

## ¿ES LA FILOSOFÍA DE DILTHEY HERMENÉUTICA?

Agustín Navarro González. IES Bezmiliana. Rincón de la Victoria. Málaga.

La pregunta que propone el título apunta al papel que juega la hermenéutica en la obra de Dilthey. En concreto, se trata de determinar o, al menos, de plantear, si en el pensamiento filosófico de Dilthey la hermenéutica cumple una función *auxiliar* o *instrumental*, es decir, si es el método o, en palabras de Dilthey, la «técnica del comprender» –y, en tal caso, habría que determinar si concurren otros métodos, cuál es la relación entre ellos, qué importancia reviste la hermenéutica, etc.–; o bien si, por el contrario, la hermenéutica –además de esa función, que indudablemente está presente– arraiga más hondamente en el proyecto filosófico de Dilthey y en su realización, de tal modo que se pudiera decir que la tarea de *fundamentar las ciencias del espíritu* o la *crítica de la razón histórica* es una investigación de la vida esencialmente hermenéutica o comprensiva.

Se trata de un asunto en parte relacionado con la recepción e interpretación de los escritos de Dilthey –hoy en día, no editados en su totalidad: el último volumen en aparecer ha sido el XXI, y están previstos unos once más–. En poco más de quince años, dicha interpretación, muy condicionada por la obra de Gadamer *Verdad y método*, ha variado sustancialmente con ocasión de la aparición de escritos inéditos, pero este cambio apenas se ha hecho sentir en la bibliografía sobre el tema en lengua castellana. En esta breve nota, más que intentar resolver una cuestión de tanto alcance, pretendo resaltar la importancia que reviste en este sentido la reciente publicación en castellano de una obra en la que se contienen sugerentes indicaciones acerca de la actual visión de la totalidad del pensamiento diltheyano<sup>1</sup>. Se trata de una edición bilingüe de dos escritos del denominado «periodo hermenéutico» (1900-1911): *El surgimiento de la hermenéutica* y la primera parte de los *Esbozos para una crítica de la razón histórica* («*Vivencia, expresión, comprender*»). La edición (prólogo, traducción, comentarios y notas) ha sido llevada a cabo por Antonio Gómez Ramos, y contiene un epílogo de Hans-Ulrich Lessing, uno de los editores de los volúmenes XX y XXI de los *Gesammelte Schriften*<sup>2</sup>.

Aparte de la importancia de ambos escritos de Dilthey, la presente edición presenta en castellano esa revisión que del conjunto de la obra de Dilthey se viene realizando desde hace algunos años, en particular desde la publicación de los volúmenes XIX y XX

<sup>1</sup> *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica. Wilhelm Dilthey*. Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans-Ulrich Lessing. Ediciones Istmo. Madrid 2000. Los textos originales se encuentran, respectivamente en el volumen V («Die Entstehung der Hermeneutik», p. 317-338) y VII («Plann der Fortsetzung zum Aufbau der Geschichlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil. Erleben, Ausdruck und Verstehen», pp. 191-251) de los *Gesammelte Schriften*. En castellano, ambos escritos aparecieron por vez primera en *Obras de W. Dilthey*, vol. VII «El mundo histórico», trad. de Eugenio Ímaz. FCE, México 1944. Parte de los *Esbozos...* se encuentran también en *Wilhelm Dilthey. Crítica de la razón histórica*, traducción de Carlos Moya Espí, Península, Barcelona 1986.

<sup>2</sup> *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*. XX Band: *Logik und System der Philosophischen Wissenschaften*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1990. XXI Band: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*. Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen 1997.

de los *Gesammelte Schriften*. En esta nueva visión se insiste cada vez más en la unidad interna del pensamiento diltheyano y en el papel central que juega la hermenéutica en el mismo<sup>3</sup>.

En lo que sigue comentaré sucintamente las sugerencias de Gómez Ramos y Lessing sobre la cuestión, y a continuación intentaré ilustrar la centralidad de la hermenéutica en la filosofía de Dilthey basándome en el primer epígrafe de «Vivencia, expresión, comprender», titulado «La vivencia y la autobiografía».

