

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año V

1979

Núm. 9

INDICE

	Pág.
Luis Alonso Schoekel: "Benedicti Pererii Valentini..."	1
Ramón Arnau: La confirmación, sacramento de incorporación a la Iglesia.	11
Emilio Aliaga Girbés: La confirmación: anotaciones ecuménicas	35
M. ^a Milagros Cárcel Ortí: La diócesis de Valencia en 1622 (Segundo informe del arzobispo Aliaga)	69
Jesús Conill: El estudio del tiempo en Aristóteles	141
Carlos J. Moya Espí: Historia y hermenéutica en Wilhelm Dilthey	169
Joaquín García Roca: Ontología hermenéutica y teología de la palabra	179
Recensiones	227
Libros recibidos	245

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

HISTORIA Y HERMENÉUTICA EN WILHELM DILTHEY

Por Carlos J. Moya Espí

La Primera Guerra Mundial, que estalló tres años después de la muerte de Wilhelm Dilthey, supuso en el terreno intelectual una ruptura con el siglo XIX. El trauma que este acontecimiento significó en la vida de los hombres se manifestó en muchos campos. En particular surgieron, frente al siglo XIX, al que se ha llamado el siglo de la Historia, fuertes tendencias ahistóricas en el campo de la filosofía y las ciencias humanas, como si de repente el hombre se hallase cara a cara frente a un terrible presente ante el que palidecían los recuerdos del pasado y ante el que se imponía reflexionar de modo nuevo. La obra de Dilthey experimentó también esta crisis. Aparte de sus discípulos directos, parte de su obra fue recogida por Heidegger y, a través de éste, por Gadamer. En España, Ortega estuvo muy influido por sus ideas, pero la Guerra Civil supuso una ruptura para esta tendencia filosófica, como también para otras.

Hoy en día, en cambio, la obra de Dilthey comienza a ser objeto de un renovado interés. La relevancia práctica de las ciencias humanas y sociales, su función en la vida, los métodos de la Historia, la tarea de una historia del pensamiento que sea algo más que una yuxtaposición de filosofemas; todas éstas son cuestiones que nos hacen volver ahora la vista atrás, hacia aquél que ya formuló con apasionamiento estos problemas. Intentaremos aquí un acercamiento, necesariamente esquemático, a algunos aspectos de su trabajo.

La juventud de Dilthey (nacido en 1833) se desarrolla en una época caracterizada por el descrédito de los sistemas idealistas de la filosofía clásica alemana, especialmente el hegeliano. La escuela histórica alemana sustituía la filosofía de la historia de Hegel por un meticuloso estudio de los hechos históricos considerados en su individualidad, en su originalidad y valor propios, rechazando cualquier construcción especulativa. Era un ataque no sólo a Hegel, sino a la Ilustración y a las ideas de la Revolución Francesa, así como un apoyo intelectual al nacionalismo alemán, a la peculiaridad y valor propios de la nación alemana. En el campo filosófico, las alternativas a la filosofía idealista alemana estaban

representadas en el mundo germánico por los primeros intentos de “volver a Kant” frente a los extravíos del hegelianismo y, fuera de Alemania, por el positivismo, cuyo principal fundador, Auguste Comte, ya había concluido por entonces —años cincuenta— su célebre “Cours de Philosophie Positive”. En Inglaterra, John Stuart Mill representaba también esta tendencia de pensamiento, que pretendía extender a las ciencias humanas los métodos desarrollados en las ciencias naturales, y sobre todo en la física. Dilthey registra en su diario el descrédito del hegelianismo: “Esa configuración racional del mundo (la hegeliana) se mostró como ilusión en la naturaleza y en la Historia” (*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*. Compilador: Clara Misch, hija de Dilthey. 1.ª ed. Leipzig, Teubner, 1933, p. 82. En adelante: JD). Y resalta también, como la escuela histórica, la importancia de lo peculiar, de lo individual en los pueblos: “En lugar del concepto que va pasando de unas naciones a otras aparece toda la amplitud de la vida de las naciones” (JD, p. 82).

La situación histórico-política se caracteriza, en los años de juventud de Dilthey, por la fuerte reacción conservadora que siguió al fracaso de la Revolución de 1848. El conservadurismo o el más descarado reaccionarismo afectaban tanto al Gobierno como a la Iglesia, estrechamente vinculados, por lo demás. El propio Dilthey asistió personalmente a un ejemplo de este ambiente reaccionario en la Universidad de Heidelberg, cuando el profesor de teología Daniel Schenkel, pietista ortodoxo, emprendió una campaña en contra de Kuno Fischer, que acabó con la retirada a éste de la venia legendi. A lo largo de sus cartas vemos a Dilthey pasar de una posición conservadora, influida por su ambiente familiar, a una posición liberal moderada. En su círculo de amistades encontramos pronto a destacadas personalidades del liberalismo alemán. La gran cuestión política de la época era la unificación alemana. Ante ella Dilthey optó, como liberal, por la solución prusiana, frente a la alternativa de una “Gran Alemania” dirigida por la reaccionaria Austria.

