

Alcances y límites de la *Crítica de la razón histórica*

Jesús Corona Torres*

Recepción: 13 de octubre de 2011

Aceptación: 10 de febrero de 2012

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Correo electrónico: jesuscoronat@hotmail.com

Resumen. Dilthey piensa que el nivel científico de las ciencias humanas se alcanza en la autognosis empírica de la experiencia interna y en la comprensión de las manifestaciones de vida. Sin embargo, la tarea que el autor asigna a la comprensión sobrepasa los límites de la conciencia histórica, porque esa experiencia no puede ser pensada como una reproducción de la vivencia. Antes bien, se puede observar que el conocimiento de la realidad humana se lleva a cabo en la mediación del lenguaje, donde la comprensión solamente puede ser pensada como una construcción categórica de sentido y donde el diálogo constituye uno de los procedimientos esenciales de esas disciplinas.

Palabras clave: ciencias humanas, método, comprensión, diálogo, lenguaje.

Scope and Limits of the *Critique of Historical Reason*

Abstract. Dilthey thought that the scientific level of human sciences is reached in the empirical self-knowledge of the inside experience and in the understanding of the manifestations of life. However, the task the author assigned to understanding is beyond the limits of historical consciousness because that experience cannot be thought as a reproduction of it. Rather, it is observed that the knowledge of human reality takes place in the mediation of language, where understanding can only be thought of as a categorical construction of meaning and where dialogue is one of the essential procedures of those disciplines.

Key words: human sciences, method, understanding, dialogue, language.

Introducción

Retomando los principios de la escuela histórica, Dilthey intentó resolver el problema de los fundamentos filosóficos de las ciencias que él llama *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). Utilizó esta designación, un tanto estrecha, como él lo reconoció, porque ella destaca el objeto de estudio de esas disciplinas; pero advirtió que este nombre tiene la ventaja de indicar el círculo de hechos centrales en los que se verifica la unidad de esas ciencias y su demarcación respecto a las ciencias naturales. El problema inicial fue, pues, el relativo a la conexión de las ciencias particulares.

Pensó que durante muchos años la metafísica brindó proposiciones que unían a las ciencias; pero su ocaso le planteó la necesidad de hallar una disciplina que ocupara el lugar de la metafísica. Dilthey sostuvo que esta ciencia es la filosofía

y que ejercida como análisis y descripción de la experiencia interna y como teoría del conocimiento, podía mostrarnos, en la estructura psicológica de la vida, la conexión de las ciencias del espíritu.

El punto de partida fue, pues, la certeza de la experiencia interna y lo que nuestro autor denominó punto de vista gnoseológico. Sostiene: “Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta” (Dilthey, 1978: 5). Esto significa retornar a Kant, sólo que a diferencia de él, Dilthey sostuvo que la experiencia interna es fuente de conocimientos necesarios y objetivos y que todas nuestras experiencias son posibles merced a estructuras representativas, afectivas y volitivas y no solamente por categorías de la razón.

Bajo estos planteamientos surge en Dilthey el impulso dominante de su pensamiento: comprender a la vida por sí misma. Pensó que la comprensión era el método propio de las ciencias del espíritu. Que en la reproducción de la vivencia podíamos tener acceso a la individualidad. Esta determinación es la que constituye una de las notas esenciales de su propuesta. Para nuestro autor, el saber en las ciencias del espíritu es, por su naturaleza, conocimiento de la individualidad; sin embargo, no podemos interpretar a la comprensión como un procedimiento técnico que nos permite reproducir las vivencias, porque, en estricto sentido, no es posible reconstruir la vivencia ajena. La comprensión tiene que ser vista como una construcción categorial de sentido, como un proceso lógico mediante el cual accedemos a las interpretaciones plasmadas en las manifestaciones de vida. En esta nueva perspectiva, el diálogo surge como un procedimiento que, retomado por las ciencias particulares, nos permite homogeneizar las interpretaciones que en todo momento hacemos de la vida.

1. La fundamentación filosófica-diltheyana de las ciencias del espíritu

Nuestro autor piensa que la experiencia externa está determinada por las condiciones de la conciencia, esto es, que la realidad considerada como un “estar-presente-para-mí” es posible merced a las conexiones de la conciencia. Esto no significa que la existencia de los objetos depende de nuestras percepciones, como sucede en Berkeley, sino que todas nuestras experiencias están determinadas por las categorías de la conciencia. Las categorías constituyen las reglas de referencia en que nos son dados los objetos. En sus palabras. “En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías” (Dilthey, 2000: 113). Esta idea fue expresada en el principio de fenomenidad. “La realidad (i.e., todos los hechos externos, tanto cosas como personas) se halla bajo las condiciones de la conciencia. Lo que acabamos de expresar puede llamarse “principio de fenomenidad” (Dilthey, 1986: 94).

Los objetos de nuestras experiencias son captados por la estructura que Dilthey llama *gegenständliche Auffassen* (captación de objetos). Indica: “Designamos el “modo de conciencia” en que lo objetivo se halla presente como “captación de objetos” (Dilthey, 1978: 30). A los modos en que lo objetivo se halla presente en nuestra conciencia, el autor los llama *Anschauung* (intuir) y *das Erleben* (el vivir). En el intuir se nos dan los objetos de la experiencia externa y, en el vivir, la experiencia interna, la vida. Las categorías materiales que brindan la regla de referencia de la estructura de captación de

objetos son: realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión. En palabras del autor: “Las relaciones categoriales propias del sistema de conocimiento de la realidad son: realidad, cosa, propiedades, estados, acción, pasión” (Dilthey, 1978: 82).

