vividas, y por ello, son comprendidas por la inteligencia en cuanto que revividas.

Si se considera la peculiar relación de la inteligencia con su objeto en las ciencias del espíritu se puede advertir otra diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Dilthey señala, como ha subrayado Habermas²⁸, que las ciencias del espíritu se rigen por un interés práctico, se vinculan a la praxis y los fines humanos, a los valores que los hombres ponen en juego en la realidad histórica efectiva. Las ciencias del espíritu se han desarrollado a partir de las necesidades de la vida humana. El sujeto que las ha creado es el mismo que actúa en la realidad histórico-social, no un sujeto puramente intelectual. En las ciencias del espíritu la aprehensión intelectual no está separada de la formulación de valoraciones y del establecimiento de fines. Por ello, en las ciencias del espíritu se dan las tres clases de enunciados²⁹.

Si las ciencias del espíritu responden a una necesidad de la vida social y están regidas por un interés práctico, se entiende bien que conformen su objeto. Las ciencias del espíritu van constituyendo históricamente su objeto³⁰. El mundo natural al que se enfrentaba Tales era el mismo que el nuestro, pero su mundo histórico social no era el mismo que el actual³¹. Las ciencias del espíritu se van constituyendo y diversificando progresivamente a medida que un sector de la vida social se ha mostrado con el relieve suficiente para atraer una atención particular sobre él³². Desde este punto de vista, las ciencias del espíritu interactúan sobre su objeto. Sólo hay economía si los procesos económicos se autonomizan respecto de los demás hechos sociales, y un hecho sólo puede ser considerado y vivido en su dimensión económica como autónomo en la medida en que existe la economía. Así, la diversificación de las ciencias del espíritu responden a una necesidad social al tiempo que incide sobre esa vida social. Las ciencias del espíritu enraizan, por tanto, en un interés práctico vital que se distingue del interés técnico por cuanto no se dirige a aprehender una realidad objetivada sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión³³.

b) La conexión lógica de las ciencias del espíritu y su historia

La última observación acerca de la peculiar relación entre las ciencias del espíritu y su objeto, permite encarar una segunda tesis de Dilthey que había sido ya formulada por Comte³⁴. La conexión lógica entre las ciencias del espíritu aparece en su mismo desarrollo histórico, que es distinto al seguido por las ciencias de la naturaleza. En la medida en que la conexión lógica de las ciencias del espíritu se constituye a través de un proceso histórico, las relaciones entre ellas son enunciadas no desde una metafísica, sino en la propia andadura histórica de esas ciencias. Su recorrido histórico se convierte en una auténtica fenomenología. El recorrido histórico de la formación de las ciencias del espíritu pone de manifiesto, mejor que cualquier discurso teórico, la necesidad de abandonar la fundamentación metafísica y naturalista de esas ciencias. Hay así una interacción entre lo lógico y lo histórico. La lógica se constituye en la historia.

De ese modo, no se trata tanto de hacer un análisis metafísico o trascendental para ver cómo son posibles las ciencias humanas y cuál es su articulación, como

de considerar históricamente de qué modo el hombre ha tomado conciencia de sí y de sus productos. Como ha subrayado Aron, no se trata tanto de hacer una crítica de la razón histórica como una crítica histórica de la razón³⁵. Lo que Dilthey considera es la génesis efectiva e histórica de las ciencias humanas. Se trata de trazar la historia de la autoconciencia humana. La reflexión sobre sí no es una propiedad de una inteligencia intemporal, sino un carácter singular de la existencia humana, una paulatina toma de conciencia de la vida de sí misma. Se trata, en resumen, de considerar la autoconciencia como un producto histórico.

Así, la crítica a la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu que Dilthey plantea no está basada en un análisis intemporal de las posibilidades cognitivas de la razón, sino que es una crítica histórica. Se trata de mostrar desde la historia la insuficiencia de la fundamentación metafísica. Ya en su lección inaugural de Basilea había mantenido, corrigiendo a Kant, que el estudio histórico ofrece un punto de vista desde el cual juzgar los sistemas³⁶. No se trata pues de refutar abstractamente la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu, sino de comprenderla como una etapa histórica y superada del desarrollo intelectual humano, como un resultado de una peculiar situación de las ciencias humanas³⁷.

