

SUSANA TRIAS

## GADAMER Y DILTHEY: ¿DOS CONCEPCIONES DE LA COMPRESION?

"Hermenéutica" es una de esas palabras que parecen tener la peligrosa cualidad de adquirir muy distintos significados a lo largo de su historia. Manejada como un "vago y mágico talismán"<sup>(1)</sup>, en la medida en que se aplica indiscriminadamente, corre el riesgo de convertirse en uno de esos signos cuyo significado es tan variable que parecen no tener significado alguno. Estas páginas pretenden contribuir al análisis de uno de los temas más generalmente involucrados en las discusiones actuales en torno a la hermenéutica, a saber, la distinción entre una vieja y una nueva hermenéutica.

La crítica gadameriana a Dilthey<sup>(2)</sup> estructura esa nueva "querrela entre antiguos y modernos"<sup>(3)</sup> entre la hermenéutica "filosófica" y la "metodológica", en la que la primera se concibe a sí misma como una superación de la segunda. La enorme influencia de *Verdad y Método* ha tenido, en lo que a Dilthey se refiere, una doble consecuencia. Si por un lado ha motivado a la relectura de un autor cuyo nombre parecía indisolublemente ligado a la discusión de fines de siglo entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, por el otro, este "diálogo" Gadamer/Dilthey se ha ido convirtiendo de manera creciente en un monólogo. Para poner un ejemplo obvio, cuando se intenta una clasificación de autores o de problemas en el contexto de la hermenéutica, y se divide a ésta en metodológica, filosófica y crítica, Dilthey tiene un lugar que no es en general cuestionado como uno de los paradigmas de la hermenéutica metodológica<sup>(4)</sup>. Esto no tendría nada de particular, si dicha ubicación surgiera de los textos de Dilthey, pero es ya un lugar común en la literatura especializada que la "prueba" para esa ubicación esté constituida por los textos de Gadamer en *Verdad y Método*. Aceptar sin más las opiniones de Gadamer sobre Dilthey sin intentar al menos una confrontación de esas opiniones con los textos vale tanto como, salvando las distancias, "leer" a Platón recurriendo exclusivamente a la *Metafísica* de Aristóteles.

Nuestro esfuerzo estará dirigido a mostrar que, contrariamente a lo sos-

1. E.D. Hirsch: *The Aims of Interpretation* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1976) p. 19.

2. La crítica se encuentra en toda la obra de Gadamer pero está estructurada en *Verdad y Método* (1960). Las referencias corresponden a la ed. en castellano (Salamanca: Ed. Sígueme, 1975) y se indican en el texto con la sigla VM y número de página.

3. La expresión corresponde a M. Ermarth "The Transformation of Hermeneutics" *Monist* 64 (1981): 175-94.

4. Un buen ejemplo es el texto de J. Bleicher: *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985).

tenido por Gadamer, en la obra de Dilthey hay elementos que permiten sostener el carácter universal de su hermenéutica. Para ello centraremos nuestra atención en uno de los puntos focales de la crítica gadameriana, aquel en que sitúa la hermenéutica de Dilthey como dominada por la búsqueda del método para las ciencias del espíritu. Nuestra tarea será doble: en primer lugar, discutiremos si esa búsqueda lo convierte o no en un continuador del paradigma cartesiano —consecuencia que Gadamer asume— y, en segundo, intentaremos contestar a esta pregunta: ¿es la hermenéutica de Dilthey meramente metodológica?

## I

Como se sabe, una de las bases de la argumentación de Gadamer en VM es su alegato contra el cartesianismo. Puede afirmarse que esa argumentación ha contribuido en forma convincente y como casi ninguna otra, a poner en escena ese Edipo filosófico, esa "muerte del padre" de la filosofía moderna. El tema no es específico ni de Gadamer ni de la tradición hermenéutica. Por el contrario, es un tema que comparten desde distintos ángulos y con distintos argumentos, tradiciones filosóficas muy alejadas entre sí y hasta antagónicas (marxismo, existencialismo, pragmatismo, filosofía analítica); enumeración ésta que deja de lado (injustamente) los aportes que han realizado los filósofos de la ciencia postempiricista (Kuhn, por ej.). Como un ejemplo de esta "muerte del padre", leamos la enfática protesta de Miss Anscombe, quien, desde la filosofía analítica, se rebela contra la concepción del conocimiento como contemplación:

Ciertamente en la filosofía moderna tenemos una concepción del conocimiento incorregiblemente contemplativa. Conocimiento debe ser algo que es juzgado como tal por estar en correspondencia con los hechos. Los hechos, la realidad, son primarios, y dictan qué es lo que debe ser dicho, si ése es un conocimiento. Y ésta es la explicación de la completa oscuridad en que nos encontramos.<sup>(5)</sup>

En lo que sigue intentaremos mostrar que Dilthey, en su laboriosa y a veces confusa búsqueda de una estructuración del mundo histórico, aporta algunos elementos decisivos para quebrar en algo la oscuridad a que hace referencia Miss Anscombe. Para ello recurriremos al análisis de la categoría de "fuerza" (Kraft) y algunas de sus implicaciones.