El carácter de los escritos diltheyanos parece ejemplificar el problema del círculo hermenéutico, que el propio Dilthey describió sintéticamente en *El surgimiento de la hermenéutica*: «partiendo de las partes debe comprenderse la totalidad de la obra, y sin embargo, la plena comprensión de cada parte debe presuponer ya la del todo». Las partes de la obra de Dilthey son con frecuencia muy *parciales*, es decir, dispersas y no claramente relacionadas con el todo, el tantas veces repetido proyecto de llevar a cabo una «crítica de la razón histórica», como si la comprensión de cada una de ellas requiriera con urgencia ser referida a la totalidad del proyecto.

A lo largo de su vida, Dilthey se interesó de modo nada superficial por temas muy variados (de carácter histórico, filosófico, artístico, social, psicológico, biográfico...), trazó —muchas veces con detalle— proyectos que en buena medida quedaron inacabados, interrumpidos o superpuestos a otros..., en suma, su obra global presenta a primera vista un carácter fragmentario y disperso muchas veces señalado. Pero, al mismo tiempo, el propio Dilthey se mostró insistente una y otra vez en la unidad de su proyecto: fundamentar las ciencias del espíritu, dotar de validez objetiva o universal (*Allgemeinegültigkeit*) al conocimiento de la realidad vital humana. Parece como si llegar a hacerse cargo de la totalidad de su obra requiriera la misma hondura de pensamiento que él reclamaba para la enorme tarea de comprender la vida humana desde dentro. La obra entera de Dilthey exige una investigación filológica y una interpretación de amplio alcance, porque en ella se cumple lo que él mismo caracterizó como la estructura del mundo espiritual: la interconexión, la interrelación mutua de las diversas partes entre sí, interconexión que forma el todo del mundo espiritual.

Por eso, quizá, la comprensión adecuada del pensamiento de Dilthey requiera llevar a cabo lo que él mismo propuso audazmente como cometido de la hermenéutica: «comprender a un autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo». Como escritor, se planteó como una de sus grandes tareas realizar la biografía de Schleiermacher —que dejó inacabada—; como lector —quizá mejor, como intérprete— consideró las autobiografías de S. Agustín, Rousseau y Goethe verdaderos o auténticos modelos de autocomprensión del sentido unitario de la totalidad de una vida vertida en expresión externa —escrita— y ofrecida así para su comprensión por parte de otros. Nos sería de gran utilidad una autobiografía intelectual de Dilthey. A falta de ella, y en este sentido, sugiere Gómez Ramos una vuelta a la lectura de Dilthey “después de la hermenéutica”, es decir, después del auge en cierto modo «inflacionario» (H.-U. Lessing) que ha cobrado la hermenéutica en estos últimos decenios.

<sup>3</sup> Un buen exponente de esta visión, y de la bibliografía reciente sobre la misma, se encuentra en Charles Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, New York 1995, cap. IV «Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason».

Para enfocar un poco más la cuestión planteada al comienzo, me parece oportuno mencionar al menos dos momentos claves en la recepción de la obra de Dilthey. En los años que siguieron a su muerte, no fue fácil clasificar o identificar a Dilthey en el ámbito de la filosofía o, en general, del pensamiento: reconocido como historiador, como comentarista o intérprete de poetas, filósofo dedicado a asuntos relacionados con el mundo del espíritu humano, filósofo de la cultura en sentido un poco vago, iniciador de un proyecto de envergadura filosófica —la fundamentación de las ciencias del espíritu— con la duda o sospecha de que fue sólo eso: “iniciador”.

En esta primera recepción de la obra de Dilthey —como se ve, no muy positiva en cuanto a considerarlo un filósofo de entidad— hay que hacer una salvedad. El mundo de habla hispana pudo ver en Dilthey la figura de un auténtico filósofo, gracias a Ortega y Gasset, que lo tuvo por el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX, y que consideró su concepto de «vida» como un descubrimiento excepcional. Como fruto de ese interés por Dilthey impulsado por Ortega, se pudo disponer prontamente, en los años 40, de la traducción castellana de gran parte de sus obras completas aparecidas en la versión original hasta la fecha, gracias al trabajo de Eugenio Ímaz.