De este modo, la autoconciencia humana, el saber que el hombre tiene de sí y de sus productos, ha de ser considerada desde el proceso mediante el que esa autoconciencia se ha constituido. Hay un proceso histórico mediante el cual el hombre toma conciencia de sí. La autoconciencia se distiende en la historia. Si Dilthey define la conciencia histórica como la consideración de cualquier manifestación de la vida como resultado de un proceso de desarrollo histórico, la autoconciencia, como manifestación de la vida, debe también ser considerada como un producto histórico. Así, en último término, adquirir conciencia histórica quiere decir advertir la distensión histórica de la autoconciencia. Tener conciencia histórica es adquirir conciencia de la historia de la autoconciencia. Y en el estudio de esa génesis se disuelve la cuestión de la verdad. La autoconciencia no se estudia en términos de verdad, sino en términos genéticos. En Dilthey el historiador toma las ambiciones del filósofo porque no se comprende la vida más que en sus obras, y porque la totalidad no se realiza, sin culminar nunca, más que en el devenir³⁸. Como ha señalado Ortega³⁹, cuando se descubre que todos los saberes que pretenden ser absolutos se anulan mutuamente, lo que queda es el hecho histórico de que se ha pensado de ese modo. No interesa la verdad de lo pensado, sino el hecho de haberse pensado⁴⁰. El saber se reduce a hecho histórico.

Como ha escrito el propio Dilthey en la *Estructuración del mundo histórico*, «somos en primer lugar seres históricos antes que seres contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»⁴¹. Podemos comprender la historia porque hasta la toma de conciencia de nuestra propia historia es histórica. Como escribe en un reciente artículo Gómez-Heras, «la mutabilidad de la comprensión de sí mismo viene impuesta por la condición histórica del individuo mismo»⁴². Hay una homogeneidad entre sujeto y objeto del mundo histórico que se encuentra en la base de las ciencias del espíritu. De ahí que el soporte sobre el que éstas se construyen no sea el mero dato sino la historicidad interna de la experiencia de la historia.

Ahora bien, si hay un proceso histórico de constitución de la autoconciencia, y esa historia, como ya se ha señalado, no es la historia de la razón pura, porque

en los sistemas de pensamiento se expresa el hombre entero, entonces lo problemático es el acceso mismo, cognoscitivo al pasado. Como afirma Gadamer, si la historia no es un puro desarrollo de la razón, sino que es necesario un recurso a la experiencia, entonces lo problemático es cómo es posible el conocimiento histórico, cómo puede convertirse en ciencia la experiencia histórica. Si la historia no es racional en el sentido de que su sujeto no es la razón, sino la unidad psicofísica de la vida, la naturaleza humana completa, entonces lo que hay que legitimar es el conocimiento mismo del pasado⁴³. La conciencia histórica entendida como crítica histórica de la razón obliga a justificar la cognoscibilidad de la historia. Si la razón es histórica, ¿cómo se justifica el conocimiento histórico? o dicho de otro modo, tal como lo formula Nicol, ¿cómo es posible un conocimiento racional científico de la vida si su carácter fundamental es la historicidad?⁴⁴ Una vez enunciada la noción de conciencia histórica, Dilthey tiene que justificar la posibilidad de la historia como ciencia. La historia del desarrollo de las ciencias humanas, muestra así la necesidad de una nueva fundamentación de esas ciencias.

2. De la vivencia al espíritu objetivo, fundamentación psicológica y hermenéutica de las ciencias del espíritu

a) La fundamentación psicológica. El percatarse interior

Una vez vista la diferencia de objeto entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, y cómo esa peculiar relación entre la inteligencia y el objeto de las ciencias del espíritu determina su desarrollo histórico, y una vez visto cómo la historia de las ciencias del espíritu muestra la necesidad de establecer una nueva fundamentación, conviene ver la primera propuesta sistemática de Dilthey, que es abordada en su obra *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*.

Ya en la *Introducción* había señalado que esa única fundamentación de las ciencias del espíritu había de hacerse en la teoría del conocimiento y la psicología. La escuela histórica, había escrito Dilthey en esa obra, había llevado a cabo la emancipación de la conciencia y del saber histórico, pero a su estudio de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de conciencia. «No existía una relación sana con la teoría del conocimiento y con la psicología»⁴⁵. Por eso, añade Dilthey, la escuela histórica no consiguió establecer la autonomía de las ciencias del espíritu. También los intentos de Comte y Stuart Mill habían resultado fallidos porque mutilaron la realidad histórica al trasladar los métodos de la ciencia natural al mundo histórico.

La propuesta positiva de Dilthey estriba en ofrecer una fundamentación gnoseológica y psicológica de las ciencias del espíritu. Si, como ya se ha dicho, el sujeto del saber no es la razón pura, sino la naturaleza humana entera, entonces hay que justificar la posibilidad misma del saber en el ámbito de las ciencias del espíritu, el saber en torno al mundo social humano. Pero esa justificación gnoseológica adquiere en Dilthey un claro aspecto psicologista.

