

**La herencia de la filosofía de la vida:
una aproximación a la hermenéutica.
Dilthey, Heidegger y Gadamer en torno a la vivencia**

The Inheritance of the Philosophy of Life:
An Approximation to Hermeneutics.
Dilthey, Heidegger and Gadamer around experience

JORGE BENITO TORRES
(Universidad de Valladolid)

Resumen: La hermenéutica de Dilthey ha legado a la historia de la filosofía una profunda tematización del problema de la vivencia humana. En ella, se lleva a cabo un análisis de la experiencia desde el juego dado entre la totalidad de la vida histórica y la vivencia concreta y particular. Tomando estas ideas como base, la filosofía de la vivencia elaborada por dicha tradición se orienta hacia la dilucidación de una ontología de la vida, cuya pretensión es la de indagar en la naturaleza fáctica de la propia experiencia. Esta herencia es apreciable en la hermenéutica de la facticidad explicitada por Heidegger y en la ontología hermenéutica planteada por Gadamer. El objetivo del presente ensayo será el de recuperar la reflexión diltheyana que da cuenta de un modo de comprensión específico de la experiencia. Ello nos permitirá desvelar las dinámicas propias de la comprensión y la vivencia, distinguiendo este análisis frente al modelo fenomenológico.

Palabras clave: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermenéutica, vivencia

Abstract: The history of philosophy owes to Dilthey's hermeneutics a deep thematization of the problem of the human experience. Within it, an analysis of such experience, based on the play established between the wholeness of the historical life and the personal experience, is accomplished. Taking these ideas as a basis, this hermeneutical tradition develops a hermeneutics of the experience aimed at enlightening an ontology of the life, whose claim is to delve into the factual nature of the experience itself. This legacy can be appreciated both in the hermeneutics of facticity stated by Heidegger and in the defence of an ontological hermeneutics suggested by Gadamer. The aim of the present essay will be to recover Dilthey's reflection, which notices one specific way of comprehending the human experience, revealing therefore its own dynamics and distinguishing, at the same time, the current analysis from the phenomenological model.

Key-words: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermeneutics, experience

1. Introducción

Dos de las corrientes que mayor importancia han dado al problema de cómo entender la vivencia humana han sido la fenomenología y la hermenéutica. Si las situamos históricamente, ambas responden a un mismo esfuerzo por superar el planteamiento positivista que se dio con fuerza en el siglo XIX. En esta misma época, Wilhelm Dilthey ya había señalado los problemas que acarrea estudiar la totalidad de los fenómenos del mundo bajo la mirada naturalista, puesto que algunos de ellos quedaban fuera de la comprensión de este proceder. Uno de estos fenómenos, que constituye de forma paradigmática el núcleo duro de su filosofía, es la *vivencia*. También Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* puso a esta en el centro de sus análisis y dio cuenta de los límites del método positivista a la hora de elaborar un método capaz de entenderla. A causa de ello, una gran cantidad de estudios fenomenológicos, hermenéuticos y propios de la psicología comenzaron a explicitar de la estrechez del modelo positivista, lo que provocó la necesidad de encontrar una forma de análisis de la vivencia humana que se enmarcase en el terreno propio de una filosofía de la comprensión.

De entre todas las características del pensamiento de Dilthey, una de las más importantes es la de dar cuenta del aspecto *fáctico* de la vivencia. Ello exhibe la necesidad de entender el nivel elemental en el que el ser humano se encuentra mediando con la totalidad de procesos psíquicos, históricos y lingüísticos que constituyen su experiencia concreta. Este es uno de los aspectos demás destacables de la hermenéutica a la hora de tematizar la vivencia. El intérprete, al comprender el mundo, se topa con que él mismo se encuentra realizándose en sus propias interpretaciones y es él mismo quien está puesto en juego en su dilucidación del mundo.

En este sentido, es necesario replantearse la relación entre este horizonte histórico, dinámico y vital y la conformación de la vivencia. Ello es significativo no solamente porque nos interese dar cuenta de la conformación de un determinado estado de la consciencia, sino también porque nos habilitará a atender a las tensiones dadas entre la experiencia concreta y la totalidad del mundo histórico de la vida desde la cual aquella se significa. Desde este ángulo, es posible plantear una red de inquietudes comunes dadas entre Dilthey, Heidegger y Gadamer. Todas ellas oscilan en tono a un aspecto propio y específico de la vida humana que no puede ser asimilado por una mirada positivista. Este rasgo es denominado por los hermeneutas como la *historicidad*.

Como veremos, hay una notable línea de fuerza que se inicia con Dilthey y atraviesa a la hermenéutica alemana. Esta corriente se yergue sobre la concepción mencionada y va adquiriendo con cada pensador un rasgo distintivo. Heidegger y Gadamer entenderán este ejercicio hermenéutico como la vía de entrada a una suerte de *ontología de la vida* donde la facticidad mantendrá un componente no solamente histórico sino ontológico. Tal idea apunta a que la hermenéutica contemporánea fue capaz de vislumbrar en

esos aspectos ya dados de la experiencia una cualidad que permitía elaborar una cierta *ontología hermenéutica*. Algunos especialistas, como veremos, han sostenido que este giro comienza justamente con Dilthey y su tematización del problema de la vivencia.

Por ello, analizaremos cuáles son las convergencias y las divergencias entre estos tres autores a fin de posibilitar un itinerario que permita una hermenéutica general de la vivencia. Atenderemos especialmente a cómo los tres defienden la necesidad de ampliar el análisis de la vivencia a través de la hermenéutica, cuestionando en qué medida el sello ontológico implicado en dicha exégesis podría valorarse como una herencia diltheyana.

2. Dilthey y la tematización de la vivencia

El fortalecimiento de la hermenéutica contemporánea se debe, en gran medida, a la problematización del planteamiento positivista dado durante el siglo XIX y principios del XX. La hermenéutica nacida en manos de Schleiermacher, que perfiló algunos aspectos presentes en la tradición filosófica¹, hizo notar la importancia de atender a la imbricación entre la interpretación, la experiencia lingüística y la comprensión humana. Así lo resume su célebre adagio hermenéutico que reza que «todo lo que es preciso presuponer en la hermenéutica es el lenguaje» (Schleiermacher 1988, 57). Todo ello orientaba de alguna forma un pensar que se hiciera cargo del sentido de la vivencia de comprensión. La filosofía de Schleiermacher a menudo ha sido comprendida como una hermenéutica textual en tanto en cuanto orienta casi completamente su proceder al análisis y exégesis del texto escrito.

Gracias a este planteamiento, cuando Dilthey se cuestionó el sentido de la hermenéutica vislumbró una posible renovación no solo del planteamiento hermenéutico como tal sino del estado epistémico general de las ciencias del espíritu. Su tarea era, entonces, mucho mayor que la de Schleiermacher, puesto que en el siglo XIX ya se hizo plenamente necesaria la necesidad de encontrar un ámbito de estudio específico para las ciencias del espíritu. Dilthey vivió por lo tanto en una época claramente muy fructífera a nivel filosófico. Este pensador fue capaz de reactivar la filosofía de su época a distintos niveles. A través de la recuperación de la propuesta de Schleiermacher,

¹ Actualmente existe toda una línea de debate sobre el origen de la hermenéutica. Algunos especialistas como Ramón Arana sitúan este inicio ya en la propia filosofía de corte platónico (Ramón Arana 1998) y neoplatónico (Ramón Arana 2016). Sin embargo, tradicionalmente se ha considerado a la hermenéutica un tipo de filosofía contemporánea, que se ramifica desde las propuestas de Schleiermacher y Dilthey, pasando por Heidegger, Gadamer, Ricoeur y posteriormente a sus sucesores. Esta es una concepción ontológica de la hermenéutica (Fafán & Barrera 1990, 128 y ss.) que, como veremos, plantea serios problemas a la hora de entender del mismo modo al planteamiento diltheyano. En forma de respuesta a dicha tendencia, se han considerado hermenéuticas no ontológicas cuya pretensión era o bien pragmático-política (Rorty 1995; Vattimo 2004 o 2009) o bien metodológica (Betti 1990).

el filósofo comenzó a reflexionar sobre la imbricación dada entre la hermenéutica y su vinculación con otras disciplinas, ciencias y artes. Esta renovación es, tal y como señala Julián Marías (Dilthey 1974, 29), una de las grandes señas de identidad de su pensamiento.