Este liberalismo arraigó en Dilthey con fuerza sobre la base de una visión de la vida caracterizada por el valor de la interioridad personal del hombre, de la riqueza de la vida espiritual sobre la que descansa la autonomía y la libertad de la persona. La importancia de las ciencias del espíritu resultaba precisamente de su conexión con estas realidades espirituales. Pero Dilthey veía con preocupación la amenaza creciente a estos valores con el desarrollo de la sociedad capitalista moderna y, en especial en Alemania, con las fuertes tendencias militaristas y burocráticas del Estado bismarckiano. Era necesario reafirmar la vinculación de las ciencias del espíritu con estos valores humanistas, era necesario fundamentar su autonomía como condición de la autonomía espiritual

de la persona. Había que devolver a las ciencias del espíritu su relación con los valores y fines humanos, su relevancia para la formación personal y para la configuración de la sociedad. El neocriticismo, por su parte, al plantearse como meta la formulación de las condiciones *a priori* del conocimiento en un plano trascendental, tendía a perder de vista los vínculos concretos que unen las ciencias del espíritu con la actividad práctica humana, con los fines y valores que los hombres ponen en juego en la realidad histórica efectiva; tendía a separar el conocimiento de la práctica humana, dirigida por valores y orientada a fines. Se trataba, pues, de lograr una fundamentación de las ciencias del espíritu que, frente al positivismo, evitase su inclusión en el ámbito de las ciencias de la naturaleza y que, por otro lado, partiese de su vinculación con la vida práctica humana, si estas ciencias querían recobrar su importancia en la formación personal y en la configuración de la sociedad. Esta fue la tarea que ocupó a Dilthey durante toda su vida, sin que pudiese llegar a completarla.

El interés de Dilthey por la hermenéutica se integra desde el principio en el marco de su interés por los métodos de la Historia y por las ciencias del espíritu en general, así como de su intento de fundamentación de las mismas. Ya en 1860 formula Dilthey la tarea de “una nueva crítica de la razón pura sobre la base de nuestra concepción filosófico-histórica del mundo” (JD, p. 120).

Desde el principio resulta claro que, aun reconociendo la importancia de la escuela histórica alemana en la constitución de las modernas ciencias humanas, Dilthey no se refugia en esta historiografía romántica. Es necesario superar la visión puramente individualizante del procedimiento de estas ciencias, urge romper los límites del romanticismo. Desde un primer momento, Dilthey mantiene distancias frente a Schleiermacher, aun reconociendo su importancia central en la hermenéutica moderna. Caracteriza la hermenéutica de Schleiermacher la noción de estilo o forma interna, por la cual se trata de concebir a un autor “desde dentro” del mismo, considerando su obra como una totalidad autosuficiente que hay que caracterizar en su estilo y forma intelectual. “El método de Schleiermacher aísla cada cosa en su individualidad, la concibe como un todo cerrado, en su composición y forma interna propias” (JD, p. 95). Este método es unilateral y debe ser completado mediante una comprensión histórica más amplia, que podría estar representada por Baur, y que tendería a insertar la obra en la atmósfera cultural en la que se mueve y en la articulación de la historia de las ideas. Así piensa Dilthey en 1859. En un importante artículo del año 1875 Dilthey indica que “la Historia necesita urgentemente un reforzamiento de su conciencia lógica” (*Gesammelte Schriften*, Stuttgart / Göt-

tingen. Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, tomo V, p. 48. En adelante, "GS" seguido del tomo y la página) para establecer relaciones causales demostrables. E, igualmente, disciplinas como la ética, dominadas por el espíritu sistemático, necesitan de análisis rigurosos de grupos determinados y limitados de hechos. El filósofo no puede situarse olímpicamente por encima del historiador ni extraer, al modo de la filosofía de la Historia, la quintaesencia del material elaborado por el historiador. "El filósofo debe realizar las operaciones del historiador sobre la materia prima de los vestigios históricos. Debe ser, al mismo tiempo, historiador" (GS, V, p. 36). La reflexión filosófica debe proceder en estrecha interacción con la reflexión y el estudio históricos. En general, la relevancia de la Historia para la reflexión sistemática es un principio fundamental en la concepción diltheyana del procedimiento de las ciencias del espíritu, un principio que distingue su posición tanto del positivismo como de la escuela histórica.

La fundamentación de las ciencias del espíritu se relaciona estrechamente con el problema de su delimitación como un ámbito científico distinto del de las ciencias naturales. Dilthey va perfilando progresivamente esta distinción. En la "Introducción a las ciencias del espíritu" (1883) la fundamentación autónoma de estas ciencias reposa sobre la distinción entre dos tipos de experiencia: la experiencia sensible del mundo exterior y la experiencia interna. Esta fundamentación ha de llevarse a cabo mediante "el análisis de la vivencia total del mundo espiritual, en su incomparabilidad con toda experiencia sensible acerca de la naturaleza" (GS, I, p. 9). El fundamento de esa incomparabilidad son los hechos de la unidad de la conciencia y la espontaneidad de la voluntad (GS, I, p. 13).