Las categorías materiales están entrelazadas con las categorías formales. Las categorías formales son abstraídas de las actividades del pensar, mientras que las categorías materiales suministran las reglas de referencia en que las estructuras de la vida, por ejemplo, las vivencias afectivas o las volitivas, están relacionadas con los contenidos objetivos de nuestras experiencias. Las categorías formales también son llamadas operaciones lógicas elementales porque se hallan en la base de los procesos del pensar. Las operaciones lógicas que Dilthey halló son: identidad, síntesis, inserción, distinción y análisis. De ellas deriva las de semejanza, grado, subordinación y conciencia en general. Como Wonfilio Trejo lo vio, estas categorías son la base de la estructura de captación de objetos, la cual nos permite captar las relaciones dadas en la experiencia. Indica:

En el cimiento de todo este sistema se encuentran como ingredientes primarios operaciones lógicas elementales tales como “distinguir”, “igualar”, “separar”, “unir”, que permiten captar las relaciones en lo singular empírico dado; podemos encontrar cosas iguales o diferentes, observar grados de igualdad y diferencia (Trejo, 1962: 212).

Como puede apreciarse, en esencia, este planteamiento no está muy lejos de la teoría kantiana de las categorías, aunque, en el fondo, ambas interpretaciones son muy diferentes; pero lo que tienen en común es que, tanto para Dilthey como para Kant, la experiencia es posible en virtud de condiciones *a priori*. Por un lado, nuestro autor sostuvo que las categorías son las reglas de referencia mediante las cuales captamos los objetos y, por el otro, Kant nos indicó que las categorías son conceptos puros del entendimiento cuya función consiste en ordenar diversas representaciones bajo una sola en común. Refiriéndose a la función de los conceptos puros del entendimiento Kant refirió: “Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola en común” (Kant, 2003: 105).

Nuestro autor retomó algunas de las categorías y de los conceptos puros del entendimiento que Kant descubrió y los utilizó para formular su propuesta, sólo que, como antes fue mostrado, clasifica a las categorías en formales y materiales y no en categorías de cantidad, cualidad, relación y modo, como lo hizo Kant. Las categorías que Dilthey retoma de él son: de las categorías de cantidad las de unidad, pluralidad y totalidad. De las categorías de cualidad, las de realidad y la negación, las

cuales pueden ser equiparadas con las categorías diltheyanas de igualdad y diferencia. De las categorías de relación, las de causalidad y dependencia, las cuales pueden ser equiparadas con las categorías formales de acción y pasión. Y de los conceptos puros del entendimiento retoma los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción.

Este planteamiento nos lleva a ver que nuestras intuiciones están determinadas por las categorías de la estructura de captación de objetos y que en el intuir el sujeto no coincide con los objetos, por lo cual nuestro autor sostuvo que no podemos conocer la realidad externa. De lo que miramos y oímos únicamente podemos formular hipótesis caracterizadas por la índole fenoménica de la experiencia. Aunque de este planteamiento se siga que todas nuestras experiencias, incluso la experiencia interna, están determinadas por la conciencia, Dilthey sostuvo que en el vivir, esto es, en la experiencia interna podemos hallar un saber necesario y objetivo. Esto es así porque en el vivir coincide el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En él no hay una diferencia entre el sujeto y el objeto, como sucede en el caso de los objetos de las ciencias naturales. Como lo ve Ferrater Mora:

La vivencia es, en efecto, para Dilthey, un modo de estar la realidad ahí—un modo de existir lo real— para un cierto sujeto que coincide con el “yo propio”. La vivencia no es por ello algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de modo tan inmediato, que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa (Ferrater, 1949:8).

Esta circunstancia es la que, según nuestro autor, nos permite disponer de conocimientos objetivos del vivir, de la conexión de la realidad, de la experiencia de nuestros sentimientos y de nuestros fines, porque en ella somos nosotros mismos los que nos conocemos. Pensó que en la experiencia interna experimentamos sentimientos y fines tal y como son en sí, por eso no podemos distinguir el objeto psíquico de su conocimiento. Conciencia interior es sinónimo de conocimiento. En palabras del autor:

La existencia del acto psíquico y su conocimiento no son dos cosas distintas, no existe aquí la diferencia entre el objeto visto y el ojo que lo ve. Aquello de lo que yo sé es precisamente un hecho de conciencia; ese hecho es la realidad que se afirma; la existencia del acto psíquico y su conocimiento no son en absoluto dos cosas distintas. El acto psíquico es porque lo experimento (Dilthey, 1986: 96-97).

Pensó que el saber que encontramos en el vivir es necesario y objetivo porque es evidente y porque en él estamos dentro de la realidad en la vivencia o de lo dado. Dilthey utilizó este

concepto para referirse a las manifestaciones de vida. Por manifestaciones de vida entiende “no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo) sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros” (Dilthey, 2000:155). Para nuestro autor, la evidencia hallada en el vivir y el “estar dentro” de la realidad o de lo dado son las determinaciones más generales del saber. Advierte:

En este concepto de la necesidad objetiva encontramos dos elementos que constituyen el punto de partida de la teoría del saber. Es uno la evidencia inherente al proceso mental realizado adecuadamente. El otro está constituido por el carácter de “estar dentro” la realidad en la vivencia o de lo “dado” que nos vincula a una percepción externa (Dilthey, 1986: 10).