La actualización diltheyana de la idea de la estructura circular de la comprensión, defendida por Schleiermacher en obras como *Hermeneutik und Kritik*, es uno de los pilares de su propuesta. Esta estructura circular muestra el proceso inmanente de la comprensión mediante el cual ella oscila entre la totalidad de las experiencias e interpretaciones de un sujeto y el caso concreto o vivencia particular dada que se significa desde este horizonte. Posteriormente esta idea será comprendida como el «círculo hermenéutico» (v. gr. Heidegger 2003a, §32). La novedad de Dilthey radica en dar cuenta de la *dimensión histórica de la vida humana* que constituye estos procesos circulares de la comprensión. Consecuentemente, el autor sostiene que la vivencia se yergue sobre aspectos históricos de suyo constitutivos. La originalidad del mencionado planteamiento se halla, pues, en la constatación de la primacía que la historicidad tiene como condición de posibilidad de experimentar la realidad desde una *cosmovisión, visión o interpretación del mundo* [*Weltanschauung*]. El defecto de las filosofías anteriores fue justamente, para Dilthey, el de no detectar esta importancia del mundo histórico:

Al análisis de la sociedad humana se le ofrece el hombre mismo como unidad viva y el análisis de esta unidad de vida constituye, por consiguiente, su problema fundamental. En este dominio empieza a posponerse el tipo de consideración de la vieja metafísica porque, tras el agrupamiento teleológico de formas generales de la vida espiritual, se buscan las leyes explicativas. (Dilthey 1944a, 355)

Dilthey se va a cuestionar de qué manera la noción de «vivencia» trae algo nuevo al planteamiento filosófico. En su perspectiva encontramos que esta problemática queda vinculada a la epistemología de las ciencias humanas donde la hermenéutica será comprendida como el método propio de todas ellas. La crítica de Dilthey al naturalismo positivista pretende dar cuenta de la estrechez de dicho método a la hora de atender a la realidad histórica del ser humano y a su modo propio de experimentar la vida. Esta es la tarea epistémica propia de las ciencias del espíritu.

Por ende, si lo que pretendemos es analizar la estructura general de la experiencia, esa *unidad inmediata* que se da en la vivencia, debemos elaborar, señala Dilthey, algo así como una *psicología descriptiva*. Esta psicología no buscaría dar una explicación de los fenómenos psíquicos desde una mirada idealista atendiendo a los *aprioris* de la razón. Más bien, dicha disciplina buscaría entender la unidad psíquica configurada desde la historicidad humana que nos permite, por esto mismo, comprender la vivencia como una *expresión de la totalidad de la vida*. En un magnífico texto titulado *Vivencia, expresión y comprensión* nuestro autor expone lo siguiente:

Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma. (1944b, 259)

Lo que nos plantea Dilthey es, pues, la necesidad de encontrar una disciplina que logre una comprensión de la unidad psíquica humana. La hermenéutica es capaz así de hacerse cargo de esta psicología humana reconociendo la limitación del planteamiento naturalista. Eugenio Imaz explica esta caracterización de la hermenéutica del siguiente modo: «la hermenéutica es un método, el que nos es impuesto por el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de la vida» (1945, 61). Elaborar una hermenéutica de la vivencia permite de este modo a Dilthey atender a esta red de imbricaciones psíquicas e históricas que están constituyendo la propia existencia humana. Así pues, frente a la perspectiva naturalista y a la fenomenología —de suyo idealista para Dilthey²—, el hermeneuta reclama un espacio propio para el estudio de la vivencia desde ella misma, entendiéndola como la expresión de la totalidad de nuestra vida anímica. Debemos, entonces, preguntarnos por los rasgos característicos de aquellas vivencias que nos permiten comprender nuestra propia situación histórica.

Una de estas características es la de la *expresión*. Como hemos señalado, la vivencia es capaz de expresar la totalidad experiencial desde la cual ella misma se constituye asumiéndola como su curso vital inmanente. Este curso es eminentemente histórico. Por ende, la vivencia es expresión de la vida y en la vivencia se expresa la vida misma. Esta característica invita a valorar el segundo de estos rasgos, la *inmediatez*. Ello implica que en la vivencia el intérprete logra captar de golpe, sin mediaciones, su propio estado de consciencia. En la comprensión él se dibuja como un *ser-para-sí*. Esto es posible, principalmente, porque la totalidad de las vivencias se están articulando circularmente sobre una unidad de sentido ya dada de antemano con la historicidad. Solamente dicha historicidad nos permite, entonces, abrirnos a la comprensión de nuestra experiencia actual, aquella que se da aquí y ahora, aquella desde la cual nos vinculamos con el mundo.

De este modo, dos son las diferencias principales entre la hermenéutica y la perspectiva del naturalismo positivista: por un lado, la hermenéutica no pretende solamente explicar el fenómeno de la vivencia, sino que aspira a comprenderlo desde su constitución histórica, por otro lado, Dilthey se percata que para dar cuenta de dicha unidad psíquica expresada en la vivencia no podemos mantener el dualismo sostenido en el positivismo. Por esta razón, el hermeneuta afirma lo siguiente:

² Dilthey se va a desmarcar de la perspectiva fenomenológica, al igual que hará Heidegger más adelante, señalando que «a la psicología atomista científico natural siguió la escuela de Brentano, que no es más que escolástica psicológica [...]. Lo más extremado en esta dirección, Husserl. En oposición con esto: la vida, un todo» (1944b, 262-63).

Pero en esa percatación interna, notémoslo bien, el sujeto que se percata no se halla separado en absoluto de aquello de lo cual se percata; denominamos a esto un estado de conciencia inmediata. Por tanto, en él se da inmediatamente el hecho de que aquello que se percata goza él mismo del estado, o que lo mismo que se halla en ese estado se percata también de él. Éste es el hecho primario del ser-para-sí, que, como la vida misma no encierra en absoluto una distinción de sujeto y objeto, sino que constituye el fundamento de todo ello. Tendremos que considerar también este hecho desde el punto de vista histórico-evolutivo. (1986, 132)

Dilthey plantea en esta obra una idea que va a marcar el itinerario de la hermenéutica posterior: en la vivencia se da el hecho de que en la constatación inmediata de la experiencia el intérprete se encuentra en la vida misma. Aquello que pretende comprender ya está dado y él está implicado en dicho proceso. Esto que nos es dado constituye para Dilthey el itinerario de toda ciencia del espíritu posible³. Los rasgos distintivos de la vivencia permiten que en ella el intérprete se autocomprenda como un *ser-para-sí* que no constituye ningún sujeto de conocimiento, sino que más bien refiere a una condición de posibilidad previa del pensar como tal. La hermenéutica es la tarea de comprensión de esta condición fáctica de la vivencia, donde la historicidad será protagonista.