Más recientemente, la obra de Gadamer *Verdad y método* (1960), en continuidad con Heidegger, supuso un verdadero cambio en el lugar de la hermenéutica en el ámbito de la filosofía, y este cambio despertó el interés por la obra de Dilthey. Para Gadamer, Dilthey fue el último representante de la hermenéutica entendida en sentido tradicional o clásico, es decir, como una técnica o método del comprender, previo a la nueva orientación iniciada por Heidegger en *Ser y tiempo*, que incluía el comprender en la «peculiaridad del ser humano» o, con otras palabras, que hace del comprender una estructura ontológica del hombre (Lessing, p. 224).

Desde esta perspectiva, podrían achacarse o al menos descubrirse en la obra de Dilthey como filósofo, dos deficiencias. En primer lugar, Dilthey ciertamente planteó como tarea de la filosofía un proyecto de gran entidad: fundamentar las ciencias del espíritu, asegurar las bases epistemológicas y lógicas para un estudio objetivo de la realidad humana —el mundo histórico, el mundo del espíritu— en su verdadera dimensión —y no en sus aspectos fenoménicos, según el modelo en auge de las ciencias naturales—; algo que en el ambiente intelectual positivista del siglo XIX era absolutamente novedoso. Pero, a pesar de sus prolongados esfuerzos, Dilthey no logró cumplir ese proyecto o, al menos, no lo hizo de forma suficiente. En segundo lugar —y aquí entra en juego la hermenéutica—, al desarrollar ese proyecto de fundamentar las ciencias del espíritu, de proporcionar una base para el conocimiento del ser humano histórico e individual, Dilthey entrevió el verdadero problema —la intuición de la *vida* del ser humano; el *comprender* como método del conocimiento de la vida frente al *explicar* como conocimiento de la naturaleza—, pero no logró determinar adecuadamente el concepto clave de *comprensión*, puesto que lo desarrolló inadecuadamente y problemáticamente como un *revivir* basado en más que discutibles supuestos psicológicos; y sólo en sus últimos años, para evitar el psicologismo dio a su investigación del *comprender* un giro nuevo, una orientación hermenéutica, es decir, hacia una descripción de la *comprensión* no basada en la introspección ni en procesos de razonamiento por analogía que se apoyan en la introspección y en la suposición de

estructuras y experiencias psíquicas semejantes, sino basada en las *expresiones* o manifestaciones de la vida fijadas por escrito, a partir de las cuales el *comprender* buscaría el *significado vital* presente en ellas. Pero este *giro hermenéutico*—dado por Dilthey en torno al cambio de siglo según la interpretación bastante usual, después de las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894)—no habría pasado de ser ocasional en el sentido ya indicado de evitar el psicologismo, y no habría dado otro fruto que una teoría *limitada* del comprender.

Desde luego, a favor de esta última interpretación juega el hecho de que, al menos de forma explícita, Dilthey no atribuyó a la hermenéutica ningún papel decisivo en la fundamentación de las ciencias del espíritu, sino que la consideró ciertamente de modo limitado como una «técnica del comprender», una «interpretación de lo transmitido por escrito» (Lessing, p. 225). Y, por otra parte, al parecer, Dilthey pensó hasta el final de su vida que la buscada fundamentación debía basarse en la psicología.

Con todo, frente a esta interpretación, en los últimos años ha venido cobrando cuerpo la idea de que la contribución de Dilthey a la hermenéutica es menos ocasional y más profunda. Desde luego, la elaboración de una teoría del *comprender* como método o técnica de conocimiento, que Dilthey realiza en la segunda sección del mencionado «Vivencia, expresión, comprender» es importante; basta para ello el simple enunciado del título general («La comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales») como de los apartados que la componen («Las manifestaciones vitales», «Las formas elementales del comprender», «El espíritu objetivo y el comprender elemental», «Las formas superiores del comprender», «Transponer, reproducir, revivir», y por último, «La interpretación»). También es relevante el hecho de que *El surgimiento de la hermenéutica* haga de Dilthey su primer historiador de importancia y que esta obra haya sido durante mucho tiempo la «fuente canónica» al respecto (Lessing, p. 228). En esta obra, dicho sea de paso, inserta Dilthey numerosos comentarios e intuiciones de gran valor para la hermenéutica (su objetivo de comprender al autor mejor que él mismo se comprendió, el papel decisivo que en nuestra vida juega la vida de los otros, la necesidad de la hermenéutica cuando aparece una *distancia* entre el texto y el intérprete, la idea de que la obra del gran escritor, historiador, hombre religioso, etc., es *expresivamente auténtica*, la descripción del círculo hermenéutico, etc.), aunque también es cierto que *expressis verbis* Dilthey reduce su función a la «comprensión de las manifestaciones vitales fijadas por escrito».