La psicología se convierte en Dilthey en el fundamento de las ciencias del espíritu por varias razones. En primer lugar, porque Dilthey entiende por «espíritu» en su primera época, como ha señalado Plantinga, el aspecto mental de la vida humana, la experiencia interna psicológica, los fenómenos mentales como distintos de los físicos⁴⁶. Ya se ha señalado que el objeto de la filosofía diltheyana es la vida, pero entendida no como vida biológica sino como vida mental especifica-

mente humana. Por «vida» entiende Dilthey, «conciencia»⁴⁷. Por tanto, la fundamentación de las ciencias del espíritu es la fundamentación de nuestro saber acerca de la vida mental. Como ha escrito Carlos Moya, Dilthey adopta una perspectiva cartesiana⁴⁸. Como los hechos psíquicos y psicofísicos son la base de la teoría no sólo de los individuos sino también de los sistemas culturales y como esos hechos subyacen a la intuición histórica, sólo la investigación acerca de esos hechos puede fundamentar las ciencias del espíritu⁴⁹. Fundamentar las ciencias del espíritu es fundamentarlas en el análisis de los hechos de conciencia. «Sólo en la experiencia interna, en los hechos de conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento»⁵⁰. Fundamentar gnoseológicamente las ciencias del espíritu consiste en justificar nuestro acceso cognoscitivo a los propios estados de conciencia. Esta perspectiva gnoseológica termina por remitir a la psicología.

En segundo lugar, la fundamentación de las ciencias del espíritu debe correr a cargo de la psicología porque, como dice el propio Dilthey, si el individuo, la unidad psicofísica de vida, es el elemento, y sus interacciones constituyen todo el entramado de la vida histórico-social humana, cabe pensar que el estudio de esas unidades, la psicología, nos pone en camino de la conexión entre sí de las ciencias del espíritu⁵¹. Cada una de las ciencias del espíritu tiene necesidad de conocimientos psicológicos. Como los sistemas culturales, la economía, el derecho, el arte, la religión, la ciencia, etc., se han originado a partir de la conexión viva del alma humana, tampoco pueden explicarse más que en base a ésta. Y del mismo modo que el desarrollo de las ciencias del espíritu va vinculado al desenvolvimiento de la psicología, no es posible conseguir el enlace de las diversas ciencias del espíritu en un todo sin comprender antes la conexión psíquica en que se hallan trabadas. «Sin referencia alguna a la conexión psíquica en que se fundan sus relaciones, las ciencias del espíritu no son más que un agregado, un haz disperso, pero no un sistema»⁵². Dicho brevemente, el único modo de sistematizar los diversos hechos de los sistemas socioculturales es en base a su conexión en la vida humana de la que han surgido. Ahora bien, en la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, a la hora de mostrar cómo es posible el acceso cognoscitivo a los propios estados de conciencia, Dilthey se desliza hacia el sicologismo. Ya al finalizar el libro II de la *Introducción a las ciencias del espíritu* había escrito que «se trata de resolver el problema del conocimiento, no partiendo de la abstracción de una inteligencia aislada, sino de la totalidad de los hechos de conciencia»⁵³. La gnoseología es aquí entendida de modo psicológico. Como escribe en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, «es evidente que los hechos espirituales que constituyen el material de la teoría del conocimiento no pueden ser entrelazados sin contar con el trasfondo de alguna idea de la conexión psíquica. No hay ningún arte de magia del método trascendental que haga posible esta posibilidad. Ningún sortilegio de la escuela kantiana puede servir a este propósito»⁵⁴. La conexión psíquica actúa como trasfondo de toda teoría del conocimiento, y la teoría de la estructura psíquica se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu⁵⁵. Como ha explicado certeramente Ortega y Gasset, no se trata como en Kant de analizar las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia en un análisis *a priori* de la conciencia humana. La actitud de Dilthey es la de un empirismo radical. No busca las condiciones trascendentales de la experiencia, sino que pretende analizar la facticidad de la experiencia tal como empíricamente sucede. «El paso decisivo de Dilthey —escribe Ortega— consiste en advertir que no hay sino tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido querer buscar fuera de nuestra conciencia. No hay otra realidad con que podemos mediatizarla y no es posible perforarla para ver lo que «en realidad» pasa tras ella»⁵⁶. Como afirma el propio Dilthey, «la conciencia no puede salir de sí misma»⁵⁷. Así, para él, la ciencia que pregunta por el principio de las ciencias, es

la ciencia que pregunta por los hechos de la conciencia y su conexión, es decir, la psicología. De lo que se trata es de estudiar cuál es de hecho la conciencia del hombre⁵⁸.

La tarea de fundar psicológicamente las ciencias del espíritu es emprendida en 1894 en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*. Formula nuevamente la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. «Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y originalmente como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la 'explicamos', la vida anímica la 'comprendemos'»⁵⁹.