En su propuesta de delimitación del mundo histórico y de justificación de conocimiento, Dilthey circunscribe algunos conceptos a los que llama

5. G.E.M. Anscombe: *Intention*, p. 57. Citado por R. Bernstein: *Praxis y Acción* (Madrid: Alianza, 1979) p. 21.

"categorías de la vida". Le dedica al tema dos textos específicos, uno en 1892/93 y otro en 1910<sup>(6)</sup> y hay en la obra innumerables referencias a estas categorías. Dichos textos, que quedaron sin publicar a la muerte del autor no sólo son fragmentarios sino también confusos y las dificultades de su interpretación han sido señaladas por sus mejores críticos.

Sin embargo, más allá de su estado fragmentario y de su confusión, las "categorías de la vida", en particular la categoría de "fuerza" (Kraft), operan como ideas seminales del pensamiento del autor. Es a través del análisis de estos conceptos que encontraremos los primeros indicios del carácter no meramente metodológico de su hermenéutica, tanto como su enfrentamiento al paradigma cartesiano.

La expresión "categorías de la vida" es problemática en sus dos términos. En el caso de Dilthey lo es más por el último de ellos. La primera pregunta que debemos hacer es ¿qué entiende Dilthey por "vida"? La interpretación que proponemos es que "vida" no es para Dilthey sinónimo de vida orgánica, ni tampoco de absoluto, realidad o universo. Vida para Dilthey es vida humana. Sin embargo, las profusas definiciones de Dilthey al respecto nos muestran que esa circunscripción del concepto de vida no es menos problemática. Por ejemplo: "La vida en sí misma (das Leben selber) es la relación del yo y el mundo" (GS 18:137); "Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior" (OD VII:253). Cualquiera de ellas utiliza conceptos no menos problemáticos: yo, mundo, mundo exterior, interacción, personas, y esto nos muestra que habrá que acceder al contenido de ese concepto por otro camino, el del uso que Dilthey hace de él, aunque, justicia es decirlo, este uso no sea siempre consistente.

Ante el creciente vitalismo, Dilthey se preocupa, en los escritos de la primera década de este siglo, por enfatizar que su uso del término "vida" estaba restringido sólo al mundo humano (Menschenwelt), este uso, dice, es "determinado e inequívoco": el término no es aplicable a los demás seres orgánicos (GS 6:134, 7:121). Pero esta restricción no debe entenderse como un "corte ontológico" o un "dualismo ontológico" del que Dilthey siempre intentó, no siempre exitosamente, deslindarse. Inclusive se resiste a aceptar la distinción

6. El primero está publicado en el vol. 18 de las *Gesammelte Schriften* (18 Vols). (Stuttgart: B.G. Teubner, and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-77). Los textos correspondientes a esta edición aparecen referenciados con la sigla GS seguida de número de volumen y número de página. La versión castellana corresponde a Hans-Ulrich Lessing (ed), *Crítica de la Razón Histórica*, Barcelona: Península, pp. 179-237 (citado como RH seguido de número de página. El segundo corresponde al Vol. 7 de las GS. La versión castellana es de E. Imaz, *Obras* (10 Vols.) (México: Fondo de Cultura Económica), Vol. VII, pp. 215-318. Los textos correspondientes a esta edición son citados como OD, indicando número de volumen y número de página.

propuesta por el conde Yorck entre lo "óntico o "natural" y lo "histórico", aunque acuerde en que la historicidad y la temporalidad son categorías fundamentales de la vida<sup>(7)</sup>. La vida es para Dilthey una realidad empírica, y es esa realidad lo que constituye el objeto de las ciencias humanas. Pero, en expresiones que recuerdan la reflexión agustiniana sobre el tiempo, Dilthey afirma que la vida, que es lo más cercano y familiar es también lo más imponderable. Toda pregunta, todo conocimiento, toda conceptualización nace de la más inescrutable de las realidades: "El pensamiento no puede ir más allá de la vida porque es expresión de la vida"<sup>(8)</sup> juicio que interpretamos no como la afirmación de un absoluto sino más bien como el señalamiento de una tensión entre esa realidad y su posible —difícil— conceptualización, también como una negación de que exista un sentido trascendente de la vida: no hay en ella nada que apunte a un sentido fuera de ella misma (GS 8:34) y que pueda servir de punto de Arquímedes para su comprensión.

También el término "categorías" es problemático. En uno de sus últimos textos Dilthey enfatiza que las categorías son "modos de concepción" que están contenidos en nuestras predicaciones. Cada categoría es una "relación sistemática" que designa "su propio mundo de predicación" (GS 7:192). Las categorías no son para Dilthey formas a priori de la razón. Dilthey divide las categorías en formales y reales. Las primeras, entre las que cita identidad, diferencia, gradación, relación y distinción, establecen las condiciones formales de todo conocimiento. Lo que él llama "categorías de la vida" son las categorías "reales". Las enumeraciones que hace de estas "categorías de la vida" avalan la interpretación de la vida como vida humana: además de la historicidad y de la temporalidad, señala la posibilidad (Möglichkeit), la fuerza (Kraft), la estructura (Struktur), el valor (Wert), el propósito (Zweck), el significado (Sinn, Bedeutung), la configuración (Gestaltung) y una forma peculiar de causalidad aplicable al mundo humano (Kausalität). Dilthey subraya la plasticidad y mutua relación de estas categorías, las dificultades para su jerarquización y, sobre todo, que ellas no constituyen un "a priori" ser aplicado a la vida desde fuera sino que están implícitas en la vida misma (GS 7:232, 302).