Pero lo más decisivo para la contribución de Dilthey a la hermenéutica reside en un carácter o espíritu que anima la totalidad de su obra. Dilthey se planteó lograr un conocimiento de la vida, una filosofía de la vida, y esa filosofía es *hermenéutica* en un sentido esencial, y no sólo metodológicamente. Con palabras de Lessing, su contribución consiste en «el desarrollo de una filosofía 'hermenéutica' de la vida como fundamento de la justificación que perseguía para las ciencias del espíritu. Esta filosofía puede caracterizarse como hermenéutica en tanto que en ella (dicho brevemente) la 'vida' (en cuando fundamento y objeto de las ciencias del espíritu) debe ser comprendida desde sí misma; con otras palabras: en tanto, pues, que los principios conocidos de la interpretación de textos, como por ejemplo, el llamado 'círculo hermenéutico', se transfieren al análisis filosófico de las estructuras fundamentales de la vida» (p. 225).

En este párrafo se sintetizan escueta pero claramente ideas decisivas para la cuestión que hemos planteado al comienzo: se sugiere la diferencia entre el conocimiento de la naturaleza y el de la vida (ésta «debe ser comprendida desde sí misma»); se apunta también cómo es posible el conocimiento de la vida (con palabras de Dilthey: la fundamentación del conocimiento histórico). Y la clave de la fundamentación está en la vinculación esencial entre el concepto diltheyano de *vida* y el concepto hermenéutico de *comprensión*. Se contiene aquí una idea decisiva: la *vida* tal como Dilthey la concibe *no sólo es el objeto* de las ciencias del espíritu —cosa repetida innumerables veces en los escritos— sino que es además el *fundamento* de dichas ciencias. Veámoslo con un poco de detenimiento.

Dilthey pretende que las ciencias del espíritu —que tienen por objeto la vida— sean efectivamente ciencias, conocimientos de validez general u objetiva. Pues bien, ese objetivo que Dilthey persiguió afanosamente durante toda su vida, tiene su fundamento precisamente en el concepto de *vida* que Dilthey elaboró. La índole del objeto cuyo conocimiento se busca es al mismo tiempo el fundamento de la objetividad de su conocimiento. *Lo que la vida es*, según la concepción de Dilthey, hace posible que se la pueda conocer de modo objetivo. Esta idea se concreta como sigue: entre las estructuras o categorías reales de la vida se encuentra la de *conocimiento de sí misma*, o, con otras palabras, la *vida se vive* esencialmente como *comprensión*. A su vez, el análisis de la *comprensión* inherente a la vida remite a la categoría de *significado*, y el análisis de la relación entre *comprensión* y *significado* lleva a la *expresión*. Y en consecuencia, la *expresión* o *manifestación* de la vida abre paso a que esa vida sea conocida por otro con un conocimiento que es auténtica *comprensión*, es decir, conocimiento de la vida *desde dentro*, a diferencia del conocimiento de la naturaleza, que siempre se realiza desde fuera.

En síntesis: la vida, tal como se vive realmente, lleva en sí misma la comprensión, la comprensión es captación o conciencia de significado, y esta captación de significado se realiza de manera mediata: a través de expresiones exteriores que la vida misma —que comprende— genera. Entre la *vivencia* y la *comprensión* se interpone como un medio necesario la *expresión*, manifestación vital de la vivencia dotada de una «conexión de significado» que nos que descubre la comprensión; por eso, la «vivencia-expresión-comprensión» se convierte en la estructura según la cual se vive la vida y se realiza la interpretación que le es inherente, siendo, en cierto modo, secundario el que la comprensión sea realizada por uno mismo o por otro. Así se entiende la célebre descripción que Dilthey hace de la hermenéutica como un «reencontrarse del yo en el tú».