Tal importancia de la historicidad va a ser bien recibida posteriormente por Heidegger y Gadamer. Es ella la que posibilita que la vivencia se articule y configure desde una determinada cosmovisión rescatando el sentido histórico del espíritu. En este sentido, el rasgo que dota de primacía a la hermenéutica a la hora de estudiar el fenómeno de la vivencia es precisamente la dimensión lingüística y simbólica desde la cual la vida humana se significa. Este *ser-para-sí* del intérprete, donde en su vivencia él mismo atiende a la historicidad que lo estructura, no puede ser comprendido por un naturalismo que quiebre la unidad psíquica inmediata de la experiencia. Julián Marías explica esta idea del siguiente modo: «frente a la tendencia positivista a unificar el método de la ciencia toda, reduciéndolo al de la ciencia natural, Dilthey hace valer la peculiaridad irreductible de las ciencias de la vida o del espíritu, y postula una crítica de la razón histórica. El método del conocimiento diltheyano parte de la percatación de sí mismo» (Julián Marías en Dilthey 1974, 31)

En este sentido, el terreno de la vivencia es el propio de la hermenéutica comprendida, ahora sí, como una *filosofía de la vida*. Por ende, el estudio de la vivencia supone un reto para el desarrollo de la hermenéutica en la medida en que:

No puede ser negada la existencia de la vivencia, de una experiencia interna en general. Porque este saber inmediato constituye el contenido empírico cuyo análisis nos proporciona luego el conocimiento y la ciencia del mundo

³ «Todo saber se halla bajo las normas del pensar. Al mismo tiempo se refiere, según estas normas del pensamiento, a algo vivido o dado, y la relación del saber con lo dado es, en términos más apretados, la relación de su vinculación a lo dado» (Dilthey 1994b, 16).

espiritual. Esta ciencia no existiría si no existiera la vivencia, la experiencia interna [...]. Pues jamás el conocimiento que opera en las ciencias domeará la vivencia original que se halla presente en el saber inmediato del ánimo (Dilthey 1944a, 136)

La tesis de Dilthey es que la experiencia humana de la realidad se asienta en formas de significación que no pueden ser aprehendidas por las ciencias naturales. En este sentido, toda la vida psíquica, pasional e histórica del ser humano se hace manifiesta en el lenguaje y en las actividades culturales que paulatinamente van dibujando una visión del mundo. Por ello, la hermenéutica de la vivencia no goza solamente de un fuerte poder explicativo sobre la inmediatez de la experiencia sino también sobre su dimensión temporal e histórica. Ello permite al autor recuperar la idea de Schleiermacher de la circularidad de la comprensión. Dilthey señala por esta razón que: «es preciso diferenciar pacientemente y tratar de combinar los hilos que confluyen en el tejido en que se despliega nuestro yo, que es para nosotros el punto central del mundo» (1986, 136).

La vivencia es comprendida de este modo como la unidad experiencial que vincula las diversas tramas psíquicas, históricas y simbólicas donde el ser humano se encuentra *fácticamente* viviendo. Estas redes son las cosmovisiones simbólicas generadas por una acumulación histórica de interpretaciones sobre el mundo. Ellas se expresan conformando la experiencia del intérprete implicando también fenómenos psíquicos como los deseos, las proyecciones de la voluntad, los anhelos, las inquietudes, etc... Es por esta razón por la que Dilthey asevera que «la última raíz de la visión del mundo es la vida» (1974, 41). *Grosso modo*, en la vivencia se exhibe para nuestro autor la totalidad de la vida humana aplicada a un estado de conciencia concreto y determinado. Ello permite explicar fenómenos como, por ejemplo, el recuerdo o los prejuicios. En este sentido, el hermeneuta no solo está dando cuenta de la validez de las ciencias humanas o del espíritu a la hora de analizar la realidad interna de la vivencia⁴ sino que plantea los ejes de ruta para el desarrollo de la propia hermenéutica. De este modo «entre el objeto y el yo existe una relación de vida [...] las realidades no se presentan sólo en mi vivencia y en mi comprensión: constituyen la conexión del mundo representativo en el cual lo exteriormente dado se enlaza con el curso de mi vida» (1944b, 140). La tematización de la vivencia cobra entonces un especial protagonismo en la fundamentación de las ciencias del espíritu elaborada por Dilthey. Pese a ello, se advierten dos deficiencias de su planteamiento que serán acusadas y perfiladas por Heidegger y Gadamer:

⁴ «Lo que llamamos realidad es algo distinto de esa objetividad muerta y pasiva, semejante a la imagen en el espejo. Es la percatación interna que se produce a través de la presión del sentimiento, de la resistencia ejercida por la voluntad, y que, por tanto, manifiesta una actividad exterior a mí. Todas las representaciones que guardan esa relación con sentimientos y voluntad poseen una realidad de ese tipo. Llamo a esto una realidad interna» (Dilthey 1986, 134).

En primer lugar, tal y como señalan algunos especialistas⁵, en algunas ocasiones la obra de Dilthey es algo fragmentaria y la pretensión de unificar esta psicología descriptiva vinculada a la hermenéutica no habilita un itinerario claro. En este sentido, da la sensación de que el autor sienta las bases de la hermenéutica, pero no desarrolla de manera particular una determinada *ontología de la vida*. Este desarrollo será la vía de entrada para *Ser y Tiempo* en la medida en que Heidegger entenderá a esta ontología como la base de la hermenéutica. Como veremos más adelante, la imbricación que quedará clara en esta obra entre esta concepción diltheyana de la vivencia y sus desarrollos hacia una ontología de la vida se verán vinculadas en torno a la noción de *facticidad*.

En segundo lugar, podríamos preguntarnos si la pretensión diltheyana de elaborar una psicología general y descriptiva que diera cuenta del proceder hermenéutico no seguía siendo un desarrollo de la propuesta positivista. En ocasiones se ha señalado la influencia de Comte en el pensamiento de Dilthey, lo que podría arrojar luz sobre estas cuestiones y aclarar el sentido de dicha psicología descriptiva propia del marco humanista. Gadamer (en 1977, 108) expone las limitaciones que entraña esta perspectiva y buscará la manera de superar el paradigma diltheyano elaborando una hermenéutica crítica con los conceptos de «objetividad» y «ciencia».

Habría que valorar, no obstante, estas dos problemáticas a las que se enfrenta la obra de Dilthey, especialmente habida cuenta de las críticas a él elaboradas por parte de Heidegger y Gadamer. Considero que, si el desarrollo de una ontología de la vida se encuentra en esta hermenéutica de la vivencia, sería pertinente valorar si dicha relación se encuentra realmente planteada en la obra de Dilthey.

Este es un tema controvertido que atañe a la interpretación de la obra diltheyana. No es fácil determinar qué entendía este autor por «ontología» o «metafísica». En la mayoría de los pasajes que se pueden encontrar a este respecto, Dilthey se muestra contrario a la idea de metafísica. El autor parece entenderla en estas ocasiones un tipo de filosofía teórica que ha tenido un desarrollo histórico y que ha impregnado la cultura occidental, llegando hasta el naturalismo⁶. En esta interpretación, la metafísica tradicional ha tenido un doble desarrollo: o bien se ha tornado hacia un dualismo epistémico extremo o bien se ha petrificado en un cierto tipo de idealismo cuyo interés por el apriorismo de la experiencia impide atender a

⁵ Carlos Moya Espí señala (en Dilthey 1986, 14-16) que la propuesta de Dilthey es claramente fragmentaria. La razón de ello se encuentra en que, simultáneamente, Dilthey pretendía elaborar de la hermenéutica una filosofía de la vivencia inmediata y personal cuya validez se mostrara en el discurso filosófico, medio para cualquier sujeto racional. En este sentido, «la presencia de dos orientaciones opuestas en las raíces mismas del pensamiento diltheyano determina la imposibilidad interna de construir sobre ellas una reflexión unitaria y sistemática, siendo así responsable del carácter fragmentario que mantuvo, finalmente, la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu.» (1986, 14).

⁶ Para más información véase Mendoza Martínez 2023.

la dimensión histórica, temporal y fluctuante donde se insertan los fenómenos humanos.

No obstante, algunos intérpretes, como Francisco Javier Cortés Sánchez, han sostenido (en 2015) que es posible encontrar una propuesta metafísica en la obra de Dilthey. El autor defiende que el interés de Dilthey no es otro que el de elaborar una comprensión del nivel fáctico de la vivencia, es decir, aquello que ya le está dado al intérprete a la hora de procurar una exégesis de la misma a fin de atender así a la historicidad humana (2015, 23). La idea de este especialista es que, frente a la metafísica en su vertiente idealista, Dilthey va a reclamar una metafísica de corte hermenéutico donde la historicidad va a ponerse claramente de relieve. En resumidas cuentas, en la noción de vivencia se puede encontrar el sustrato de la facticidad, lo que nos brinda las herramientas ontológicas necesarias para fundamentar la tarea hermenéutica y así poder dar cuenta de la historicidad humana.