En este punto corresponde relacionar los dos términos de la expresión "categorías de la vida". La vida no es para Dilthey una conciencia pura pero

7. *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*. Ed. por S. von der Schulenburg (Halle: Max Niemeyer, 1923) p. 91. En adelante referenciado como BDY.

8. Inédito. Citado por M. Ermarth: *Dilthey: The Critique of Historical Reason* (London-Chicago: The University of Chicago Press, 1978) p. 109.

toda experiencia "tiene una tendencia a volverse consciente"<sup>9</sup>). La vida es por lo tanto una posesión de sí (Sein, das sich besitzt) (GS 18:166). La vida no es conciencia pero incluye la conciencia como uno de sus elementos constitutivos y esto vale tanto para lo individual como para lo social. Esto puede aclararse mediante el análisis de otra expresión profusamente usada por Dilthey: el "punto de vista de la vida". El "punto de vista de la vida" es diferente para Dilthey a los de la ciencia natural, la metafísica y la religión. La expresión tiene una apariencia vacía, precisamente por ser tan abarcadora, sin embargo tiene un contenido concreto. El "punto de vista de la vida" permite a las cosas aparecer tal como ellas son para nosotros (für uns). El "punto de vista de la vida" es entonces la "actitud natural". El "punto de vista de la vida" reclama la descripción de la experiencia antes de toda formulación de modelos, hipótesis o esquemas. Esta actitud natural ha dejado de ser natural para nosotros. Y lo natural debe ser recuperado si pretendemos que las ciencias humanas no estén vaciadas de significado. La pretensión de Dilthey no es que las ciencias humanas sólo operen en el nivel de esta actitud natural sino que la actitud natural debe ser incorporada a las ciencias humanas. Por lo tanto, no se trata de sustituir el punto de vista de la ciencia por el "punto de vista de la vida", de lo que se trata es de lograr una concepción no reduccionista de la razón.

Aunque Dilthey proclama la importancia de la categoría de "fuerza", no le dedica un tratamiento sistemático. Esa distancia entre lo proyectado y lo realizado es un carácter típico de su obra y que ha sido señalado unánimemente por los críticos. Pero sistematizado o no el concepto de *fuerza* está presente explícitamente tanto en la *Ética* como en la teoría del conocimiento y tácitamente en su hermenéutica.

En 1890 Dilthey publica un importante ensayo sobre nuestra creencia en el mundo externo<sup>10</sup>. En él elabora la tesis de que la distinción entre el yo y el mundo externo, entre un interior y un exterior en nuestras percepciones surge de la vida misma. En realidad, ya en 1883 había señalado que el mundo exterior no se nos daba como representación sino como vida (OD I:31). Pero es en el ensayo citado en el que va a desarrollar el tema básico de la *resistencia*:

...en la impulsión y en la resistencia, los dos aspectos que cooperan en todo proceso táctil se hace la primera experiencia de la diferencia entre un yo y un otro. Tenemos aquí el primer germen de yo y mundo, así como su distinción. Pero esto en la experiencia viva de la voluntad (OD VI:145).

9. Inédito. Citado por Emarth, p. 109.

10. "Accra del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior". OD Vol. VI, pp. 131 a la 175.

Aproximadamente de la misma época es el texto "Vida y conocimiento" en el que sostiene que la resistencia es lo que posibilita la unidad de vida y la delimitación del objeto. Y que, bien mirado, todo objeto es originariamente también una unidad de vida:

Tengo ante mí un árbol...Sería para nosotros una simple imagen, una sombra un decorado, si no hubiésemos experimentado innumerables veces su resistencia (RH: 193)

En este sentido sujeto y objeto son correlativos. Pero, además, son semejantes. Las cosas del mundo son comprendidas a partir de un punto de interés —en la Estética lo denomina punto de impresión— y lo mismo sucede con la comprensión de las demás personas:

Dicha semejanza descansa, en último término, en que la concepción de ambos (sujeto y objeto) tiene lugar en la esfera de la voluntad...lo que se produce no es una simple transposición de yo a lo Otro. Nuestra aprehensión del objeto, como la de una calle extraña, es más bien en su origen una especie de comprensión de vida ajena (RH: 195).

Esa semejanza es lo que explica que las categorías que empleamos para hablar del mundo externo (por ejemplo la categoría de sustancia o la de causa) no sean sino derivaciones de categorías de la vida. La sustancia, una petrificación de la experiencia de "mismidad", la de causa, una transferencia a los objetos de la experiencia de interacción:

La categoría de retroactividad (interacción) no es, pues, en absoluto el resultado de la síntesis de hacer y padecer, sino que, en el seno de la conexión misma de la vida es...más primitiva que ellas ("Vida", 204).