No obstante lo sostenido por Dilthey, no podemos compartir las conclusiones de su teoría del conocimiento, porque si bien es cierto que la certeza que tenemos en el vivir es indiscutible y que en él estamos dentro de la realidad, también lo es que, cuando somos conscientes de sus contenidos, la evidencia con que nos percatamos de ellos desaparece al ser determinada por las categorías de la estructura de captación de objetos. En el planteamiento de nuestro autor, la estructura de captación de objetos tiene diversas categorías. Estas categorías expresan la copertencia objetiva necesaria de los contenidos que ella implica y determinan a los objetos del intuir, e incluso del vivir, bajos las siguientes reglas de referencia: realidad, cosa, propiedad, estado, acción.

Esto nos hace caer en la cuenta del hecho que acontece cuando la vida se ve a sí misma en el vivir, en el cual la captación está determinada por las categorías formales y las categorías de la estructura de captación de objetos, las cuales contienen las reglas de referencia mediante las cuales ella se capta a sí misma, por esto, en la evidencia en la que la vida se mira están implicados los tipos de relación en los que ella es consciente de sí. Este hecho impregna al vivir del carácter fenoménico propio de los objetos de la naturaleza. Esta paradoja también la vio Kant, sólo que a diferencia de Dilthey, el autor reconoce que el sentido interno no nos muestra la forma en que somos en sí. En palabras de Kant:

Este es el momento oportuno para explicar la paradoja que debió llamar la atención a todos los lectores cuando expuse la forma del sentido interno, paradoja consistente en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos (Kant, 2003: 167).

En otra parte de la *Crítica de la razón pura* sostiene la misma posición cuando habla de los filósofos que reconocen el carácter fenoménico de la realidad externa; pero que piensan que en el objeto interno hay una realidad que no puede negarse. Este es el caso de Dilthey, Kant advierte:

Los objetos exteriores podían constituir una mera apariencia. El objeto interno posee, en cambio, según creen ellos, algo innegablemente real. Pero no pensaron que, aunque no se pueda negar la realidad de ambas clases de objetos en cuanto representaciones, los dos se refieren sólo al fenómeno (Kant, 2003: 80).

Aunque Dilthey no lo vea así, su teoría de las categorías dispone entre los objetos de nuestras experiencias, incluyendo el vivir, y nosotros, un baremo que contiene las reglas de referencia con las cuales medimos los objetos dados en nuestras vivencias. Por esto, cuando la vida se contempla a sí misma en la experiencia interna, no se muestra con la certeza y la evidencia con la que Dilthey lo piensa, sino en la determinación que de ella hacen las categorías de realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión. Esto nos muestra que no es posible poseer conocimientos necesarios y objetivos en el vivir, tal y como Dilthey lo propone; no es posible identificar el objeto psíquico con el conocimiento, porque cuando somos conscientes del vivir lo determinamos por las categorías materiales de la captación de objetos.

Pero cuando Dilthey dice que el saber, en el campo de las ciencias del espíritu, es necesario y objetivo porque en el vivir estamos “dentro de la realidad” y porque la certeza que lo caracteriza excluye cualquier duda, no sólo estaba pensando en la psicología analítica y descriptiva, sino también en la hermenéutica. Algunos estudiosos de su pensamiento, por ejemplo Juan Roura Parrella, piensan que cuando Dilthey leyó a Husserl abandonó los planteamientos de su psicología analítica y descriptiva y los substituyó por reflexiones de índole hermenéutica. En efecto, sostienen que: “La lectura de Husserl traza una divisoria en el modo de pensar de Dilthey. Si en la primera fase de su vida funda el criterio de verdad en la vivencia, en la segunda se apoyará en el comprender de la expresión”. (Roura, 1947: 208). Pienso que esto no es así, porque aunque no podamos ver a la comprensión como un procedimiento en el cual reproducimos la vivencia originaria que subyace a la manifestación de vida, el saber dado en la vivencia, al igual que el brindado por la hermenéutica, son conexiones que hacen posible la autognosis, el conocimiento de sí. Por esta razón, las reflexiones hermenéuticas del autor no pueden ser desvinculadas de su psicología analítica y descriptiva.

Por esto Dilthey pensó que el *Verstehen* (comprender) es el método propio de las ciencias del espíritu. Interpretó a la

comprensión como un procedimiento técnico que nos permite conocer las vivencias ajenas. En palabras de Dilthey: “Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos comprensión” (Dilthey, 1978: 322). Ángel Gabilondo comparte esta interpretación y refiriéndose a la comprensión advierte que: “La interioridad sólo es cognoscible partiendo de aquellos signos sensibles dados, manifestación de algo psíquico: tal es el proceso de comprender” (Gabilondo, 1988: 89). En el mismo sentido Juan Roura Parella dice: “Dilthey llama comprender “al fenómeno en el que a partir de signos externos conocemos algo interior” (Roura, 1947: 81); pero, ¿en realidad sucede esto en la experiencia de la comprensión? La comprensión es una vivencia que oscila entre lo extraño y lo familiar; sin embargo, lo familiar no puede ser reducido a la cercanía del significado de las palabras o del sentido de los enunciados sino que abarca toda lo que sucede en la experiencia; empero, sólo decimos que comprendemos cuando nos referimos a las manifestaciones lingüísticas.