Nosotros hemos atendido previamente a esta tarea del planteamiento diltheyano a través de su defensa de una psicología descriptiva. La tarea de Dilthey de encontrar las categorías fundamentales desde las cuales se significan los procesos psíquicos e históricos del ser humano no se llevaría a cabo desde una pretensión logicista ni teórica, sino que buscaría explicar justamente esta facticidad inmanente en tales procesos. Frente a la metafísica tradicional, según Cortés Sánchez, Dilthey procuraría elaborar una ruptura mentando el aspecto vital de las categorías, cuya operatividad no sería la de una explicación trascendental sino el camino de la inmanencia (2015, 24). Este el ámbito de operatividad ontológica de las categorías que destaca la historicidad como condición de posibilidad de la comprensión los fenómenos humanos.

Una de estas sería justamente la categoría de «ser» (2015, 26). La idea de Cortés Sánchez es que a través de ella y de su ambivalencia en el terreno de la mutabilidad y de la continuidad de los procesos psíquicos, que unifican las dinámicas históricas, es posible postular una *protoontología hermenéutica* en el propio Dilthey. De este modo:

Claramente la filosofía de Dilthey es base tanto para la fenomenología de Husserl cuando abraza el “Lebenswelt” como para el “In-der-Welt-Sein” de Heidegger. Se trata, por tanto de una metafísica del aquende que es protofenomenológica cuyo fundamento lo encontramos en una protoontología hermenéutica de la facticidad. (2015, 27)

La tesis del autor se centra en demostrar que en la tematización diltheyana de la vivencia encontramos ya una consideración propiamente ontológica de la facticidad. Al igual que Heidegger, Dilthey no se mostrará favorable a los desarrollos históricos de la metafísica, pero sí a un retorno a la experiencia vital fundamental del ser humano desde la cual, según el especialista, es posible reelaborar una suerte de ontología hermenéutica.

En este punto, podemos considerar si realmente los desarrollos de esta propuesta elaborados por Heidegger y Gadamer han sido realmente

productivos. Esto es algo que analizaremos en lo que resta de análisis. Sin embargo, señalamos que algunos especialistas han sostenido su falta de criticismo, insistiendo en la necesidad de volver a elaborar una lectura cuidadosa de las obras de Schleiermacher y Dilthey (Mancilla Muñoz 2021, 58).

Considero que la lectura de Cortés Sánchez rescata aspectos fundamentales para la comprensión de la hermenéutica de la vivencia en el pensamiento de Dilthey. Nuestro primer problema, relativo a la ausencia de una ontología de la vida en esta primera hermenéutica, se resuelve finalmente al constatar la dimensión ontológica dada con la propia historicidad del intérprete. Incluso podríamos valorar un desarrollo de esta tesis atendiendo al aspecto ontológico dado con la inmanencia de la circularidad de la comprensión, que conforma de algún modo la facticidad misma del hermeneuta. El segundo de nuestros problemas, que indagaba en la posibilidad de que Dilthey se hubiera enredado en el planteamiento positivista al querer desarrollar su psicología descriptiva, también queda respondido de algún modo, en la medida en que comprendamos que el afán hermenéutico del autor no era solamente el de explicar y objetivar la vivencia sino el de dar con una filosofía capaz de comprender las dinámicas psíquicas e históricas propias de la experiencia humana. Bajo este manto, la hermenéutica de la vivencia apela claramente a una ontología de la vida, ontología que será claramente desarrollada por Heidegger y Gadamer.

3. Algunos desarrollos de la propuesta diltheyana en la ontología hermenéutica de la vida

El pensamiento de Heidegger es uno de los más complejos de la filosofía contemporánea. Ello, en gran medida, es fruto de la cantidad ingente de raíces que le dan forma. Claramente una de ellas se encuentra en la tradición hermenéutica que venimos valorando desde la propuesta diltheyana. Sin embargo, otra gran base de su planteamiento se gesta en la tradición fenomenológica husserliana. Esta impronta va a ser clara en toda la obra heideggeriana, si bien será él mismo quien procure un cierto giro hermenéutico de la fenomenología. Debemos plantearnos cuál es el sentido de este giro hermenéutico y en qué se basa Heidegger para desprenderse de la pretensión fenomenológica. Sólo bajo este cuestionamiento encontraremos una vinculación entre el pensamiento de Dilthey y el de Heidegger en términos de una hermenéutica que conduzca hacia una ontología de la vida.

Heidegger tenía serias razones para considerar que la fenomenología se topaba con ciertos límites a la hora de elaborar un análisis de la vivencia. Esto es lo que el autor pretende afirmar al hablar de una «ilusión fenomenológica fundamental» (2006, 234). Ramón Rodríguez comenta a este respecto que dicha ilusión «introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivamente en que ella se sitúa» (1997, 81). La idea básica, que es la matriz de la crítica de Heidegger a la fenomenología, es que para

atender a la vivencia no podemos adoptar una postura teórica como lo es la actitud fenomenológica. El punto de partida del análisis de la vivencia debe darse entonces en el aspecto elemental de la vida misma, en una dimensión ya dada a nivel preteórico. Esta dimensión se constituirá por las relaciones prácticas y proyectivas del *Dasein* con su mundo. Aquí entonces aparece ya una dirección de la hermenéutica, puesto que ella será «la autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma» (Rodríguez 1997, 86).

En este sentido, Heidegger consigue vislumbrar una relación entre el horizonte total del mundo de la vida y el aspecto puramente experiencial relativo a la conformación de la vivencia⁷. El alemán comienza en *Ser y Tiempo* imbricando sus lecturas de Dilthey con sus aprendizajes en la fenomenología. Sin embargo, como veremos, Heidegger va a ser capaz de trascender ambos planteamientos al conducir a la hermenéutica hacia una dimensión marcadamente ontológica. Será Gadamer quien subraye esta dimensión y la asuma como propia, destacando del mismo modo que su maestro una crítica al planteamiento diltheyano.

Las razones que condujeron al filósofo hacia este giro hermenéutico de la fenomenología son precisamente estas, que parten de una crítica a la psicología descriptiva de Dilthey. Lo que Heidegger consideraba valioso de la hermenéutica era precisamente que ella no trataba de explicar o explicitar la vivencia, sino que aspiraba a comprenderla.

De este modo, va a cuestionarse si realmente la hermenéutica es capaz de dilucidar la estructura elemental del *Dasein* y de su modo de estar en el mundo. Este sería el primer paso para poder llegar a entender el sentido de la vivencia. Si esto fuera realmente viable, ciertamente podríamos hablar de un giro hermenéutico de la fenomenología y no de una ruptura, en la medida en que la crítica de Heidegger a esta última no lo conduce a dejarla completamente de lado. Este giro se debe a la consideración ontológica vinculada al problema de la comprensión de la vivencia. Precisamente porque la fenomenología husserliana pecaba de objetivar la vivencia, Heidegger pudo dilucidar un trasfondo ontológico de la experiencia humana. Por ende, la hermenéutica no es solamente una filosofía de la conciencia, sino también

⁷ La influencia de Dilthey en el pensamiento de Heidegger es clara, especialmente a comienzos de su andadura. La orientación positiva aquí encontrada en el planteamiento diltheyano se mantendrá en la filosofía heideggeriana, al menos, hasta la aparición de *Ser y Tiempo*, publicada en 1927. Así como en las obras anteriores encontramos una fuerte presencia de esta forma positiva de tematizar el problema de la vivencia, en *Ser y Tiempo* la aproximación a esta cuestión es, como señalamos, marcadamente distinta. Un ejemplo de ello lo encontramos en la célebre obra publicada en 1919 titulada *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En esta obra Heidegger pretende desarrollar una fenomenología de corte teórico en su tematización de la vivencia (*i. e.* Heidegger 2005, 122), lo que desvela una influencia del positivismo. Sin embargo, la pretensión hermenéutica y ontológica del autor en *Ser y Tiempo* quiebra esta actitud, lo que nos permite encontrar una aproximación a dicha noción precisamente a través de una dilucidación hermenéutica de la vivencia.

una filosofía vinculada al problema vital del *Dasein* en torno a su modo específico —ontológico— de estar en el mundo⁸:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo [...]. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo [...]. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y objeto aprehendido [...] sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. (1999, 33)

En este sentido, Heidegger orienta a la hermenéutica a la exégesis de la vivencia no ya en términos reflexivos o descriptivos sino comprensivos. La tarea hermenéutica se centra en conseguir la comprensión de la experiencia vivida, atendiendo a cómo la vida se expresa incluso a un nivel prefenomenológico. Esto significa que el *Dasein* se vincula fácticamente con su mundo gracias a que la propia comprensión es un *modo* mismo de su existencia. No se trata entonces de llevar a cabo un análisis teórico de la vivencia, sino de lograr una aproximación comprensiva a lo inmediatamente dado de la vida. Heidegger orienta su fenomenología hermenéutica hacia un problema marcadamente ontológico, pues lo que pretende dilucidar es el ser mismo de lo dado en la experiencia del *Dasein*. A este nivel se lo va a comprender como *facticidad*.