Para Dilthey lo real (das Wirkliche) es lo efectivo (das Wirkende). La identificación de lo real con lo que es efectivo es la clave para solucionar el eterno problema de nuestra creencia en el mundo externo. El origen de esta creencia radica en la experiencia de resistencia. El conocimiento, de acuerdo a esta concepción, no tiene como punto de partida las sensaciones ni las percepciones sino las acciones<sup>11</sup>. Dilthey reacciona contra un sujeto cognoscente que sólo es un sujeto cognoscente. Afirmar que el mundo externo se nos da como vida y no como mera representación, quiere decir que se nos da en la interacción de dos contenidos de "fuerza": como impulso y capacidad para actuar por un lado y, por otro, como presión que nos somete y ante la

11. Esta concepción es similar a la sustentada por J. Piaget en *Psicología y Epistemología*, Barcelona: Ariel, 1975, p. 133.

que respondemos. Según Dilthey, al asumir una posición puramente teórica es que hemos roto las bases para nuestra creencia en el mundo externo. La convicción de esa realidad parte básicamente de la experiencia de nuestra voluntad. Este tema de la resistencia (fuerza que se nos opone y a la que oponemos nuestra propia fuerza) es válido obviamente no sólo para las "cosas" del mundo: la experiencia de nuestro fracaso y de nuestro éxito hace que nos conformemos como un "yo" o un "nosotros" opuestos a un "esto" pero también opuestos a un "vosotros". Los argumentos de Dilthey, están basados en la praxis de la voluntad, en la acción y la reacción. La realidad es una efectuación en nuestra conciencia y esta efectuación aparece, desde el "punto de vista de la vida" como el mutuo proceso de acción y restricción de nuestros esfuerzos de voluntad: "Realidad y resistencia son idénticas"<sup>(12)</sup>.

Respecto del "vosotros", Dilthey parte de una afirmación con resonancia sartrianas: el sujeto junto a mí es el otro, lo externo, lo otro, y además es todo eso porque es una voluntad que se me opone y que en principio no comprendo. En este sentido el otro aparece como una caja negra. Pero, tal como plantea en su *Sistema de la Ética*<sup>(13)</sup>, históricamente se produce una superación de esa condición primaria:

...el hombre experimenta cada vez más homogeneidad de todas las otras naturalezas humanas consigo mismo, la comprensión de éstas, aparece la solidaridad de intereses, en el otro pulsán los mismos sentimientos y la convivencia me permite participar en ellos...(SE: 104).

Se plantea aquí el problema de la naturaleza humana. Es importante señalar que la cita sugiere: en primer lugar, que hablar de una naturaleza humana no tiene por qué ser equivalente a postular una idea platónica; en segundo, que la naturaleza humana es para Dilthey, histórica. En la cita, "naturaleza humana" está empleado en sustitución de los demás hombres, pero también se está postulando una homogeneidad (naturaleza) y que es esa homogeneidad lo que permite la comprensión y la solidaridad de intereses. El otro es aceptado como sujeto precisamente por esa homogeneidad. Que el otro sea un sujeto quiere decir que tiene una voluntad (como la mía), que tiende a dominar los objetos del mundo externo (como yo), pero además significa que en él (como en mí) hay lo que Dilthey llama un "punto de impresión". R. Makkreel ha señalado que esta categoría de la estética de Dilthey es aplicable a su concepción de la historia<sup>(14)</sup>. Pensamos que este

12. Inédito. Citado por Ermarth, p. 156.

13. *Sistema de la Ética*. Buenos Aires: Nova, 1973. Citado en adelante como SE.

14. R. Makkreel, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1974, p.

concepto puede también ser extrapolado al plano de la configuración de la persona. Aquí el punto de impresión estético aparece como "motivo propio":

Cuidarse a sí mismo (como motivo propio), deja valer al otro (como motivo propio); solidaridad entre él y yo, sobre la base de un parentesco interior: éstas son cuestiones de hecho que no estamos en condiciones de derivar mayormente... (SE: 104).

El "motivo propio" de cada uno no está afinado en la razón, es más bien una fuerza que nos configura que tiene que ver con nuestra acción y nuestros fines. Pienso que a través de este concepto puede la categoría de fuerza recuperar para sí la de significado, en tanto el "motivo propio" es también el contexto en el que interpretamos nuestra propia vida.

Como vemos, el "malestar en la civilización" no tiene para Dilthey carácter necesario. El mundo social, histórico, es *expresión* de vida. El *espíritu objetivo* en Dilthey (que incluye el espíritu absoluto hegeliano) es objetivamente en tanto que *expresión* de la propia vida.

La noción de fuerza como transición a la acción alcanza carácter ético como afirmación de la vida. Cuando critica a la ética de Schopenhauer lo hace justamente por ignorar el carácter ético de esa afirmación:

El nervio del actuar, razones positivas que llenarían nuestra existencia, han desaparecido (SE: 102).

La afirmación de la vida como fuerza no tiene por qué ser relacionada para Dilthey con la afirmación del egoísmo o del irracionalismo.

Aunque la base de su crítica a Schopenhauer es el criterio de éste según el cual el criterio de una acción de valor moral es la ausencia de toda motivación egoísta, la afirmación de sí mismo no está reñida sino que soporta el sentimiento del amor, y la misma comprensión de los demás. También aquí la noción de fuerza recupera al significado. La comunidad de los humanos, la comprensión entre los hombres requieren una transparencia en las palabras, los gestos, las acciones. Sólo en base a la veracidad de las acciones, gestos o palabras es posible un mundo social. Veracidad y coparticipación sustentan el mundo social (SE: 107). Este es un punto crítico de su pensamiento: ¿puede la comprensión basarse en una transparencia que es, por decir lo menos, dudosa? Cabe la explicación de que Dilthey esté postulando el criterio de veracidad no como una realidad del mundo histórico sino en tanto "como si hubiese" transparencia en los gestos, las acciones o las palabras. Si hubiese tal transparencia en el mundo histórico ¿qué sentido tendría intentar buscar el fundamento de justificación de su conocimiento? Pero al mismo tiempo, si no la hubiese, ¿cómo podría existir el lenguaje?