La familiaridad es una determinación esencial de la experiencia originaria-lingüística de la comprensión; pero en ella no conocemos, a partir de sus manifestaciones de vida, la interioridad del tú. En esta experiencia la comprensión se refiere a la posibilidad de reproducir —mediante operaciones lógicas elementales, esto es, la comparación, la identificación, la distinción y la síntesis— la expresión. La expresión como tal es algo objetivo que implica un número determinado de relaciones. Esto nos deja ver que el comprender lingüístico es un proceso que guarda semejanza con el acto de habla. Si en este último, —mediante operaciones lógicas elementales— construimos expresiones que están referidas a la vivencia, en la comprensión del lenguaje reproducimos las relaciones de significado y sentido contenidas en la expresión; sin embargo, en el acto de habla la construcción de las unidades de sentido tiene como material un número ilimitado de relaciones; pero en la comprensión la construcción de significado y sentido está limitada por el número de relaciones contenidas en la expresión.

De esto advertimos que la familiaridad se refiere, en un primer momento, a la posibilidad de reproducir las relaciones contenidas en la expresión. Dilthey vio acertadamente que entre las representaciones y las vivencias hay una unidad estructural, por eso pienso que en la experiencia lingüística de la comprensión y en el acto de habla no puede desligarse la expresión de la relación interna que la vincula a la vivencia. Esta relación y la vivencia que le sirve de base son el segundo elemento de la familiaridad; pero debe notarse que aunque la comprensión lingüística está relacionada de manera interna con la vivencia no depende de este elemento.

La interpretación diltheyana de la comprensión nos propone que la comprensión es un proceso técnico en el que podemos conocer al tú; pero lo que en ella acontece es la experiencia de la familiaridad, el autoconocimiento del intérprete en la manifestación de vida. Esto excluye el saber del tú, porque el conocimiento se caracteriza, fundamentalmente, por la experiencia de la novedad. En la experiencia de la comprensión hay un retroceso de la manifestación de vida a la interioridad del intérprete; pero éste depende de la relación interna de la expresión con la vivencia, lo cual sucede en el sentido indicado y en virtud de la unidad estructural que vincula al pensar con la experiencia.

Pero cuando Dilthey habla de la comprensión la refiere a la interpretación de manifestaciones de vida aisladas y a la interpretación de la individualidad. El primer caso es lo que él llama comprender elemental y, el segundo, comprender superior. Pensaba que la comprensión es posible por la comunidad que vincula a las personas. Esta situación también es compartida por Ángel Octavio Álvarez en el artículo titulado *Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey*, en el que indica:

Cabe señalar que aquello que permite que se pueda comprender e incluso comunicar una visión del mundo es la estructura interna que le subyace. El establecer una estructura unitaria a las visiones del mundo implica, que es posible la comunicación de cualquier expresión humana construida intersubjetivamente (Álvarez, 2009: 50).

Sostuvo que el primer tipo de comprensión puede ser comparado con el razonamiento por analogía y, el segundo, con la inducción. Cuando comprendemos una expresión aislada decimos que nos resulta familiar; pero lo que Dilthey dice, es que ese proceso ocurre como un razonamiento por analogía. En este procedimiento, indica, no es necesario retroceder de la expresión a la conexión de la vivencia de la cual surgió, pues la comprensión se basa en la relación de la expresión hacia lo que es expresado en ella. “Este comprender elemental no tiene lugar, por tanto, un retroceso hasta la conexión vital en su conjunto, la cual constituye el sujeto permanente de las manifestaciones vitales” (Dilthey, 2000: 165). Dice: “Entiendo por tal forma elemental la interpretación de una manifestación aislada de la vida. Desde un punto de vista lógico, puede ser representada en el razonamiento por analogía” (Dilthey, 2000: 163).

Nuestro autor interpretó este proceso comparándolo, metafóricamente, con procedimientos lógicos; pero no observa que él se lleva a cabo a partir de la reconstrucción categorial-formal del significado y del sentido. Si en el acto de habla el hablante

construye unidades de significado y de sentido a partir de una pluralidad de posibilidades significativas, en la comprensión lingüística el intérprete reconstruye esas unidades de significado y de sentido a partir de un número más limitado que está determinado por la manifestación de vida. Pienso que todo esto acontece en una síntesis y no en un razonamiento por analogía. En el razonamiento por analogía la premisa mayor designa la relación experimentada entre una expresión y un proceso anímico y cuando en la premisa menor se da la analogía entre las expresiones, entonces se infiere la relación referida en la premisa mayor; pero en este caso referida al sujeto de la premisa menor.

Puede observarse que la comprensión lingüística es posible en virtud de la identidad de las categorías del pensar, porque a partir de la acción de las categorías formales sobre unidades de significado básicas, la razón construye unidades de significado más complejas, por eso pienso que en la comprensión elemental el intérprete reconstruye el significado a partir de las relaciones contenidas en la expresión. Por esta razón, como lo ve Eugenio Imaz, el comprender elemental: “no tiene lugar alusión a las particularidades de la vida de donde ha surgido y, precisamente por éste su carácter específico, la comprensión en este caso no tiene exigencia para retrotraernos a la conexión anímica” (Imaz, 1978: 187).