Para caracterizar la comprensión de la vivencia ajena a través de las expresiones exteriores de ésta, Dilthey utiliza con frecuencia la palabra *revivir*. Es un lugar común en los estudios sobre la comprensión que este *revivir* descansa sobre supuestos psicológicos difícilmente sostenibles: sería como reproducir o volver a vivir la misma vivencia interior del autor al producir la expresión. Sin embargo, el modo como Dilthey desarrolla la idea de *comprender* o *revivir* en los escritos de su última época —generalmente calificados de *hermenéuticos*— parece alejar esa concepción poco firme de índole psicológica: el comprender no consiste en volver a vivir la vivencia efectiva originaria de la que brotó la expresión sino en captar el *significado vital* contenido en la expresión, significado que es autónomo con respecto a la vivencia del autor. Esta autonomía es tal, afirma Dilthey,

que aun transmitiendo una «conexión vital de significado» puede no decirnos nada (o incluso, no nos dice nada) acerca de la vivencia efectiva del autor. Entendido así, el concepto de *comprensión* tiene un sentido y una fundamentación no psicológica sino hermenéutica.

Al parecer, según sugiere Lessing (p. 240), este concepto hermenéutico de la comprensión, que Dilthey expone explícitamente en las obras del último periodo de su vida –las mencionadas *El surgimiento de la hermenéutica* y los *Esbozos para una crítica de la razón histórica*–, fue concebido bastantes años antes. En concreto, aparecen esbozadas en unos manuscritos destinados a formar parte del que sería el libro V de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, redactados hacia 1892/93 –publicados en el vol. XIX, de los *Gesammelte Schriften*–, es decir antes de las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894), y por tanto también antes del presunto *giro hermenéutico*, estimado generalmente en torno al año 1900.

Finalmente, para ilustrar con textos del propio Dilthey esta idea de que el carácter hermenéutico es esencial a toda su filosofía de la vida en virtud de la conexión esencial entre *vida* y *comprensión*, y no una mera ‘herramienta’ propia del último periodo (1910-1911), voy a examinar el modo como se expone dicha conexión en la primera sección del escrito «Vivencia, expresión, comprender», que lleva por título «La vivencia y la autobiografía» (pp. 109 ss.).

Dilthey sitúa la descripción que va a realizar de la *vivencia* en el marco del proyecto filosófico de toda su vida: la tarea de una crítica de la razón histórica. Con esto podemos ver que la vinculación vivencia-expresión-comprensión –de momento, sólo como auto-comprensión– es fundamental para hacer posible un conocimiento objetivo del mundo espiritual. Como se decía más arriba, la vida como nos es dada –es decir, la vivencia– es no sólo el objeto, sino también el fundamento del conocimiento objetivo de la misma.

¿Cómo vivimos nuestra propia vida?, ¿cómo se nos da? El punto de arranque es inmediato: vivimos la vida como inmersa en el tiempo, la temporalidad es «la primera determinación categorial de la vida», como aparece con evidencia en la expresión «curso de la vida». Pero inmediatamente se advierte que en dicha dimensión de «curso temporal» la vida se nos escapa, es incomprensible, no la vivimos: «el tiempo es experimentado como el enigmático avance del presente, en el cual lo actual va deviniendo continuamente pasado, y lo futuro presente» (p. 115). Como flujo que fluye sin cesar, la vida es incomprensible, el pensamiento no encuentra ahí más que «antinomias». Pero, al menos, en esta primera determinación, desde el presente se advierte una neta diferenciación de las partes del tiempo: el *presente* es «cumplimiento en realidad», en lo *pasado* se distinguen partes más o menos alejadas y significativas de diversas formas, lo *futuro* abre la categoría de «posibilidad». La identidad del tiempo propia de las ciencias de la naturaleza no tiene sentido alguno desde la perspectiva de la vida.