¿No seríamos en tal caso como las mónadas de Leibniz?. En todo caso, como dice Habermas,

Con la estructura del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación. Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones<sup>(15)</sup>.

Los problemas aludidos nos llevan a plantear algunas implicaciones de esta "fuerza" diltheyana. Uno de los autores que más ampliamente trata el tema de las "categorías de la vida" es Bollnow<sup>(16)</sup>. Bollnow enfatiza con razón que ella no debe entenderse solamente en lo que tiene que ver con la relación de "lo otro" o "el otro". Comprender la vida como fuerza o desde el punto de vista de la "categoría de fuerza" es comprenderla en relación al futuro: en la fantasía, en la duda, en el miedo, tenemos relaciones con el futuro en las que es operativa la "categoría de fuerza". En lo que no tiene razón Bollnow es al señalar que la fuerza no debe ser entendida como "efecto", o, en otros términos, que la categoría de fuerza se presenta sólo cuando nos encaramos al futuro. Bollnow se pregunta si es posible que la fuerza opere ese acercamiento que Dilthey propone entre la memoria del pasado (significado) y lo que tiene que ver con el futuro (propósito). Su respuesta es que ello sólo es posible si agregamos a la fuerza algo que no existía en ella de antemano. En otros términos, que Dilthey estaría jugando con dos contenidos de "fuerza", uno que resulta de contemplar la vida como un flujo sin estructura y otro que corresponde a lo que Dilthey llama "cohesión", "decisión", "esfuerzo". En este segundo sentido, dice Bollnow, ya no cabría hablar de "fuerza", ya que, para él, en la esencia de la fuerza no existe la trayectoria de la vida que se puede concretar en un significado. Para Bollnow, la fuerza es un término de la naturaleza materialista mientras que en oposición a ella, las otras categorías (significado, valor, propósito), son partes de un nivel espiritual. Lo que hemos pretendido mostrar es que esa separación entre lo material y lo espiritual se aleja de la concepción de Dilthey y que precisamente ello puede visualizarse en la categoría de "fuerza" que no opera a un nivel "natural" sino que, por distintas vías, recupera al significado. Es posible que sea esa concepción la que lleve a Bollnow a sostener (afirmación que Gadamer retomará en *Verdad y Método*) que en Dilthey la categoría de fuerza aparece desdibujada.

Estamos ahora en condiciones de contestar la crítica gadameriana respecto del objetivismo de Dilthey. La categoría de fuerza aparece como el

15. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 71.

16. O. F. Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1968, pp. 124-133.

concepto básico para entender nuestra relación con la realidad. El ego no es un espectador que se ubica antes o después de la constitución del mundo. Es acción y reacción. Es a través de la "categoría de fuerza" que Dilthey emprende su crítica a un ego puramente epistemológico: en la medida en que nuestra relación con el mundo se vuelve puramente teórica (de manera más acuciante a partir de Descartes y Galileo), entonces es necesario construir "puentes" que recuperen esa relación con el mundo. A un ego epistemológico corresponde un constructo lógico - matemático. Para Dilthey, el resultado paradójico de esta disyunción entre la razón y la experiencia concreta es que desde Descartes hemos tenido que ocuparnos en construir esos "puentes" hacia el mundo externo (BDY: 55). Entendida de esta forma, la "fuerza" diltheyana no tiene por qué ser interpretada como un rasgo de "irracionalismo". De hecho, Lukács, quien sostiene que Dilthey participa en el "asalto a la razón" objetiva, aunque no subjetivamente<sup>(17)</sup>, en otros textos realiza una crítica al moderno ideal de conocimiento que tiene impresionantes puntos de contacto con Dilthey. Sostiene, por ejemplo, que la matematización del conocimiento puesta como ideal está dirigida no sólo al mundo sino también al sujeto. Los hombres han destruido en la época moderna las vinculaciones "naturales", irracionales y fácticas y han levantado una realidad autoproducida, una especie de "segunda naturaleza"<sup>(18)</sup>.

Interpretamos la "categoría de fuerza" diltheyana no como un "asalto a la razón" sino como uno de los soportes de su crítica a la racionalidad triunfante en occidente, crítica que, como el mismo Lukács ha puesto de manifiesto, proviene de una de las tradiciones del Romanticismo. Aquella tradición que se rebela contra la cosificación. Trasladando esa categoría a las ciencias humanas lo que resulta es que ellas retienen para sí ese aspecto práctico que es nuestra base de relación con el mundo. Este aspecto, que se pierde en las ciencias naturales, se mantiene en las ciencias humanas, aún en sus grados más elevados de abstracción, porque, en términos de Dilthey, vivimos en sociedad como "elementos activos" y, a la vez, como "conocedores de nuestros efectos" (GS 18:18).