Pero lo que puede cuestionarse de la interpretación diltheyana del comprender elemental es, en primer lugar, la comparación que el autor hace con el razonamiento por analogía. El análisis del comprender nos muestra que el razonamiento por analogía no opera de manera necesaria, es sintético; pero lo que está siempre presente es la experiencia de la familiaridad. Se aprecia que el comprender elemental opera a partir de la familiaridad de las relaciones de significado y de sentido; sin embargo, esta situación no excluye a la relación que guarda la expresión con su referencia porque aunque en el comprender elemental no es necesario retroceder a la conexión de vida esa relación está presupuesta. Cuando Dilthey habla de la comprensión como un razonamiento por analogía la relación entre la expresión y lo expresado toma un matiz lógico; pero en su origen esa relación no es lógica sino vital, es una relación interna y estructural que une a la expresión y al contenido objetivo de las vivencias. El pensamiento está vinculado a la vivencia en virtud de la estructura de la captación de objetos y la forma que asume es histórica, esto es, condicionada por el espíritu objetivo; pero lo que no cambia son las relaciones que representa, las cuales dependen de la relación de la razón con el mundo. Por este motivo, en el comprender elemental, no es necesario referir el significado a la conexión de vida.

El segundo procedimiento de comprensión es lo que Dilthey llama formas superiores del comprender. En este

caso la comprensión es desciframiento. Al respecto Ángel Gabilondo indica: “Dado el carácter de las manifestaciones de vida y lo incierto de la conexión que les sirve de base, no es suficiente una mera colección (*Zusammennehmen*), sino que se precisa de una conexión (*Zusammenhang*)” (Gabilondo, 1988: 156). Por esta situación, el comprender elemental necesita apoyarse en la inducción, para que a partir de una serie de casos pueda inferirse una estructura, un sistema ordenado que reúne las partes como un todo. Este desciframiento se lleva a cabo mediante la inducción y lo que busca comprenderse es un todo lleno de significado y de sentido, una obra, una individualidad, etc. En él, la relación que determina la vinculación de la expresión con lo interior es la de expresión y expresado, o bien predominantemente, la de lo efectuado hacia lo que la efectuó, lo cual muestra que en las formas superiores del comprender tiene cabida el comprender elemental. Por esto, el comprender superior:

[...] se distingue del comprender elemental por tener otro rasgo más, que es el que hace plenamente visible la naturaleza del comprender superior. El comprender tiene siempre por objeto algo individual. Y en sus formas superiores, a partir de la recopilación inductiva de lo dado conjuntamente en una obra o en una vida, concluye una conexión en una obra o en una persona, una relación vital (Dilthey, 2000: 179).

La tarea del comprender superior sólo es posible en tanto que la conexión que existe en la vivencia está dispuesta en el espíritu y el estar presente o dispuesto Dilthey lo llama *Hineinversetzen* (transponer). Cuando las manifestaciones de vida hacen surgir vivencias en el intérprete, nuestro autor dice que hay una trasposición de nuestra vida a la manifestación de vida; pero lo que él plantea con esta situación es la posibilidad de revivir el curso de vida manifestado en la expresión. Propone la posibilidad de tener un conocimiento vivo del tú, la posibilidad de tener un saber viviente, no teórico, de la individualidad. Esta aspiración al conocimiento de la individualidad es llamada revivir. El revivir busca comprender el curso mismo de la vida. “La revivencia es la creación en la línea del acontecer” (Dilthey, 1978: 239). Esta pretensión rebasa las posibilidades de la conciencia histórica, porque aunque en verdad exista la posibilidad de pensar la homogeneidad de las vivencias, en tanto pertenecientes al género humano, no contamos con recursos que nos permitan corroborar la identidad de las vivencias, además de que el curso de la vida está configurado por su referencia al mundo y, el lenguaje, solamente forma una parte de él.

Las dificultades en que cae el transponer han sido vistas por diversos especialistas en el tema. José Antonio Romero piensa

que la ausencia de reglas universales impide la posibilidad de asignar objetividad a las interpretaciones. En un artículo al respecto dice: “La inexistencia de reglas de validez general en este terreno impide acreditar la objetividad de la transferencia a la vida psíquica de los otros, ausencia que, en cambio, precipita en dirección de la pendiente peligrosa de la arbitrariedad subjetiva” (Romero: 1978: 7). Wonfilio Trejo denuncia que el sujeto histórico no puede colocarse en la línea del acontecer de la manifestación de vida que trata de comprender, porque no puede dejar de ser lo que es para convertirse en lo que no es. En su *Introducción a Dilthey* dice:

Sólo que Dilthey pretendía que para apropiarse esta vida había que revivir o reencontrar tras lo sensible estas intenciones o fines del sujeto histórico colocándose en la misma línea del acontecer de la vida que se intenta revivir. Esto por principio de cuentas es imposible. Ningún historiador lo puede hacer sin dejar de ser el hombre que es para convertirse en el sujeto que no es (Trejo, 1962: 274).

Otra de las circunstancias que hacen infecunda la trasposición es que ella, en realidad, no brinda conocimientos del tú. Su naturaleza está vinculada con el autoconocimiento. Pienso que en toda afirmación respecto al significado y al sentido de las expresiones está implicada la familiaridad, la cual excluye a la novedad y, por ende, al conocimiento. El conocimiento únicamente puede ser dado en el comprender como autoconocimiento. Por el contrario, si tomamos al comprender como construcción categorial de unidades de significado y de sentido, como sucede en la experiencia originaria de la comprensión lingüística y en los actos de habla, se abre la posibilidad de construir categorialmente conocimientos. La comprensión, en el sentido diltheyano, es una experiencia distinta al acto mediante el cual construimos el sentido o el significado de la experiencia. Éste se da como construcción categorial del sentido o significado de la experiencia; pero no puede ser representada por un razonamiento por analogía ni por una deducción; no obstante esto, al igual que ellos es un acto de la inteligencia. Por esto los rendimientos epistemológicos que radican en el comprender no son exclusivos de esa experiencia, sino de la actividad que realiza la inteligencia. El comprender está vinculado a la familiaridad; pero se bifurca en la construcción categorial de la expresión y la relación interna de ésta con la vivencia.