Como temporalidad –en la que inevitablemente está dada– la vida es «impenetrable para el conocer»: «esta hechura del tiempo real tiene como consecuencia que el curso del tiempo no es vivible en sentido estricto» (p. 119). Está en el tiempo, pero no la vivimos como tiempo, sino, más bien, saliéndonos de él. La vida como la vivimos está al margen del fluir real del tiempo, se destaca de él en la forma de una «unidad en la presencia»,

como un mantenimiento consistente del pasado: lo que en el curso temporal de la vida es simplemente pasado, en la experiencia real de la propia vida se hace presente. Esta «presencia» de lo pasado—que obviamente nada tiene que ver con la actualidad del instante: Dilthey distingue entre *Gegenwart* y *Präsenz*— contiene partes diversas del curso vital en una doble conexión: por una parte, están interrelacionadas entre sí en una unidad de significado, y, por otra, se nos dan como referidas a un sí mismo. Esa unidad de partes diversas del curso vital vinculadas entre sí en unidad de significado y referidas a un sí mismo es lo que Dilthey denomina *vivencia*. La vivencia se constituye, así, como la unidad de la vida tal como la vivimos, trasciende el curso temporal, se configura como unidad en la forma de conexión de significado, y el supuesto de todo ello es la unidad de la conciencia: «En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota del curso de la vida. Captamos esa conexión en virtud de la unidad de la conciencia. Ésta es la condición bajo la que se halla toda captación» (p. 121).

La vida, por tanto, no se disuelve en la desaparición incesante del pasar temporal: vivir es retener lo pasado en el momento actual, a base de transformarlo en una «presencia de significado». A la vez que viaja sobre el instante fugaz que se desvanece incesantemente, la vida se vive como una *salida* del flujo del tiempo natural—al que por otra parte está sometida— y una *entrada*—«acceso interior» dice Dilthey, *Innewerden*— en ella misma: fuera de la naturaleza y dentro del espíritu. El retenimiento del pasado en *presencia*—recuerdo— y el acceso a la interconexión de las partes—conciencia de significado— forman la vivencia, «célula originaria del mundo histórico» (*GS* VII, 161; Gómez Ramos, p. 26).

Este doble aspecto de la vivencia: salida del *fuera* temporal-natural y entrada en el *dentro* espiritual, por un lado; y, por otro, acceso interior en forma de captación de significado, se dan doblemente en las dos palabras que Dilthey utiliza para describir estos momentos constitutivos de la vivencia—*er-innerte*, recordado, *inne-werden*, hacerse interior: captar significado—: los dos términos designan una forma de conocimiento y ambos incluyen la referencia a un interior. Vivimos la vida que hemos efectuado y que queda tras nosotros como «curso vital», recuperándola en la forma de totalidades de partes que se articulan por una unidad de significado. Por eso escribe Dilthey que «la vivencia encierra en sí rendimientos elementales del pensamiento» (p. 123), y un poco más adelante, «nos comportamos frente a la vida, lo mismo frente a la propia que frente a la extraña, comprendiendo. Y ese comportamiento se lleva a cabo en categorías propias, extrañas al conocimiento natural en cuanto tal» (p. 127).

Dilthey cierra esta fenomenología de la vivencia con una amplia referencia a la autobiografía, tanto en casos concretos (San Agustín, Rousseau, Goethe), como en su sentido general. La razón es clara: en ella, la estructura de la vivencia se nos presenta con una nitidez especial. La vivencia se encuadra dentro de la categoría formal de la unidad del todo con las partes, o unidad de las partes entre sí. La amplitud de las diversas vivencias es muy variada: puede abarcar tanto un breve curso temporal como un largo periodo de tiempo; o, incluso, estar formada por lapsos de tiempo separados entre sí; en todos los casos se trata de la misma estructura: diversidad de partes con unidad de significado que la conciencia encuentra en sus exteriorizaciones. Por eso, cuando se trata de poner ante sí la totalidad de una vida intentando comprenderla, buscando el significado que da

unidad a toda la vida vivida, en ese caso el carácter comprensivo de la vivencia se hace patente de manera ejemplar: «la autobiografía es la forma suprema y más instructiva en que nos sale al encuentro la comprensión de la vida» (p. 137), y puesto que no se trata «de una simple copia del curso de la vida de tantos años» sino de la comprensión del significado unitario que el sujeto descubre en el curso de su vida, comprensión que además se exterioriza en expresión escrita, en ella dice rotundamente Dilthey «nos acercamos a las raíces de todo captar histórico» (p. 139).

\*\*\*

Agustín Navarro González  
I.E.S. Bezmiliana  
Urb. Gran Sol s/n  
Rincón de la Victoria  
29730 Málaga