El análisis del concepto de fuerza en Dilthey, que tiene implicaciones en el tan discutido tema del irracionalismo diltheyano, ha demostrado también ser fructífero para valorar la crítica de Gadamer según la cual Dilthey se sitúa en el paradigma cartesiano entendiendo la relación hombre-mundo como la de un sujeto frente a un objeto dado. El análisis de la "fuerza" diltheyana como acción-reacción yo-mundo pone en evidencia que, lejos de ser un continuador acritico del paradigma cartesiano, Dilthey aporta elementos

17. G. Lukács. *El asalto a la razón*. Barcelona-México: Grijalbo. 1968. p. 335.

18. G. Lukács. *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo. 1969. pp. 140-141.

para superar la "ansiedad cartesiana", trascendiendo así la dicotomía entre objetivismo y relativismo.

## II

Las discusiones de Dilthey sobre el método se sitúan en lo que se puede llamar "filosofía del método": una discusión sobre los límites del método para el conocimiento histórico, sobre las posibilidades del método dentro de esos límites y, sobre todo, sobre la conexión entre el método y nuestra práctica cotidiana. Al mismo tiempo, sus críticas a la hermenéutica anterior demuestran que no se trata del mero traslado de las reglas hermenéuticas de los textos escritos a textos cualesquiera<sup>(19)</sup>. La crítica fundamental de Dilthey a la hermenéutica anterior es que ésta no provee los medios para el conocimiento de la conexión del mundo histórico. De ahí su reclamo de que debe introducirse un nuevo nivel de comprensión, aquel que sea capaz de captar los nexos históricos. El modelo para esta comprensión sería la recreación que tiene lugar en la biografía.

En sus últimos escritos<sup>(20)</sup>, Dilthey distingue claramente entre una hermenéutica metodológica y una teoría general de la comprensión, y utiliza de manera consistente el término "hermenéutica" para referirse a la comprensión que está metodológicamente guiada. Dilthey nunca llama "hermenéutica" a la teoría general de la comprensión, que está intentando esbozar. Por ello, si nos atenemos a los términos usados, la afirmación de Gadamer en el sentido de que la hermenéutica de Dilthey es metodológica sería para Dilthey al mismo tiempo verdadera y tautológica. En efecto: ¿qué otra cosa podría ser una hermenéutica que ha sido definida previamente como método? La idea rectora de Dilthey es establecer en qué consiste el aporte de la comprensión de quienes nos rodean a la comprensión del mundo histórico. Y en este punto el concepto básico es el de "nexo histórico efectivo": los límites del método son los que impone el tratamiento metodológico de la "historia efectiva". Dilthey en su crítica de la razón histórica intenta contestar dos preguntas sobre la hermenéutica (metodológica): ¿por qué es necesaria? ¿cómo es posible? La hermenéutica gadameriana no está interesada en estas preguntas. ¿No será así porque ha asumido previamente el absolutismo del método en tanto método?

19. T.M. Seebohm "Boekh and Dilthey: The Development of Methodical hermeneutics" *Man and World* 17 (1984): 325-346.

20. En particular, su "Plan para continuar la Estructuración del Mundo Histórico" y los ensayos "Orígenes de la Hermenéutica y "Comprensión y Hermenéutica" Todos ellos publicados en el Vol. VII de las *Obras* de Dilthey.

Para Dilthey la comprensión no es en primer lugar un método. Ella es el supuesto de nuestra vida: surge primariamente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En su forma elemental —cualquiera sea la clase de manifestación de vida de que se trate— actúa, dice Dilthey, analógicamente. Un gesto nos remite al dolor o a la alegría. Sólo puede haber analogía si existe una regularidad entre la "expresión" y lo "expresado". En este nivel elemental no hay una comprensión del "nexo de vida" que constituye el "sujeto permanente de las manifestaciones de vida". Si alguien golpea con un martillo la acción señala la presencia de un fin. La comprensión a este nivel consiste en el desciframiento de "expresiones" aisladas que son inmediatamente seguidas de aplicaciones o acciones.

La expresión "comprensión por analogía" se presta a muchas confusiones. ¿Entre qué se establece la analogía? ¿Acaso sólo comprendemos lo que ya hemos experimentado de alguna manera en nosotros mismos? Parecería que ésta es una base muy débil no ya para las ciencias humanas sino para nuestra vida cotidiana. La comprensión cotidiana es posible porque está mediada por lo que Dilthey llama "espíritu objetivo": "las formas diversas en las que la "comunidad" que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible" (OD VII:232). No existe una "subjetividad" como opuesta a las "comunidades" (lenguaje, formas de trato, normas, tradiciones, etc). Nuestro yo es "alimentado" por ese mundo del espíritu objetivo desde la niñez:

(el niño) antes de aprender a hablar está ya inmerso en un medio de "comunidades". Y aprende a comprender los ademanes y los gestos... las palabras y las frases porque tropieza con ellos como idénticos y guardando la misma relación con aquello que significan y expresan" (OD VII: 233).

El espíritu objetivo es, por lo tanto el "medio" en el que se lleva a cabo la comprensión de las otras personas: todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado tiene algo de común al yo y al tú. El análisis de Dilthey del nivel elemental de la comprensión nos muestra que su definición de la comprensión como "un encontrarse del yo en el tú" (O.D. VII: 215) no alude a un misterioso poder de adivinación o empatía sino a las "comunidades" que compartimos<sup>(21)</sup>. La conclusión por analogía sería entonces la estructura lógica de la comprensión elemental. Pero la analogía sería imposible sin la

21. El texto completo dice: "La comprensión es un encontrarse del yo en el tú. el espíritu se encuentra a sí mismo en etapas cada vez más altas de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema cultural, finalmente, en la totalidad del espíritu y de la historia universal, hace posible la cooperación de las diversas aportaciones en las ciencias del espíritu" (OD VII:215).

existencia de lo común. Por lo demás, éste es el sentido que tiene la postulación por parte de Dilthey de una "naturaleza humana" en tanto esa naturaleza es histórica.