En el fondo, uno de los motivos que Heidegger tiene para llegar a esta perspectiva es precisamente la toma de consciencia de que la vivencia no puede ser objetivada y que, por ende, no podemos estudiarla reflexivamente bajo una mirada dualista. Así pues, la noción de facticidad apela a un ámbito prerreflexivo donde se hace manifiesto un problema eminentemente ontológico implicado en la vivencia: ¿cómo se conforma el modo de ser propio del *Dasein*? ¿Cómo se significa su modo específico de hallarse en el mundo?

Es en este punto donde Heidegger conecta con la tradición hermenéutica, no tanto quizá por su pretensión ontológica sino por el tipo de estructuras que se van a poner de manifiesto a la hora de entender el sentido inmanente a la vivencia. Su filosofía se va a mostrar heredera, parcialmente, de las consideraciones de Dilthey. Esto es así hasta tal punto que el autor reconoce en el hermeneuta el comienzo de un tipo específico de filosofía de la vida:

⁸ Las críticas de Heidegger a la fenomenología son sin duda interesantes y razonables pero, no obstante, considero que en este punto dejan fuera de su valoración la idea tardía de Husserl del *mundo de la vida* (véase Husserl 2008). Si bien es cierto que incluso en esta perspectiva es palpable una actitud teórica rechazada por la hermenéutica, sería interesante plantear las vinculaciones entre estas ramificaciones de ambos movimientos a fin de poder precisar la influencia de Dilthey y Husserl en el pensamiento de Heidegger y Gadamer, entre otros autores. Sea como fuere, los cuatro autores tienen un terreno común: la filosofía de la vida.

Las investigaciones de W. Dilthey están animadas por la constante pregunta por la “vida”. Dilthey intenta comprender las “vivencias” de esta “vida” en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida. Lo filosóficamente relevante de su “psicología como ciencia del espíritu” no ha de ser buscado en el hecho de que ella no quiera ya orientarse hacia elementos y átomos psíquicos ni recomponer la vida del alma a base de fragmentos, antes, por el contrario, apunte más bien al “todo de la vida” y a sus “formas” – sino que lo relevante está en que, en medio de todo ello, Dilthey se hallaba encaminado ante todo hacia la pregunta por la “vida”. (2003a, 58-59)

Sin duda alguna, esta lectura del planteamiento diltheyano se da desde la asunción de Heidegger de encontrar una *ontología de la vida*. Ese «todo de la vida» al que la hermenéutica apunta en la comprensión de la vivencia desvela entonces una necesidad del *Dasein* de ocuparse de su posición existencial. Se da entonces una cierta mediación entre la forma de ser propia del *Dasein* y la totalidad de la vida implicada en la experiencia. La facticidad así entendida es entonces una determinada «forma de ser» (Rodríguez 1997, 135) que no se da nivel teórico o reflexivo, sino ontológico⁹. La comprensión de la vivencia solamente puede lograrse, por ende, a través de una hermenéutica que desvele la estructura elemental de la forma de ser del *Dasein*. Únicamente este esfuerzo puede conducir a la hermenéutica hacia una dilucidación de la historicidad misma del intérprete.

El análisis de la experiencia toma a la hermenéutica como camino de la vida, es ahí donde encontramos una verdadera vinculación entre Heidegger y Dilthey. La valoración de las afecciones (2003a, §29) y de los comportamientos permite llevar a cabo un análisis de los distintos modos existenciales de proyección mediante los cuales el propio *Dasein* puede lograr una hermenéutica de sí. Por ende, el estudio de los templos de ánimo es concebido como el camino privilegiado para llevar a cabo el análisis de la vivencia desde una perspectiva que no objetivadora. No podemos hablar entonces de que un sujeto determinado tenga una vivencia en términos de propiedad, sino que en ellos el *Dasein* se encuentra reproduciendo su propio modo de ser en el mundo. Esto es así porque en ellos el *Dasein* se encuentra a sí mismo *echado a vivir* (2003a, 163). En este modo de ser se dan las relaciones inmediatas constituyentes del existir mismo y del modo propio del hallarse.

Heidegger considera que, de entre todas las afecciones, la angustia es un tipo de experiencia originaria que permite al *Dasein* captar el sentido del «estar en el mundo» (2003a, 228). Ello explicita una cuestión eminentemente ontológica: en la irrupción de la angustia, el *Dasein* no puede elegir otro modo de ser. Ella nos plantea una modalidad existencial específica, donde no se da ninguna referencia intencional a ningún objeto, sino a un

⁹ «Pero, por otra parte, en la tendencia bien comprendida de toda “filosofía de la vida” científica y seria —“filosofía de la vida” dice tanto como botánica de las plantas— se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del *Dasein*. Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la “vida” misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico» (Heidegger 2003, 58).

desfonde del *Dasein* en su ser. Esta vía reside entonces en la dilucidación de las posibilidades existenciales del *Dasein*, lo que pone de relieve la temporalidad sobre la cual se constituye como viviente.

Así pues, la hermenéutica de la vivencia tiene como tarea la exégesis de los acontecimientos entre los cuales el *Dasein* se halla existiendo. La ontología de la vida que se da desde este tipo de hermenéutica inquiere en la explicitación de la vivencia, atendiendo a cómo en ella el *Dasein* mismo configura su propio ser desde las relaciones elementales —temples de ánimo, conductas, *praxis*, etc.— que prefiguran su mundo. Esta es indudablemente la dimensión prefenomenológica e inmanente propia de la facticidad. Llegados a este punto podemos valorar la influencia de Dilthey en Heidegger en la medida en que lo que aquí se nos plantea es un tipo específico de circularidad dado entre el horizonte de significaciones vitales desde las cuales se erige la vivencia concreta como tal y la propia vivencia. Desde este punto se abren distintos caminos que la ontología hermenéutica debe hacer suyos:

En primer lugar, debemos atender al aspecto histórico que se da bajo esa totalidad de la vida inmanente a la vivencia. Heidegger va a emplear el término *historicidad*, al igual que Dilthey (1944a, 260), para referirse a ese fundamento de posibilidad de comprensión histórica desde el cual la totalidad de la vida se expresa y es capaz de configurar la facticidad constitutiva de la vivencia. Bajo el uso de esta noción se va a dar un salto cualitativo con respecto la perspectiva diltheyana, pues Heidegger también va a sostener la primacía de la temporalidad en esta misma configuración (2003a, 342-343). Ello implica una diferencia importante: el *Dasein* se va a comprender fundamentalmente como un viviente histórico que hunde sus raíces existenciales en las proyecciones temporales que sustentan la vivencia (2003a, 350 y ss.). Esta temporalidad está ligada a la condición existencial misma del *Dasein* y a su modo específico de hallarse en el mundo¹⁰.