Gadamer observa otra dificultad que está relacionada con la anterior. Esa situación es la relativa a los prejuicios. En la comprensión, la determinación del significado y del sentido está condicionada por la historia del intérprete. La comprensión histórica presume de su falta de prejuicios; pero el autor ve que esa experiencia siempre está condicionada por

precomprensiones latentes que no pueden suprimirse. Dice: “Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos sólo lo que ponemos” (Gadamer, 2000: 40). Esto es así porque no podemos suprimir el curso de nuestra vida y actuar objetivamente para determinar el significado o el sentido de una manifestación de vida. Antes bien, Gadamer observa que la comprensión alcanza la realidad limitando su libertad. En esta limitación de la comprensión están implicados algunos presupuestos éticos que Gadamer observa porque sostiene que el verdadero entendimiento no se logra mediante la pretensión de entender al otro desde el sentido y la opinión personal, sino en la aceptación de la pretensión del tú, aun en el caso en que la pretensión del tú se base en un discurso que no podemos comprender. En esta renuncia se adquiere el verdadero conocimiento. Por esta razón pensó que:

No es la comprensión soberana la que otorga una verdadera ampliación de nuestro yo prisionero en la estrechez de la vivencia, como supone Dilthey, sino el encuentro de lo incomprensible. Quizá nunca conocemos tanto de nuestro ser histórico como cuando nos llega el hábito de mundo históricos totalmente extraños (Gadamer, 2000: 41).

Acertadamente, observa que el rendimiento epistemológico de la comprensión no radica en la ampliación del saber histórico ni en la superación del condicionamiento o en la pretensión, implícita en este planteamiento, de convertir a la conciencia histórica en espíritu absoluto, sino en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos en la experiencia de la finitud ante lo extraño y lo ajeno.

Pienso que lo que en realidad subyace al fenómeno hermenéutico del prejuicio es la cuestión relativa a la individualidad. Esta es la situación que separa a los individuos y a los pueblos. Hasta cierto punto compartimos un mundo natural; pero la distancia entre el tú y el yo está determinada, en mayor medida, por la configuración de la vida bajo las condiciones del mundo natural y del espíritu objetivo, que por la acentuación de los procesos anímicos. En la experiencia de la comprensión esto se traduce en la vivencia de lo incomprensible, la cual no puede excluirse mediante recursos técnicos, porque la configuración de la individualidad bajo las condiciones del mundo natural y del espíritu objetivo reserva para ella vivencias que sólo pueden ser compartidas por una determinada nación o época. De esta manera, los elementos configuradores de la individualidad se convierten en una de las fuentes fundamentales de la experiencia de lo incomprensible.

Si pensamos a la comprensión como una construcción categorial de sentido formulada a partir de operaciones lógicas elementales, podemos ver que esta interpretación abre los límites que la concepción diltheyana asignó al campo de las ciencias humanas; así como a los procedimientos en los cuales se lleva a cabo el conocimiento de la realidad histórico-social. Como lo muestra la experiencia de esa realidad dada de manera pre-científica e intersubjetivamente, el conocimiento del hombre se lleva a cabo en la sociedad y la escritura es solamente una de las fuentes en las cuales nos es dada la realidad humana. Por esto, la hermenéutica no es un recurso exclusivo de las ciencias humanas. Antes bien, al par de ella hay otros recursos que nos conducen a la realidad humana, como sucede en el caso del diálogo. Las conexiones de fin que vinculan a los individuos constituyen las fuentes a partir de las cuales emerge el lenguaje. Este es uno de los medios principales, en los cuales nos interpela la realidad humana. No con la certeza con que Dilthey lo creyó, pensando que el lenguaje nos puede reconducir a una experiencia cierta y evidente que puede ser revivida en la experiencia interna, sino reconociendo que la experiencia interna del tú sólo puede ser dada en la mediación del lenguaje y en la interpretación que de ella hacemos. En el lenguaje conocemos teoremas, hechos históricos, juicios de valor y reglas y a partir del diálogo podemos trascender la individualidad y alcanzar el conocimiento de la realidad histórico-social.

En nuestro autor la experiencia de la comprensión no sólo tiene un matiz epistemológico, sino también uno ontológico, el cual puede ser referido a la configuración de la estructura de la vida. En el primer sentido a partir del razonamiento por analogía y la inducción el intérprete busca la reproducción de la individualidad y, en el segundo, el intérprete, superando el condicionamiento histórico, configura las estructuras de su existencia. En la comprensión, como Eugenio Imaz lo ve, la vida se conoce a sí misma y supera su finitud. “La comprensión presupone un vivir pero la vivencia se convierte en una experiencia de la vida en virtud de que la comprensión nos lleva de la estrechez y de la subjetividad del vivir a la región del todo y lo general” (Imaz, 1978: 220) En palabras de nuestro autor: “Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia” (Dilthey, 1978: 170). Esta objetividad y universalidad, para nuestro autor, consisten en el descubrimiento de la comunidad que hace posible la comprensión, la cual se manifiesta en la identidad de la razón, en la simpatía de la vida afectiva, en la vinculación recíproca de la obligación y en la conciencia del deber que acompaña al derecho; pero el rendimiento ontológico al que nuestro autor se refiere tiene que ver con la autoconstrucción de las posibilidades de la existencia.