A la psicología explicativa, entendida como ciencia de la naturaleza, que pretende mediante el uso de hipótesis subordinar los fenómenos de la vida psíquica a una conexión causal, teniendo, por tanto, un carácter constructivo⁶⁰, Dilthey opone una nueva psicología analítica y descriptiva que pretende describir la conexión viva entre los fenómenos en la vida psíquica desarrollada⁶¹.

La naturaleza nos es dada por medio de la experiencia externa, la vida psíquica por medio de la interna. «En contraste con la percepción externa, la percepción interna descansa en una percatación íntima, en un vivir: se nos da inmediatamente»⁶². La captación de los estados psíquicos surge de la vivencia, y se mantiene vinculada a ella⁶³.

Al analizar esta percatación interna de los estados de la propia conciencia, Dilthey aborda el problema de la justificación del acceso cognoscitivo a tales estados de conciencia.

Dilthey comienza en esta obra afirmando la realidad de tal conocimiento. La demostración efectiva de que podemos percibir nuestros estados internos radica en el conociendo indudable que poseemos de ellos. Nadie corre el riesgo de confundirlos. Si existe tal conocimiento, debe ser posible. Por tanto, el problema para Dilthey no estriba en plantear la *posibilidad* del conocimiento de los estados de la propia conciencia, sino en describir la realidad de la percatación interna de esos estados⁶⁴. Esa percatación es, para Dilthey, absolutamente evidente e inefable. Hay aquí sin duda un cartesianismo. Cada uno tiene un acceso infalible a sus propios estados de conciencia.

En la percepción interna no cabe error, puesto que no hay distinción, como en la percepción exterior, entre sujeto y objeto. La percatación interna no es más que la conciencia interna de un estado o de un proceso⁶⁵, el darse cuenta de ellos. La existencia de un acto psíquico y su conocimiento no son cosas distintas. El acto psíquico es porque es experimentado. No cabe aquí establecer una diferencia entre el ser o la realidad y el aparecer⁶⁶. Los estados de conciencia son como aparecen.

En esa percatación interna de los estados de conciencia, o de los procesos psíquicos, «el sujeto que se percata no está separado en absoluto de aquello de lo

que se percata»⁶⁷ «Este es el hecho primario del ser- para-sí que, como la vida misma, no encierra en absoluto una distinción sujeto- objeto»⁶⁸. La conciencia en este caso no pone delante de sí un contenido como distinto de sí, es decir, como objeto, sino que en la percatación interna el contenido no es distinto de la conciencia. Se trata, más que de objetivar un contenido, de un aclararse de la conciencia. Como dice el propio Dilthey –y esto es importante para una confrontación con los críticos analíticos a la tesis del acceso privilegiado a los estados de la propia conciencia– «la percatación interna no es una observación, sino que más bien la atención produce una elevación del grado de conciencia»⁶⁹. La percepción se distingue, pues, con nitidez de la representación de objetos, en la que estos son puestos en la conciencia como algo distinto de ella.

Esta percepción interna de los propios estados de conciencia puede venir integrada, como ha escrito Bianco, en la aprehensión de los estados internos de otras personas, aunque Dilthey no esconde que tal operación se funda a su vez en la posibilidad de 'trasposición del propio psiquismo' y que por tanto tiene límites muy precisos⁷⁰. Sin embargo, ya en las *Ideas* menciona Dilthey la idea del espíritu objetivo, los productos objetivos de la vida psíquica, como uno de los medios para acceder a la vida psíquica de otras personas⁷¹.

De este modo, Dilthey justifica el conocimiento de la vida mental propia y ajena mediante la noción de percatación interna, descansando así sobre el peso de la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. La justificación del saber sobre el mundo social e histórico descansa en esta primera formulación del planteamiento diltheyano en la evidencia de la experiencia de la experiencia interna. Comprender el mundo histórico no es aquí más que revivirlo. «Sólo es comprendido, escribe Dilthey en la *Introducción*, lo que de entre las facticidades de la historia, es revivido en la riqueza del ánimo»⁷².

b) La fundamentación hermenéutica. La noción de espíritu objetivo

A partir de 1900 Dilthey modifica considerablemente su planteamiento. Si no se trata de una ruptura, –hay en el pensamiento de Dilthey una clara continuidad–, sí aparece un claro punto de inflexión. La fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu es sustituida por una fundamentación hermenéutica.