En segundo lugar, cabe preguntarse si esta comprensión de la vivencia se da en términos ontológicos y no se da meramente como una cuestión óntica. Esto problematiza si realmente a través del análisis de la vivencia podemos apreciar un matiz ontológico la comprensión del *Dasein* como un «ser» que es «ahí». Posiblemente solo bajo una respuesta afirmativa a esta pregunta

¹⁰ En este sentido, rescatamos el sugerente trabajo de José Manuel Chillón (2016) en el que se saca a relucir la íntima relación entre las nociones de *historicidad*, la *cura* y *existencia* en el pensamiento de Heidegger (2016, 275 y ss.). El especialista afirma que «en nuestra opinión, lo que signifique pensar la historicidad debe ponerse en relación con lo que desde los primeros momentos de su *Hermenéutica de la Facticidad* y sobre todo desde *Ser y Tiempo* se entendió como la esencia del *Dasein*: el cuidado. La *Sorge* o la *cura* constituye la anticipación de una realidad todavía por venir. *Anticiparse-a-sí (sich-vorweg-Sein) estando-ya-en-el (mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)*, es la definición del modo de ser del *Dasein* que determina la prioridad temporal de futuro como estructura fundamental de la existencia humana esencialmente proyectiva frente al exclusivo interés por el presente propio de la temporalidad de los entes que meramente subsisten» (2016, 276-277). Esta idea es realmente incisiva porque muestra cómo, en la tradición hermenéutica, el análisis de la vivencia invita a una reflexión ulterior de corte ontológico.

podríamos asegurar el terreno de una ontología de la vida que era, en realidad, el interés inicial de *Ser y Tiempo*. La principal diferencia que podemos apreciar entre Heidegger y Dilthey es, pues, justamente, que este primero entiende que esta dimensión ontológica supera el modelo de la psicología, puesto que su pretensión no tiene por qué reducirse a un método en particular ni reduce la facticidad del *Dasein* a su dimensión psíquica. En su lugar, como veíamos junto a Dilthey, tal esfuerzo se centró en elaborar una psicología descriptiva, cuyo cariz positivo y tendencia ontológica siguen puestas en duda, tal y como hemos podido comprobar. En resumidas cuentas, así como en el pensamiento de Dilthey atisbamos sutilmente alguna impronta ontológica dada en su hermenéutica de la historicidad y de lo fáctico, esta característica se hace evidente en el pensamiento de Heidegger¹¹:

El principio de la fenomenalidad no le permite a Dilthey llegar a una interpretación ontológica del ser de la conciencia [...] El modo de ser del “presentarse”, el sentido del ser del “dentro”, la relación de la conciencia con lo real mismo, todo ello está necesitado de una determinación ontológica. La omisión de esta última se debe, en definitiva, a que Dilthey dejó sin diferenciar ontológicamente la vida, esa vida “más atrás” de la cual ciertamente es imposible es. Pero la interpretación ontológica del *Dasein* no significa un retroceso óntico hacia otro ente. (2003a, 226)

En tercer lugar, cabría preguntarse si la hermenéutica es realmente el camino adecuado para lograr esta ontología de la vida. A este respecto, podemos encontrar también una posible influencia de Dilthey en el pensamiento heideggeriano, en la medida en que asumamos la preeminencia de la hermenéutica de la vivencia como puerta de entrada al análisis existencial del *Dasein*. Desde este punto de vista, las tesis de Cortés Sánchez (en 2015,

¹¹ Pese a ello, grandes especialistas han sostenido que en la filosofía de Heidegger no encontramos ninguna ontología e, incluso, ninguna hermenéutica. Esta es la tesis de autores como Sheehan (2014) quien sostiene que Heidegger solamente elabora una fenomenología. Consideramos que esta lectura impide acceder al problema hermenéutico en sí mismo en la medida en que se tornan inoperativas las críticas de Heidegger a la fenomenología y, por ende, el giro hermenéutico derivado de ellas. Cuesta ver que en obras como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* o *¿Qué significa pensar?* se dé solamente una perspectiva fenomenológica. Más aún, pienso que sería imposible entender el sentido de la *Kehre* si valoramos únicamente la dimensión fenomenológica del pensamiento de Heidegger. Los argumentos de Sheehan se centran casi en total exclusividad en atender a fragmentos donde Heidegger reniega del uso del término «ser» [*Sein*] (Sheehan 2014, 2), concluyendo así un rechazo total a la metafísica. Sin embargo, creo que sería más apropiado leer este tipo de fragmentos asumiendo un doble tirón, heredado del Nietzsche, del pensamiento del autor: por un lado, se reniega de un cierto desarrollo histórico-lingüístico de la metafísica, cristalizado en el término *Sein*, pero por el otro se plantea constantemente la necesidad de repensar una experiencia marcadamente ontológica del mundo. Esta segunda problemática se aprecia mejor en obras tardías de Heidegger (*i. e.* Heidegger 1987; 2003b) cuando él ya hubo elaborado su crítica a la tradición metafísica. La necesidad de gestar una nueva fenomenología apoyada en un lenguaje original, como lo es el uso del término *Seyn* o su desarrollo como *Seyn*, se fundamenta precisamente en la postulación de una experiencia ontológica posible. Para más información véase Pineda Saldaña 2020.

27) que defienden —desde una lectura ontológica— la raíz diltheyana de la hermenéutica heideggeriana del sentido existencial del *Dasein* cobran un especial sentido. La influencia más clara en este asunto sería, entonces, la íntima relación presente para los dos autores entre la hermenéutica y la ontología como itinerarios propios de la comprensión de la historicidad. Dando respuesta a esta cuestión, Ramón Rodríguez señala que el mencionado problema queda claramente expuesto en *Ser y Tiempo* (1997, 218), si bien de algún modo ya estaba anticipado por obras como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1997, 218). El especialista señala que «el sentido de ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica, por el contrario, se ve más bien obligada a reconocerlo como lo absolutamente antecedente» (1997, 221).

Viéndose en esta encrucijada, Heidegger se percatará de las aporías de su planteamiento en la medida en que asumamos la primacía de la comprensión como un modo existencial primario del *Dasein*. La célebre *Kehre* que se dará tras ello tomará como motivo la asunción de que el lenguaje no es meramente un existenciario entre otros, sino la condición misma de la comprensión. La hermenéutica se desvela en ambos autores, especialmente en Heidegger, como el auténtico espacio de la comprensión, lo que trasciende el esquema positivo dejado atrás por esta tradición.

Gadamer va a partir concretamente de estas consideraciones, conduciendo finalmente a la hermenéutica hacia su clímax: la ontología hermenéutica. La influencia de Dilthey en este pensador, al igual que en su maestro, no solamente es notoria sino, también, controvertida. Esto es así hasta tal punto que Leo Strauss comentó a Gadamer que Dilthey había sido para él lo que Nietzsche fue para Heidegger (Strauss & Gadamer 1978). Tal es el punto que Gadamer va a asumir que, pese a las críticas que él mismo elaborará a Dilthey, su planteamiento supera en cierto sentido al modelo fenomenológico:

Así, en el uso de la terminología llevado a cabo por Husserl se encuentra desde temprano, efectivamente, la palabra “exponer” [*auslegen*]¹², en el sentido de una descripción detallada. Yendo aún más lejos y asumiendo la estrechez de este planteamiento, la psicología descriptiva construida por Dilthey se basa por completo en el carácter “hermenéutico” de la comprensión del sentido y la expresión. (Gadamer 2002, 59)

Por esta razón, en una obra temprana, que algunos especialistas han considerado de hecho una antesala a su *obra magna* (v. gr. Moratalla en Gadamer 1993, 20-23), titulada *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer comenzará a cuestionarse el sentido de la psicología descriptiva que Dilthey pretendía llevar a cabo. En tal obra, se afirma:

¹² Hacemos notar que la editora Angela Ackermann Pilàri señala a este respecto que «el sentido más concreto de *auslegen* es “exponer”, aunque también designa “interpretar”. Husserl usó este sentido concreto de la palabra para designar la tarea de “hacer visibles” las distintas facetas de la percepción» (Gadamer 2002, 59).