La vida humana se caracteriza por la finitud de la concepción del mundo, de los valores y de sus fines, esto es, por la dependencia que guarda de las circunstancias, las cuales restringen las posibilidades que residen en la estructura de la vida y, a su vez, determinan la continuación de su desarrollo; pero el autor sostuvo que “el comprender le abre un ancho mundo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida afectiva” (Dilthey, 2000: 189). Si la vida se estructura de manera condicionada, autolimitando sus posibilidades, en el comprender ese mundo de posibilidades se amplía; sin embargo, podemos observar que en esta situación no es la comprensión la que abre el número limitado de posibilidades de la existencia, sino, más bien, la experiencia a partir de la cual la vida dialoga consigo misma, —por ejemplo, la lectura, la reflexión y el diálogo— porque a partir de ella puede reconstruir categorialmente las relaciones que contienen las manifestaciones de vida.

Una visión más amplia del comprender la brinda la analítica existencial del “ser ahí” realizada por Heidegger. Su análisis deja ver que el comprender es una de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del “ser ahí”. Esto significa que el fenómeno de la comprensión es un modo fundamental del ser del “ser ahí”. De este comprender primario se deriva el comprender existencial cuyo sentido puede ser vinculado con la forma del conocer que se opone al explicar. Por esto podemos apreciar que el comprender elemental y las formas superiores del comprender son derivaciones existenciales del comprender primario que, como tal, es un modo fundamental del ser del “ser ahí”, el cual no puede ser interpretado ni como el método de conocimiento de la historiografía ni como el método de las ciencias del espíritu como le pretendía el historicismo alemán porque su carácter de estructura existencial lo remite a la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo y no, de manera exclusiva, a las manifestaciones de vida.

A diferencia de Dilthey, Heidegger ve que el comprender es el ser del “poder ser”. “En el comprender reside existencialmente la forma de ser del “ser ahí” como “poder ser”. El “ser ahí” es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad” (Heidegger, 1993: 161). Esto es así porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que Heidegger llama “proyección”. Nuestro autor veía al comprender como un proceso técnico de índole epistemológica, por esa razón, en esa experiencia el intérprete abría el número limitado de sus posibilidades para trascender la finitud de la vivencia y el carácter condicionado de la estructura de la vida, ampliando con ello las posibilidades de la estructura. De esta manera, el comprender abría el horizonte que limitaba la estructura de la vida psíquica; sin embargo, si consideramos que en el comprender se desarrolla un círculo hermenéutico

como Heidegger lo ve, puede caerse en la cuenta de que el comprender no es un procedimiento que amplía el círculo de posibilidades de la vida, sino más bien, es el existencial en el que reside la forma de ser del “ser ahí”. En palabras de Heidegger: “El comprender es el ser existencial del “poder ser” peculiar del “ser ahí” mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo” (Heidegger, 1993: 162). Esta estructura es el fenómeno a partir del cual se proyectan las posibilidades del “ser ahí” y no está reducida a cuestiones técnicas ni metodológicas porque, como lo ve Heidegger, es una estructura siempre afectiva. Significa el proyectarse sobre la posibilidad de “ser en el mundo” correspondiente al caso, es decir, existir como esta posibilidad.

De esta manera podemos ver que la interpretación no es el proceso técnico de la comprensión, sino el desarrollo de la comprensión que se funda en un “ver previo” que toma del “tener previo” una determinada posibilidad de interpretación. Por esta razón el ideal de la ilustración histórica no puede cumplirse en la comprensión infinita de la tradición, porque la interpretación está condicionada por el “concebir previo” y éste, a su vez, por el carácter estructurado de la vida. “Como quiera que sea, la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un “concebir previo” (Heidegger, 1993: 168). Antes bien, lo que Heidegger propone no es intentar salir del círculo hermenéutico, como lo pretenden los historiadores, sino entrar en él de modo justo para desenvolver el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos” a partir de las cosas mismas.

2. Enfoque prospectivo

En el siglo XVII los pueblos modernos de Europa entraron en la etapa de las ciencias empíricas y de su fundamentación mediante la teoría del conocimiento. Esta situación también se sintió en las ciencias humanas cuando estas disciplinas introdujeron en su reflexión los principios y los métodos de las ciencias naturales. En el siglo XIX, esta situación se agudizó con las propuestas de Comte y Stuart Mill. Comte pensaba que todas las ramas de nuestros conocimientos estaban obligadas a pasar, sucesivamente, por tres estados teóricos: el teológico, el metafísico y el positivo. En este último estado, la ciencia se constituía como tal. Esta propuesta nos propone interpretar las manifestaciones de vida a partir de la categoría “ley”. Para Comte las leyes son relaciones constantes que existen entre los fenómenos, incluyendo las manifestaciones de vida, a partir de las cuales podemos prever racionalmente un estado posterior. En este planteamiento, a partir de las relaciones constantes en que se desarrollan las manifestaciones de vida, podemos

determinar cuáles serán las acciones futuras que realizará un cuerpo social, prever las acciones futuras. El autor dice que hay que ver para prever. En *La filosofía positiva* nos indica:

La revolución fundamental que caracteriza a la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir en todo, la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la mera búsqueda de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados (Comte, 2000: 70).