Dilthey ya no entiende en su último período el «espíritu», *Geist*, meramente como el aspecto mental de la experiencia sino que, como ha señalado Plantiga, durante los años posteriores a 1900, Dilthey concibe el espíritu como «el público y común mundo de objetos que son considerados como expresiones y objetivaciones de la vida y del espíritu». Espíritu ya no designa tanto la vida mental como lo que se ha venido en llamar 'espíritu objetivo'.⁷³ Tampoco la comprensión puede ser entendida ya como un mero revivir psicológico.

Dilthey caracteriza ahora el objeto de las ciencias del espíritu como «las manifestaciones de la vida». Las ciencias del espíritu tienen como objeto las objetivaciones de la vida que deben ser comprendidas⁷⁴. El proceso, escribe Dilthey, por el cual partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos comprensión»⁷⁵.

Frente al planteamiento anterior, Dilthey subraya ahora algo que siempre había estado presente en su pensamiento⁷⁶: «el hombre sólo se conoce a sí mismo

en la historia y no a través de la introspección». El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo sólo se obtiene a través del rodeo de la comprensión⁷⁷. Sólo se accede a la vivencia al comprender su expresión. Sólo la expresión desentraña la vivencia. De este modo, la vivencia, la expresión y la comprensión son la triada permanente del método, del movimiento en que se tejen las ciencias del espíritu.

Una ciencia, pertenece a las ciencias del espíritu sólo si su objeto nos es accesible mediante la actitud que se funda en la conexión de vida, expresión y comprensión⁷⁸.

En Dilthey, hay así un patente desplazamiento desde una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu hacia una hermenéutica en la medida en que se considera que la vivencia sólo no es accesible mediante el rodeo de la expresión. De ese modo, Von Wright ha podido acercar la última posición de Dilthey a la de un antipsicólogo como Wittgenstein⁷⁹.

Como ha subrayado Habermas, ya no se entiende la comprensión como un mero sentir el estado psíquico de otro. Ahora la comprensión apunta a un conjunto de símbolos y no directamente a conjuntos psíquicos. La reconstrucción vivencial, en que se basa ahora la comprensión de los símbolos, es una *poiesis* de sentido, es decir, la reconstrucción del proceso a través del cual el espíritu se objetiva a sí mismo. La articulación de vivencia, expresión y comprensión sustituye así el proceso ingenuo de la empatía⁸⁰. La comprensión no es ya un mero revivir un estado psíquico sino que es comprensión de una expresión en la que la vida se ha objetivado. «Comprender es ahora aprehender el significado de una expresión vital, que sobrepasa el ámbito de los estados psíquicos de su creador y puede incluso -debe- rebasar el significado que tenía para él. Una expresión posee significado no por su referencia a un nexo psíquico, sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales»⁸¹.

Sin embargo, ese desplazamiento de la psicología a la hermenéutica no acaba de consumarse, quedando en el pensamiento diltheyano resabios psicologistas. Todavía en su último pensamiento, para comprender algo debemos revivirlo. La comprensión se garantiza en el revivir. La vivencia sigue siendo el último fundamento de la comprensión porque lo específico y privilegiado del conocimiento espiritual se debe a la condición de la vivencia según la cual el objeto y el sujeto son una misma cosa, y porque la interpretación encuentra su control definitivo en ella. Así, escribe Dilthey, «la comprensión presupone un vivir»⁸². Esta no consumación del paso de la psicología a la hermenéutica supone, como ha señalado Habermas, una recaída en el positivismo⁸³.

Ahora bien, en este planteamiento de Dilthey la vida se hace reflexiva. Hay una tendencia a la reflexión. La vida ha de expresarse para comprenderse a sí misma. Y esa comprensión está asegurada por la vida misma, por ser un *revivir*. La vida misma se autointerpreta. Tiene, como señala Gadamer, estructura hermenéutica. Es de ese modo como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu⁸⁴. Así para Dilthey el saber histórico se funda en la vida porque la vida misma es saber, tiene índole reflexiva, se autointerpreta. El proceso epistemológico de las ciencias del espíritu está incardinado así en una experiencia precientífica. Como ha señalado Gómez-Heras⁸⁵, el hombre se encuentra en un mundo ya interpretado y que emerge de la experiencia de la vida, que se decanta en la comprensión de la propia vida. La experiencia de la vida constituye así la precomprensión de la que parte la hermenéutica.

En esta reflexividad de la vida, Dilthey se acerca mucho a Hegel. La vida es pensada como espíritu⁸⁶. La diferencia con él estriba en que mientras que para éste la autoconciencia se cumple totalmente en el concepto filosófico, para Dilthey esa conciencia absoluta es sustituida por la conciencia histórica, y esa vuelta sobre sí de la vida no se cumple absolutamente, sino que parece quedar siempre abierta. La historia, según Dilthey, no culmina y por tanto tampoco lo hace la autognosis que en ella se realiza.