A la psicología llamada “explicativa” —en el sentido naturalista de la palabra— Dilthey oponía la idea de una psicología “científico-espiritual”. Se trataba de una psicología despejada de todo dogmatismo y de toda construcción hipotética, a la que incumbe el conocimiento y la descripción de las leyes de la vida espiritual, que deben servir de fundamento común a las diferentes ciencias humanas. En efecto, todas las constataciones de las ciencias humanas conciernen finalmente a los hechos de la experiencia interior: un campo de investigación del ser que no responde a la categoría de “explicación”, sino a la de “comprensión”. (1993, 56)

Gadamer relea la pretensión diltheyana bajo los parámetros de una hermenéutica en sentido estricto. El autor va a insistir, y a este respecto reconoce en él la influencia diltheyana, en la necesidad de plantear los límites del modelo positivista y naturalista a la hora de elaborar esta hermenéutica de la vivencia. La principal razón de ello, entre otras, se encuentra en la constatación de los procesos históricos y lingüísticos implicados en la conformación de la experiencia humana. Surge así la necesidad de elaborar una *crítica de la razón histórica* que despeje los problemas creados por el positivismo. En cierto modo, Gadamer va a recuperar de Dilthey las raíces que este hundía en el romanticismo alemán (1992, 36), de las que se sirvió para criticar al naturalismo basándose para ello en la dimensión histórica dada en la vivencia (cfr. Gadamer 1977, 90-107). La pregunta de Dilthey, según nuestro autor, radica entonces en comprender de qué manera podemos fundamentar el conocimiento humanístico bajo sus propios parámetros. El camino para lograr este estudio se encuentra en el problema que estamos manejando: la hermenéutica de la vivencia. En *Verdad y Método I*, Gadamer afirma lo siguiente:

Tanto en Dilthey como en Husserl, tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, el concepto de vivencia se muestra así en principio como un concepto puramente epistemológico. Ambos autores asumen su significado teleológico, pero no lo determinan conceptualmente. El que lo que se manifiesta en la vivencia sea vida solo quiere decir que se trata de lo último a lo que podemos retroceder [...] Cuando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido. Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias —en las que se viven otras cosas— como frente al resto del decurso vital —en el que no se vive “nada”—. (1977, 103)

En cierto sentido, el hermeneuta recupera la circularidad hermenéutica implicada en la vivencia humana. No obstante, señala ciertas aporías inherentes al «planteamiento diltheyano» (1977, 218), puesto que él parecía continuar sujeto al paradigma positivista e idealista¹³. Ello crea un serio

¹³ Gadamer va a afirmar a este respecto que «si de la mano de la historia del término investigamos también la historia conceptual de “vivencia”, de lo que llevamos dicho podemos ya concluir que el concepto diltheyano de vivencia contiene claramente ambos momentos, el panteísta y aún más el positivista, la vivencia y aún más su resultado» (1977, 101). También Eugenio Imaz ha señalado la impronta positivista del planteamiento diltheyano sentenciando lo siguiente: «Nada de hiatos, como pretende Max Scheler, entre el mundo

problema a la hora de lograr la mencionada comprensión de la vivencia, puesto que, en realidad, según esta lectura, parece que Dilthey permanecía aspirando a lograr una objetivación explicativa de la misma. Esta idea será recurrente en la propuesta gadameriana, puesto que él admitirá claramente la necesidad de superar dicho planteamiento acusando en él todavía una recaída en el positivismo naturalista: «Creo por el contrario que lo que importa es corregir la interpretación filosófica de las modernas ciencias del espíritu que se ha realizado hasta ahora y que en el propio Dilthey aparece todavía demasiado fijada al pensamiento metodológico unilateral de las ciencias naturales exactas» (1977, 170). En este sentido, Gadamer se pregunta hasta qué punto él mismo está partiendo de este modelo y, del mismo modo, si realmente es posible trascender tal esquema metodológico:

El trabajo que se ha realizado hasta ahora en este terreno, determinado sobre todo por la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu por Wilhelm Dilthey y sus investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica, ha fijado a su manera las dimensiones del problema hermenéutico. Nuestra tarea actual podría ser la de intentar sustraernos a la influencia dominante del planteamiento diltheyano y a los prejuicios de la “historia del espíritu” fundada por él. (1977, 218)

La cuestión a la que nos enfrentamos reside por lo tanto en las aporías que, de alguna manera, ya llamaron la atención de Heidegger: ¿de qué forma la hermenéutica supera el esquema positivista? Gadamer va a procurar un itinerario original para la hermenéutica de la vivencia a partir de ciertas experiencias humanas fundamentales, como lo pueden ser la experiencia del arte, la del juego, la de la fiesta o la del ritual.

En *Verdad y Método I* se va a privilegiar el problema relativo a la experiencia del arte como puerta de entrada a lo que Gadamer va a denominar «experiencia hermenéutica» (v. gr. 1977, 331) precisamente por las reflexiones llevadas a cabo, con posterioridad, en *La actualidad de lo bello*. Estas consideraciones, que permiten entrever en la vivencia del arte un cierto paradigma de la experiencia de comprensión, son extraídas, a mi modo de ver, de la reflexión heideggeriana.

Una obra donde podemos apreciar claramente estas inquietudes de Heidegger es *El origen de la obra de arte*, publicada originalmente en 1950, diez años antes de la presentación de *Verdad y Método I*. De las diversas conexiones que podemos plantear entre ambos autores a este respecto, Gadamer destaca una de manera notable: la experiencia del arte es un ejemplo paradigmático de cómo se da el acontecimiento de la comprensión. Sin duda, esta noción de la vivencia aplicada al ámbito del arte no se reduce a las

de los valores y una vida que abre o cierra las esclusas para que aquellos naveguen [...] Un positivismo más positivo que el de Husserl, pues no necesita de ninguna reducción fenomenológica, de ninguna puesta entre paréntesis, que es como comienza a bostezar el hiato» (Imaz 1945, 52-53).

cuestiones vinculantes al gusto, a la copia de la obra o a una epistemología dualista. Dichas cuestiones son propias de una tradición estética moderna que Gadamer pretende dejar atrás (1977, 75 y ss.). Lo que el hermeneuta se está planteando, en realidad, es de qué manera se da un juego entre la vivencia y la totalidad del sentido a la que esta se refiere en la experiencia del arte. Por ello, el objetivo de Gadamer no es solamente el de explicar la experiencia del arte, sino que, a partir de ella, el autor pretende dilucidar la posibilidad general del acontecimiento de la comprensión.

Siguiendo este hilo, en *La actualidad de lo bello* donde Gadamer insiste en la necesidad de plantearnos la experiencia del arte como un paradigma hermenéutico. Estos cuestionamientos sacan a relucir precisamente la temporalidad inmanente a la vivencia. Gadamer diferencia a este respecto dos tipos de vivencias. La primera de ellas expone una estructura disposicional de la temporalidad, mediante la cual el tiempo *sirve para algo* (1991, 48). Bajo esta concepción el tiempo es «algo “empleado”, “llenado” con nada o con alguna cosa» (1991, 48). En contraposición a esta vivencia del tiempo, Gadamer señala que en experiencias lúdicas, rituales o festivas la temporalidad se hace manifiesta como un tiempo «lleno o, también, tiempo propio» (1991, 48). Asimismo, las vivencias de la infancia, la juventud, la madurez, la vejez y la muerte (1991, 48-49) pertenecen a esta concepción. Estas vivencias del tiempo son ontológicamente distintas a la disposición que exhibe «un carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo» (1991, 49). El autor va a aplicar esta hermenéutica de la vivencia de la temporalidad a la experiencia del arte señalando que ella también encaja con la concepción del tiempo propio. En estas experiencias del tiempo, como diría Dilthey, el intérprete se concibe como un *ser-para-sí*, o como diría Heidegger, el *Dasein* valora cómo su proyección existencial de alguna manera comienza a operar de una manera distinta a como se vincula habitualmente con el mundo. Esta cuestión, sostiene Gadamer, pone de relieve la necesidad de orientar a la hermenéutica hacia la comprensión de los procesos temporales, históricos y culturales desde los cuales se significa la vivencia, pero, a su vez, otra idea se pone precisamente de relieve: hay un tipo de disposición existencial particular del ser humano al que la hermenéutica del que la hermenéutica debe hacerse cargo.