En Stuart Mill podemos observar planteamientos semejantes a los de Comte. El autor piensa que las ciencias humanas son tales cuando investigan el proceder de la naturaleza. Estas disciplinas tienen que expresarse en el modo indicativo y no en el imperativo, son teoremas no reglas. Los teoremas contienen las relaciones mediante las cuales puede alcanzarse un fin, mientras que el fin es una situación a realizar que es propuesta por lo que Stuart Mill llama arte. Pienso que la estructura de lo que él llama teorema, aunque el autor no lo dice así, podría ser representada por la inferencia llamada *modus ponendo ponens*, en la cual la primera premisa liga al antecedente con un consecuente. Una vez que la ciencia halla estas relaciones constantes entre los fenómenos, las devuelve al arte para que él determine las diversas circunstancias en las que el teorema puede aplicarse. En *El utilitarismo* afirma:

La ciencia entonces suministra al Arte la proposición (obtenida mediante una serie de inducciones o deducciones) de que por medio de la realización de determinadas acciones se alcanza tal fin. A partir de estas premisas el Arte concluye que la realización de tales acciones es deseable y, comprobando que también es posible, convierte el teorema en una norma o precepto (Stuart, 1984:141-142).

Podemos observar que en este planteamiento la ciencia y el arte interactúan con el fin de transformar a los teoremas en normas o preceptos. Los teoremas alcanzan la calidad de norma una vez que el Arte ha visto todas las circunstancias que rodean a la relación contenida en el teorema. Una vez que sabemos todas las circunstancias que concurren en los actos en que aplicamos el teorema, podemos incluirlas en una nueva versión del teorema que el autor llama norma o precepto. Estas normas son el resultado de una larga aplicación del teorema a casos concretos.

Como podemos apreciar, ambas propuestas interpretan a las manifestaciones de vida a partir de categorías de tipo causal y de conexiones que vinculan, de manera constante, a los fenómenos. Esta interpretación del objeto de las ciencias humanas ha tenido notable influencia en el ejercicio científico

de nuestros días; sin embargo, una de las reglas de referencia que abren nuevas direcciones en la interpretación del objeto de esas ciencias particulares es la que está implicada en el concepto *Lebensäußerungen* (manifestaciones de la vida). Nuestro autor pensó que las manifestaciones de vida son expresiones del espíritu que hacen posible su conocimiento; pero a diferencia de lo pensado por Dilthey tenemos que hacer notar que las manifestaciones de vida son objetos que poseen índole hermenéutica, es decir, son interpretaciones que la vida hace de sí misma. Las manifestaciones de vida mientan o significan algo y lo hacen comprensible para nosotros en la medida en que nos remiten a las interpretaciones que la vida hace de sí misma; pero a su vez, ese significado nos es accesible de manera teórica en una interpretación. Esta situación nos deja ver que el conocimiento del objeto de las ciencias humanas únicamente nos puede ser dado en la mediación de interpretaciones.

La multiplicidad de manifestaciones de vida diversifica a las ciencias humanas; pero en todos estos casos esa diversidad nos remite a la estructura de la vida. Refiriéndose a la estructura Dilthey indica: “Estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas” (Dilthey, 1978: 19). Lo que Dilthey logra ver es que las estructuras de la vida, esto es, las vivencias captadoras, las vivencias afectivas y las vivencias volitivas están expresadas en las manifestaciones de vida.

Dilthey pudo advertir que esas estructuras se exteriorizan en las manifestaciones de vida. En su propuesta, estas expresiones del espíritu objetivo no son interpretadas en virtud de las relaciones que guardan con otros fenómenos sino en el nexo que las vincula con la estructura de la vida. Esta es la nueva dirección que abre la propuesta diltheyana que nos permite explorar nuevos horizontes en los objetos de las ciencias humanas. Aunque no nos es lícito pensar a la comprensión como un procedimiento que nos permite revivir las vivencias que están en la base de ellas, sí podemos recurrir a esas manifestaciones para construir categorialmente las relaciones que contienen: ellas expresan conexiones conceptuales, sentimientos y fines. Cuando la vida se mira a sí misma lo hace a través de una interpretación y cuando pretende conocerse en las manifestaciones de vida no puede desvincularse de resultados teóricos, es decir, conceptuales, por eso la comprensión puede ser equiparada al acto del habla. La construcción categorial de significado y de sentido es un proceso inverso a la exteriorización de las vivencias que nos permite remitirnos a las estructuras de la vida y, en este planteamiento, el diálogo es la experiencia que nos permite homogeneizar las interpretaciones que la vida hace de sí misma.



Bibliografía

- Álvarez Solís, Á. O. (2009). "Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey", <<http://www.ldiogenes.buap.mx/jevistas/18/45.pdf>> (agosto de 2011).
- Comte, A. (2000). *La filosofía positiva*. México, Editorial Porrúa.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, Ediciones Península.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Istmo, Madrid.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu*. FCE, México.
- Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico*. FCE, México.
- Ferrater Mora, J. (1949). "Dilthey y sus temas fundamentales" <<http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>> (agosto de 2011).
- Gadamer, H. G. (2000). *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Gabilondo, Á. (1988). *Dilthey: vida, expresión e historia*. Editorial Cincel, Madrid.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. FCE, México.
- Imaz, E. (1978). *El pensamiento de Dilthey*. FCE, México.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura*. Alfabeta, España.
- Mill, S. J. (1984). *El utilitarismo. Un sistema de lógica*. Alianza Editorial, Madrid.
- Romero, J. A. (1978). "El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu", <http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm> (agosto de 2011).
- Roura, J. (1947). *El mundo histórico social. (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Trejo, W. (1962). *Introducción a Dilthey*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México.

Encrucijadas urbanas



Arte a primera vista



Geometría no euclidiana



Congestionamiento urbano



Tocando en la plaza