A este nivel le sigue de manera continua una comprensión "superior", que es distinta pero inseparable de la "elemental". Ella se ejerce respecto de nuestra propia persona, respecto de los otros, pero también respecto de las instituciones sociales, las relaciones económicas y las obras literarias en tanto estas últimas constituyen una "expresión" paradigmática de un "nexo vital".

Cada vez que observamos (en nuestra vida cotidiana) una contradicción o al menos una disparidad entre la expresión y lo que "debería" expresar (de acuerdo a nuestro conocimiento de las "comunidades") nuestra comprensión se coloca ya en el nivel superior porque ante la duda acerca del significado de la manifestación vital debe apelar a otras manifestaciones de vida o al "nexo vital" en su conjunto.

Si en la comprensión elemental la forma lógica era la analogía, en la comprensión superior es un tipo especial de inducción. De algunas manifestaciones vitales al "nexo de vida" en su totalidad. Pensamos que queda claro entonces que esto no es un problema "teórico". La comprensión superior tiene sus raíces en nuestras necesidades prácticas: necesitamos comprender a quienes nos rodean de manera no fragmentaria, necesitamos dice Dilthey, saber si podemos "contar con ellos". Cuando Dilthey afirma que la comprensión es el método de las ciencias del espíritu no está suscribiendo que sea sólo ese método (ni tampoco el *único* método, pero ese es otro problema), sino que las ciencias humanas deben rescatar la "actitud natural" que consiste no en una relación especular con la realidad sino en el establecimiento de una trama de intereses y significados. El método consistiría en una utilización controlada y sistemática de los mismos marcos conceptuales que usamos en nuestra vida cotidiana, y a los que él llama "categorías de la vida", la más importante de las cuales es la de significado.

Dilthey recurre al círculo hermenéutico entre partes y todo (entre el significado de las palabras y el de las frases o entre las obras individuales y la obra en su totalidad) es decir, al significado lingüístico, para analizar todas las manifestaciones vitales. Las manifestaciones de la vida, desde las más elementales a las más complejas y objetivas pueden asimilarse a la comprensión del lenguaje. Gadamer interpreta las ejemplificaciones de Dilthey en el sentido de que se está convirtiendo la historia en un todo cerrado de significación (VM: 303). Pero también podría interpretarse que la relación significado-sentido (en el lenguaje o en la historia) es una muestra de lo que Dilthey llama determinado-indeterminado y como tal no recluso en un "horizonte" cerrado de significación (OD VII: 245).

La relación significado-sentido es la básica como método de la comprensión. En la inducción de la estructura de la que habla Dilthey, de las singularidades parcialmente determinadas se deriva una conexión que determina un todo. Se trate de una manifestación cualquiera de la vida o de un sujeto lógico-histórico (una nación), la comprensión consiste en ese vaivén del significado al sentido:

...un algo determinado-indeterminado, un intento de determinación, un no llegar a término, una alternancia entre partes y todo (OD VII: 252).

La aplicación del círculo hermenéutico como forma de contrastación y corrección (o anulación) de hipótesis, es afirmada por Dilthey bajo la estructura de un círculo abierto que opera por acción y reacción. Las ciencias humanas, consideradas como sistemas dinámicos de aprendizaje de la acción social, son paradigmáticas de este círculo de acción y reacción<sup>(22)</sup>. Pero esto no quiere decir, de acuerdo a nuestra interpretación, que la hermenéutica diltheyana (tomando aquí "hermenéutica" en un sentido que no es, de acuerdo a lo que explicamos, el que Dilthey le asigna al término), sólo o fundamentalmente metodológica.

De acuerdo a la distinción que Dilthey establece entre la hermenéutica metodológica y la teoría general de la comprensión, ¿dónde ubicar su reflexión sobre la estructuración del mundo histórico?. La respuesta puede parecer sorprendente pero la lectura atenta de los últimos escritos del autor muestra que ella sólo puede ser ubicada en su teoría general de la comprensión. La teoría general de la comprensión mantiene con la hermenéutica (metodológica) una relación de inclusión. Afirmamos esto porque esa reflexión incluye dentro de su discurso la crítica de la hermenéutica (metodológica). De acuerdo a lo anterior, tratándose de Dilthey y para evitar el "vale todo" al que hacemos referencia, si empleamos el término "hermenéutica", habría que hacer la salvedad de en qué sentido se lo está empleando: si se trata de un sentido más restringido (hermenéutica metodológica) o de un sentido más general (teoría general de la comprensión), que es inclusivo del anterior. A nuestro juicio, Gadamer, en su simplificación de las tesis de Dilthey, ha oscurecido el panorama mediante un doble paso. Por el primero, borra la distinción entre hermenéutica metodológica y teoría general de la comprensión. Por el segundo, afirma que teoría de la comprensión en Dilthey tiene (meramente) alcance metodológico.