Esta forma de elaborar una hermenéutica de la vivencia indudablemente pone en primer plano la recuperación de las reflexiones heideggerianas y, por ello, la necesidad de dar cuenta de una cierta pretensión ontológica en lo referente al análisis de la vivencia. Ahora bien, ¿qué significa esto para la hermenéutica filosófica? Podemos explicar dicha pretensión revisando la crítica que Gadamer elabora a Dilthey, de manera tal que el sentido ontológico de la hermenéutica filosófica aparezca por él mismo:

Por eso Dilthey restringe más tarde su propia definición de vivencia cuando escribe: “La vivencia es un ser cualitativo = una realidad que no puede definirse por el “hacerse cargo”, sino que también alcanza a aquello que poseemos de una manera diferenciada” (VII, 230). Él mismo no comprende hasta

qué punto resulta aquí escaso tomar la subjetividad como punto de partida, y sin embargo algo de ello se le hace consciente bajo la forma de una reserva lingüística: “Puede decirse: ¿poseemos?” (1977, 104)

En este pasaje Gadamer está señalando que el propio Dilthey titubeaba al considerar que su psicología descriptiva pudiera realmente explicitar las categorías inmanentes a la historicidad del intérprete. Gadamer acusa a Dilthey de perpetrar la perspectiva positivista al considerar al intérprete un mero sujeto de conocimiento. Si la intención de Dilthey a través de la noción de vivencia no era otra que la de conducir a la hermenéutica hacia un saber distintivo de lo humano, entonces parece que él mismo continúa pensando lo humano bajo los parámetros de las ciencias positivas. Ello quiebra la comprensión misma de la historicidad. La psicología descriptiva diltheyana tiende, por ello, a objetivar o poseer a la vivencia, rompiendo así la unidad inmanente en la conciencia histórica. Con ello se presenta el problema de la comprensión de la historicidad como algo que trasciende por completo al modo de conocimiento positivo propio de un sujeto de conocimiento, algo que de algún modo abre al intérprete a la hermenéutica de su modo de hallarse en la existencia (v. gr. 1977, 483-84) y, por ende, desvela a la hermenéutica como una disposición específicamente humana.

Gadamer va a señalar la superación del planteamiento diltheyano a través de la ontología hermenéutica de Heidegger, que no concebirá al *Dasein* como sujeto sino como estructura existencial elemental. Ello permitirá atender a la facticidad como un rasgo inmanente que desvela a la propia historicidad. Por esta razón, Gadamer insistirá en la necesidad de entender a la hermenéutica como una filosofía de la vida en la medida en que esta admita sus pretensiones ontológicas fundamentales:

Heidegger formó entonces el concepto de “hermenéutica de la facticidad” y formuló así, frente a la ontología fenomenología de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la [...] la existencia misma como comprensión e interpretación o autoproyección en la posibilidad de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. Comprender [...] constituye el movimiento básico de la existencia humana. (1992, 105)

De este modo, tanto Heidegger como Gadamer dan cuenta del giro ontológico presente en la hermenéutica de la vivencia. Únicamente asumiendo el trasfondo de este giro la hermenéutica de la vivencia puede mostrar su validez como una filosofía capaz de hacerse cargo de la historicidad y temporalidad del intérprete. Ese es, pues, el camino de la comprensión.

4. Conclusiones

En el presente estudio hemos mostrado la importancia de la noción de vivencia en la pretensión diltheyana de hallar una fundamentación del saber

de las ciencias del espíritu. Ello nos ha permitido atender a su propuesta como el desarrollo de una filosofía de la vida, que ha desvelado la relevancia de atender al nivel de lo fácticamente dado en la experiencia. Tras valorar la interpretación de algunos autores, sopesando la lectura ontológica de esta propuesta, hemos atendido a las influencias de Dilthey en el desarrollo de la ontología hermenéutica. De la mano de Heidegger hemos valorado a la hermenéutica de la facticidad del *Dasein*, lo cual nos ha desvelado una ontología de la vida que, posteriormente será problematizada por el propio autor. Finalmente, hemos apreciado cómo Gadamer hereda toda esta tradición, desarrollando claramente una ontología hermenéutica. Todo ello nos ha conducido a atender dos de los asuntos más trabajados por esta misma tradición: la temporalidad y la historicidad.

Referencias

- ARANA, José Ramón (1998). «El Ión, fundador de la hermenéutica occidental» en *Veleia* 15, pp.- 257-276.
- ARANA, José Ramón (2016). *Historia de la hermenéutica griega*. Madrid: UNED.
- Betti, Emilio (1990). *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Roma: Città Nuova.
- CHILLÓN, José Manuel (2016). «La historia, lo histórico y la historicidad en Heidegger» en *Azafea Revista de Filosofía* 18, pp. 261-280.
- CORTÉS SÁNCHEZ, Francisco Javier (2015). «Dilthey: de la mandaneidad a la metafísica» en *Euphía* 9 (16), pp. 9-30.
- DILTHEY, Wilhelm (1944b). *El mundo histórico* (Trad. de Eugenio Imaz). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DILTHEY, Wilhelm (1974). *Teoría de las concepciones del mundo* (Trad. de Julián Marías). Barcelona: Ed. Península.
- DILTHEY, Wilhelm (1986). *Crítica de la razón histórica* (Trad. de Carlos Moya Espí). Madrid: Revista de Occidente.
- DILTHEY, Wilhem (1944a). *Introducción a las ciencias del espíritu* (Trad. de Eugenio Imaz). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GADAMER, Hans-Georg (1991). *La actualidad de lo bello* (Trad. de Antonio Gómez Ramos). Barcelona: Paidós.
- GADAMER, Hans-Georg (1993). *El problema de la conciencia histórica* (Trad. e intr. de Agustín Domingo Moratalla). Madrid: Tecnos.
- GADAMER, Hans-Georg (2002). *Los caminos de Heidegger* (Trad. de Ángel Ackermann Pilàri). Barcelona: Herder.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*. Tübingen: Mohr, 1986. Se cita la edición y traducción castellana de Manuel Olasagasti (1992), *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.

- GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1975. Se cita la edición y traducción castellana de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (1977), *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- HEIDEGGER, Martin (2003b). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Trad. de Dina V. Picotti C.). Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Trad. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 1985. Se cita la edición y traducción castellana de Yves Zimmermann (1987), *De camino al habla*. Barcelona: Odós.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977. Se cita la edición y traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (2003a), *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann, 1979. Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995. Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. de Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.
- IMAZ, Eugenio (1945). *Asedio a Dilthey*. México: Centro de Estudios Sociales.
- MACEIRAS FAFIÁN, Manuel & TREBOLLE BARRERA, Julio (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Ed. Cincel.
- MANCILLA MUÑOZ, Mauricio (2020). «El arte de comprender en le hermenéutica de Friedrich Schleiermacher» en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 9, pp. 98-106.
- MANCILLA MUÑOZ, Mauricio (2021). «La actualidad del método hermenéutico de Friedrich Schleiermacher» en *Escritos* 29, 62, pp. 56-72.
- MENDOZA MARTÍNEZ, Luis Fernando (2023). «La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey» en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 15 (29), pp. 73-99.
- PINEDA SALDAÑA, César Alberto (2020) «La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los Cuadernos Negros» en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (38), pp. 75-99.
- REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- RORTY, Richard (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Trad. de Jesús Fernández Zulaica). Cátedra: Madrid.

- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1977). *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1988). *Herméneutique*. Ginebra: Labor & Fides.
- SHEEHAN, Thomas (2014). «What, after all, was Heidegger about?» en *Continental Philosophy Review* 47 (3-4), pp. 249-274.
- STRAUSS, Leo & GADAMER, Hans-Georg (1978). «Correspondence concerning Wahrheit und Methode» en *Independent Journal of Philosophy* 2, pp. 5-12 (para la versión en castellano véase (2010) Correspondencia en torno a *Verdad y Método* (Trad. De Morales, C., García Gómez del Valle, J. M., & De Lara, F.) en *Alea* 8, pp. 11-26).
- VATTIMO, Gianni (2004). *Nihilism and emancipation: Ethics, Politics and Law* (Ed. de Santiago Zabala). Nueva York: Columbia University Press.
- VATTIMO, Gianni (2009). «Metafísica y violencia» en *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* (Trad. de Francisco Javier Martínez Contreras). Barcelona: Anthropos.