Pero también en Dilthey la vida misma está referida a la reflexión. Ya la mera interiorización –continúa diciendo Gadamer– que caracteriza a la vivencia contiene una especie de vuelta de la vida sobre sí misma. Esta misma reflexividad inmanente determina el modo como el significado se explica por el nexo vital. El significado sólo se conoce cuando se sale a «la caza de objetivos». Antes que toda objetivación científica, hay una concepción natural de la vida sobre sí misma⁸⁷.

3. Relativismo, concepciones del mundo y conciencia histórica

Una vez que se ha subrayado como la autoconciencia depende de la comprensión de la historia, pues el conocimiento de sí sólo es alcanzable en la consideración de la historia, una vez que se ha considerado la intrínseca historicidad del saber de sí y cómo ese saber de sí es condición de posibilidad de la comprensión histórica, una vez desarrollado el juego hermenéutico entre autoconciencia y comprensión histórica, conviene ver el peculiar relativismo que de ese juego procede.

En efecto, como el propio Dilthey señala en el discurso autobiográfico pronunciado con ocasión de su setenta aniversario, la crítica de la razón histórica por él realizada le llevó «*al problema*». «Cuando se sigue, escribe, la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión, un ideal o un sistema filosófico; por lo tanto, la relatividad de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas»⁸⁸. Parece que si el escepticismo sigue como su sombra a la metafísica, el relativismo es inevitable en la conciencia histórica pues todas las formas históricas de vida, y todas las concepciones del mundo y de la vida parecen relativas a su momento histórico.

No cabe establecer un saber absoluto. El saber se da distendido en la historia. La historia no culmina, y por ello, el proceso de entenderse a sí mismo por referencia a la historia, y de comprender la historia por referencia a la propia experiencia de la vida, tampoco culmina en plenitud. Sólo se sabe de la vida en sus manifestaciones históricas y sólo se comprenden las manifestaciones históricas como objetivaciones de la vida, pero como las manifestaciones de la vida no se totalizan, la autoconciencia absoluta es imposible. No existe una última palabra de la historia⁸⁹.

Ahora bien, Dilthey no se conforma con este relativismo sino que toda su obra se dirige a superarlo. Toda su vida trabajó en la solución de este problema⁹⁰. Esa solución estriba en abrazar el relativismo total y llevarlo a sus últimas consecuencias.

«Sólo cuando acogemos en nosotros todas las formas de vida del hombre, desde los pueblos primitivos hasta el presente, es posible resolver el problema de

encontrar en lo relativo la validez universal (...); en la conciencia histórica misma deben contenerse las reglas y las fuerzas para, con sobrada libertad frente al pasado, entregarnos a una meta unitaria de la cultura humana»⁹¹. Se trata pues de encontrar en la propia relatividad histórica un pensamiento de validez universal. Tal es la tarea que ha de asumir la filosofía. Se trata de que la conciencia histórica cure sus propias heridas.

La última palabra no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas, y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo⁹².

La conciencia histórica, la conciencia de que todo es relativo, se sale así ella misma de la relatividad. La conciencia histórica se sale de la historia. Y es que en efecto, en ella se pretende haber encontrado un punto de apoyo desde el cual contemplar la historia. Como la barca de Dioniso, la conciencia histórica de Dilthey navega en calma sobre las aguas turbulentas de la historia.

Como ha señalado Gadamer, la conciencia histórica de Dilthey pretende superar la vinculación a un punto de partida, elevarse por encima de los prejuicios del propio tiempo. Como afirma el propio Dilthey, «la historia nos hace libres al elevarnos sobre la condicionalidad del punto de vista significativo surgido en nuestro modo de vida»⁹³. Al establecer la conciencia de la finitud de toda manifestación histórica, Dilthey pretende acceder a la universalidad, a la totalidad y a la infinitud. Al establecer la inadecuación de toda manifestación histórica del espíritu, Dilthey alcanza éste en su infinitud. Aparece así de nuevo un saber absoluto por encima de toda manifestación histórica. Adquirir conciencia histórica es exonerarse de la historia.

En cuanto que desde la conciencia histórica se puede juzgar cualquier saber alcanzado en la historia, se puede tematizar la filosofía como producto histórico. Aparece así una filosofía que tiene a la filosofía como objeto, una filosofía que se convierte en teoría de las concepciones del mundo, pudiéndose alcanzar en esa teoría de las concepciones del mundo una cierta unificación entre ellas. Al menos, la unidad que presta la tipología. Clasificar es unificar.

«Es misión, dice Dilthey, de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida en oposición con el relativismo»⁹⁴.