Uno de los lugares comunes de la crítica a Dilthey y que en cierta forma

22. P. Krausser "Dilthey's Revolution in the Theory of the Structure of Scientific Inquiry and Rational Behavior" *Review of Metaphysics* 22 (1968): 262-80.

es compartido por Gadamer, se refiere a la validez de la introspección como punto de Arquímedes de su hermenéutica. Dilthey, lejos de postular una transparencia en la introspección sostiene que en ella se implica una antinomia del problema sujeto-objeto más insalvable que cuando se trata de la comprensión "natural" del significado objetivado en la expresión. La autoconciencia para el último Dilthey no es de ninguna manera transparencia. La comprensión no es introspección sino interpretación de un significado manifiesto. Esto plantea algunos puntos polémicos. En primer lugar ¿qué quiere decir Dilthey cuando define la comprensión como re-experiencia? De acuerdo a lo que hemos señalado sobre la categoría de significado y su carácter estructural, Dilthey no pretendería una copia (*Abbild*) sino una representación estructural (*Aufbau*). Re-experiencia no quiere decir que el intérprete literalmente reviva el proceso psíquico de otra mente. No se trata del acto psíquico sino de su contenido de su resultado. Al dejar de lado esta distinción la comprensión se convierte en una especie de mimesis. Gadamer, si bien considera la importancia del significado y de la estructura en Dilthey, no le confiere la suficiente distinción entre el acto psíquico y su resultado. Es posible que esta circunstancia motive su caracterización de la concepción de Dilthey como una "estética de la historia" (VM: 218) entendiéndolo por ello la idea de que es posible (y necesario) eliminar la distancia histórica entre texto e intérprete. Es frente a esta concepción que Gadamer postula su "fusión de horizontes" que quiere hacer valer por el contrario el carácter productivo de esa distancia.

En los últimos textos de Dilthey el concepto de "vivencia" (*Erlebnis*) aparece mediano por el de "experiencia de la vida" (*Lebenserfahrung*). La vivencia es experiencia inmediata y no reflexiva. La experiencia de la vida es reflexiva y discursiva. Toma la forma de proposiciones que no son equivalentes a las proposiciones científicas pero que son probatorias de una manera especial:

la certeza de la experiencia de la vida es diferente de la validez científica porque sus generalizaciones no son conquistadas metódicamente y no pueden expresarse en fórmulas fijas. Pero el punto de vista individual que adhiere a lo estrictamente personal es corregido y refinado en la experiencia de la vida.<sup>23</sup>

Este concepto de "experiencia de la vida" se aleja mucho de la "pura experiencia" de los primeros escritos (*reine Erfahrung*). No es que la vivencia desaparezca pero parece obvio que ella es mediada por un contexto interpersonal que es también histórico. ¿Esta propuesta de verdades que no son las

23. Textos inéditos citados por M. Erntarib, *op. cit.*: 259<sup>1</sup>

de la ciencia pero que son "probadas" mediante la argumentación no nos remite a una concepción de la experiencia vivida diferente a la que Gadamer le adjudica a Dilthey?

Según Gadamer, el título *Verdad y Método* no debe ser leído como una dicotomía<sup>(24)</sup>. Sin embargo, es difícil que el lector no saque esa idea al acompañarlo en su fundamentación de una "verdad" que aunque pueda aceptarse que no es *contra el método* sí parece postularse *al margen del método*. Gadamer ha reiterado incansablemente que su problema no es normativo: no se trata de qué se debe hacer para comprender sino de qué sucede cuando se comprende. Más allá de lo problemático de esta distinción, su reivindicación de esa "verdad" al margen del método sugiere una nueva e inesperada forma de reduccionismo<sup>(25)</sup> que no es consistente con el marco teórico del autor. Ese reduccionismo consiste a nuestro entender en convertir todos los métodos en un método y toda reflexión sobre métodos en metodologismo. Si la hermenéutica es universal ¿no debería incluir el fenómeno de la ciencia, que es una de las formas en que interpretamos la realidad?. La diferencia entre Gadamer y Dilthey —en el marco reducido de nuestro análisis— no estaría ubicada en que Dilthey entiende la hermenéutica como método de las ciencias humanas mientras que para Gadamer es un análisis del fenómeno humano de la comprensión, sino en que Dilthey intenta establecer una continuidad entre la comprensión cotidiana y la de la ciencia, mientras que Gadamer "construye" su tradición al margen de la ciencia.

La respuesta a la pregunta del título creemos que no puede contestarse tan rotundamente como lo hace Gadamer. La respuesta es afirmativa pero con matices. Sí hay elementos diferentes en la comprensión, tal como la entiende Dilthey y tal como la entiende Gadamer. Pero estas diferencias quizás no estén situadas donde Gadamer las ubica. Creemos que puede afirmarse que el problema de la comprensión en Dilthey tiene un carácter universal. Pero ese carácter universal, precisamente por ser universal, no excluye sino que admite, como uno de sus niveles, la preocupación y la discusión acerca del método. No por ello se convierte en un continuador del pathos objetivista que pretendió combatir.

24. "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection" en B. R. Wachterhauser (ed.): *Hermeneutics and Modern Philosophy* (N.Y.: State Univ. of New York Press, 1986), p. 284.

25. "...lo que se llama método en la ciencia moderna es en todas partes una sola cosa, y tan sólo se acuña de una manera particularmente ejemplar en las ciencias naturales. No existe un método propio de las ciencias del espíritu" (VM:36).