Se puede desde la atalaya olímpica de la conciencia histórica objetivar el saber que se ha ido obteniendo a lo largo de la historia en la filosofía, el arte y la religión e introducir un orden en la anarquía de las opiniones existentes en esos campos.

Se pretende establecer la clave de la diversidad filosófica. La conciencia histórica se consume así como filosofía de la filosofía. Y si el saber histórico debía ser garantizado en la vivencia, los tres tipos de concepciones del mundo hundan sus raíces en las tres actitudes que aparecen en la vivencia. «Cada uno de ellos (de los tipos de concepción del mundo) posee una fuerza de atracción y la posibilidad de un desarrollo consecuente porque abarca intelectualmente la multívoca vida partiendo de uno de nuestros modos de actitud según las leyes contenidas en ésta»⁹⁵. La autognosis de la concepción del mundo desemboca pues, de nuevo, en el análisis

sis de la vivencia. La filosofía de la filosofía lleva a la hermenéutica de la vida. Para Dilthey pensar es, en último término, pensar la vida.

NOTAS

- ¹ Cito las obras de Dilthey por la edición *Gesammelte Schriften* de B.G. Teubner y Vanhoeck y Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 19 vols. 1973-82. Citaré mediante el número de tomo en números romanos y el de página en arábigos. En este caso GS VIII, p. 140, p. 209. Para la traducción castellana me he servido de la E. Imaz en FCE. Una crítica de Dilthey en este punto puede verse en Vicente Arregui, J., *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida* en «Anuario Filosófico» 2012 (1987), en prensa.
- ² CALABRO, G., *Dilthey e la ariabilitazione della filosofia pratica* en BIANCO, F., (ed.), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 86.
- ³ Cfr. por ejemplo, GS, VII, pp. 105-6.
- ⁴ Cfr. por ejemplo, GS, VII, pp. 86-7.
- ⁵ GS, VII, p. 278.
- ⁶ GS, p. 4.
- ⁷ GS, VII, p. 180.
- ⁸ GS, VIII, p. 204.
- ⁹ GS, VIII, p., 204.
- ¹⁰ Cfr. GS., VII, p. 187, p. 290.
- ¹¹ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y Método, Sígueme*, Salamanca 1977, p. 257.
- ¹² Cfr. GS, IV, pp. 528-9.
- ¹³ IMAZ, E., *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, México 1946, p. 61.
- ¹⁴ Cfr. GS, I, p. XVIII.
- ¹⁵ GS, XIX, p. 44.
- ¹⁶ Sobre esta distinción cfr. MAKKREEL, R.A., *W. Dilthey and the neokantians: the distinction of the «Geisteswissenschaften» and the «kulturwissenschaften»* en «the Journal of the History of Philosophy» 7 (1969), pp. 423-40.
- ¹⁷ GS, I, p. XV.
- ¹⁸ Cfr. GS, I, p. 9.
- ¹⁹ GS, I, p. 11.
- ²⁰ Cfr.. GS, I, pp. 11-2.
- ²¹ Cfr. HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982, p. 152.
- ²² GS, I, p. 6.
- ²³ GS, I, p. 14.
- ²⁴ GS, I, p. 17.
- ²⁵ Cfr. GS, I, pp. 14-8.
- ²⁶ GS; I, p. 19.
- ²⁷ Cfr. GS, I, pp. 20-1.
- ²⁸ Cfr. HABERMAS, J., *o.c.*, p. 172. Cfr. G.S.; I, pp. 3-4; VII, pp. 4-7.
- ²⁹ Cfr. G.S, I, p. 109, p. 215.
- ³⁰ Cfr. GS, I, p. 27-8.
- ³¹ Cfr. GS, V, p. 44.
- ³² Cfr. GS.. I, p. 27, pp. 113-5.
- ³³ Cfr. HABERMAS, J., *o.c.*, p. 183. Sobre la teoría del interés en Habermas cfr. INNERARITY, D., *Praxis e Intersubjetividad*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 105-61.
- ³⁴ Cfr., por ejemplo, GS, I, p. 23, p. 105.
- ³⁵ Cfr. ARON, R., *La philosophie critique de l'histoire*, J.Vrin, Paris 1964, pp. 24-5 y MARINI, G., *Dilthey e la compresione del mondo umano*, Giuffré Editores, Milano 1965, pp. 147-50.
- ³⁶ Cfr. IMAZ, E., *o.c.*, p. 62.
- ³⁷ Cfr. G.S, I, p. XIX, p. 126.
- ³⁸ Cfr. ARON, R., *o.c.*, p. 28.
- ³⁹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *G. Dilthey y la idea de la vida* en *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 184.
- ⁴⁰ Cfr. GS, I, p. 128.
- ⁴¹ GS, VII, p. 278.
- ⁴² GARCIA GOMEZ-HERAS, J. M^a, *La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una «crítica de la razón histórica»* en «Themata», 1 (1984), p. 68.
- ⁴³ Cfr. GS, VII, pp. 151-2. Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.* p. 280.
- ⁴⁴ Cfr. NICOL, E., *Historicismo y Existencialismo*, Tecnos, Madrid 1960, p. 319.
- ⁴⁵ GS, I, p. XVI.
- ⁴⁶ Cfr. PLANTINGA, Th., *Historical understanding in the thought of W. Dilthey*, University of Toronto Press, Toronto 1980, pp. 40-42.
- ⁴⁷ Cfr. *id.* pp. 2 y TUTTLE, H.N., *W. Dilthey's philosophy of historical understanding*, Brill, Leiden 1960, pp. 10-1.

- ⁴⁸ Cfr. MOYA, C., *Prólogo a LESSING, H.U. (ed.), Dilthey. Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986, p. 5.
- ⁴⁹ GS, I, p. 119.
- ⁵⁰ Cfr. GS, I, p. XVII.
- ⁵¹ Cfr. IMAZ, F., *o.c.*, p. 92.
- ⁵² GS, V, p. 148.
- ⁵³ GS, I, o. 408.
- ⁵⁴ GS, V, pp. 148-9.
- ⁵⁵ Cfr. GS, VII, p. 17.
- ⁵⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *o.c.*, pp. 187-92.
- ⁵⁷ GS, V, p. 194.
- ⁵⁸ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *o.c.*, p. 193.
- ⁵⁹ GS, V, p. 143.
- ⁶⁰ Cfr. GS, V, pp. 158-9.
- ⁶¹ Cfr. GS, V, pp. 168-9.
- ⁶² GS, V, p. 170.
- ⁶³ Cfr. GS, V, p. 172.
- ⁶⁴ Cfr. GS, V, p. 197.
- ⁶⁵ Cfr. GS, V, p. 197.
- ⁶⁶ Cfr. GS, I, p. 394.
- ⁶⁷ GS, XIX, pp. 160-1.
- ⁶⁸ GS, XIX, p. 161.
- ⁶⁹ Cfr. GS, XI, pp. 66-67.
- ⁷⁰ Cfr. BIANCO, F., *Introduzione a Dilthey*, Laterza, RomaBari, 1985, p. 76. Cfr. GS, I, p. 20, p. 138; V, pp. 198-9, p. 263, pp. 276-7; VII, p. 118.
- ⁷¹ Cfr. GS, V, p. 199.
- ⁷² GS, I, p. 254.
- ⁷³ Cfr. PLANTINGA, Th., *o.c.*, p. 42; GS, VII, p. 86, p. 208. Sobre la noción de espíritu objetivo en Dilthey, cfr. DIAZ DE CERIO, F., *Introducción a Dilthey*, Juan Flors, Barcelona 1963, pp. 233-54 y CHOZA, J., *Hábito y espíritu objetivo* en «Anuario Filosófico» 9 (1976), pp. 11-71.
- ⁷⁴ Cfr. por ejemplo. GS, VII, pp. 86-8, pp. 146-52.
- ⁷⁵ GS, V, p. 318.
- ⁷⁶ Cfr. GS, p. 271, V, p. 180.
- ⁷⁷ Cfr. GS, VII, pp. 86-7.
- ⁷⁸ Cfr. GS, VII, pp. 70-1, pp. 86-7.
- ⁷⁹ Cfr. VON WRIGHT, G.H., *Sulla verità delle 'spiegazioni comprendenti'* en BIANCO, F., *o.c.*, pp. 127-35 y GS, VII, pp. 208-10.
- ⁸⁰ Cfr. HABERMAS, J. *o.c.*, p. 155.
- ⁸¹ Cfr. MOYA, C., *o.c.*, pp. 11-2.
- ⁸² GS, VII, p. 143, pp. 218-9.
- ⁸³ Cfr. HABERMAS, J., *o.c.*, pp. 186-7.
- ⁸⁴ Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.*, p. 286.
- ⁸⁵ Cfr. GARCIA GOMEZ-HERAS, J. M^a, *o.c.*, p. 68.
- ⁸⁶ Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.*, pp. 288-9.
- ⁸⁷ Cfr. *id.*, pp. 296-7.
- ⁸⁸ GS, V, p. 9.
- ⁸⁹ Cfr. GS, I, p. 92.
- ⁹⁰ Cfr. GS, V, p. 9.
- ⁹¹ GS, VIII, pp. 204-5.
- ⁹² GS, V, p. 406.
- ⁹³ GS, V, p. 252.
- ⁹⁴ GS, V, p. 406.
- ⁹⁵ GS, V, p. 404.