Las ciencias del espíritu se han desarrollado históricamente a partir de las necesidades de la vida humana. El sujeto que las ha creado es el mismo que actúa, piensa y siente en la realidad histórico-social, y no un hipotético sujeto cognoscente puramente contemplativo. En las ciencias del espíritu la aprehensión intelectual no está totalmente separada de la tendencia práctica hacia la formulación de valores y el establecimiento de fines para la actuación en la sociedad. Es el hombre entero el que actúa en la sociedad. Y de las necesidades que plantea esta actuación surgen progresivamente las distintas ciencias del espíritu. Es, pues, también el hombre entero el que ha creado estas ciencias a partir de las tareas planteadas por la vida misma. En este sentido Dilthey desconfía de la creación de una ciencia, como la sociología, que se pretenda construir de forma artificial, pues la diferenciación de las ciencias del espíritu la llevó a cabo la vida misma.

La realidad histórica se constituye en la interacción de individuos. Los individuos son, por su parte, elementos, puntos de cruce de los distintos sistemas de la vida social. Pero son también la inteligencia que investiga este mundo histórico-social. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, encuentran en sí mismos, en su experiencia interna, las fuerzas que operan en ese mundo histórico. Ello, sin embargo, no garantiza el conocimiento objetivo del mismo. Pero es un hecho del que hay que partir y que plantea ya desde el principio una diferencia entre ciencias naturales y del espíritu en lo concerniente a la distinta relación entre el sujeto y el objeto que se da en ellas. Como Dilthey lo expresará más adelante: el individuo "comprende la Historia porque él mismo es un ser histórico" (GS, VII, p. 151).

La tarea que se plantea ahora es precisamente proceder a un análisis de esa experiencia interna, de esa vivencia del mundo espiritual de que hablaba Dilthey en la "Introducción a las ciencias del espíritu". Hay que prevenir en este punto de un malentendido. Al hablar de experiencia *interna* Dilthey no pretende sugerir que el hombre posea una interioridad ontológicamente cerrada. El hombre cuya experiencia interna se trata de analizar es el hombre como miembro de la sociedad y en relación con su entorno. Una descripción de los procesos psíquicos de este hombre será una base importante sobre la que pueda elevarse la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. La importancia del análisis psicológico empírico para la fundamentación gnoseológica distingue a Dilthey del neocriticismo, el cual separaba estrictamente el plano empírico del plano trascendental. Para Dilthey, sin embargo, las categorías y conceptos gnoseológicos deben surgir naturalmente del procedimiento efectivo de las ciencias del espíritu y de la realidad de la vida psíquica humana. Del análisis de las ciencias del espíritu se pasa insensiblemente al análisis del mundo histórico-social y a la inversa. O, de otra forma, el análisis de las ciencias del espíritu es al mismo tiempo el análisis del mundo histórico-social. La psicología descriptiva y analítica que Dilthey elabora pretende ser una descripción adecuada del acontecer psíquico humano, así como el análisis de los procesos de comprensión pretenderá ser la base empírica sobre la que se construya la fundamentación filosófica y el mundo histórico-social mismo.

Es necesario adecuar las ciencias del espíritu a la índole de su objeto. Es éste un importante principio gnoseológico. Así como las ciencias de la naturaleza tienen por objeto hechos que se presentan a la conciencia como fenómenos, hechos cuya conexión construimos mediante hipótesis, en las ciencias del espíritu los hechos "se presentan desde dentro, como realidad y, originalmente, como una conexión viva" (GS, V, p. 143). Lo que se nos da primariamente en nuestra vida psíquica es la

conexión, la totalidad, el significado, la relación viva de las partes con el todo. Sobre este carácter vivido de la conexión estructural de la vida psíquica puede basarse una fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu.

El análisis de esa conexión parte precisamente de su carácter vivido, inmediatamente dado, en lugar de reconstruirla a partir de elementos. "Esta captación surge de la vivencia y se mantiene unida a ella. En la vivencia cooperan conjuntamente los procesos de todo el ánimo" (GS, V, p. 172). Procedemos, pues, mediante la comprensión, que actúa igualmente "mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo" (GS, V, p. 172), adecuándose así a la índole de su objeto. Para comprender la vida psíquica partimos de la conexión del todo.

El resultado del análisis de esa conexión dada originalmente es la teoría de la estructura de la vida psíquica, según la cual encontramos tres grandes conexiones en la misma: en primer lugar, las percepciones, representaciones y conocimientos; en segundo lugar, la conexión de los impulsos y sentimientos; y, finalmente, las acciones volitivas. Si efectuamos un corte en el proceso de la vida psíquica, vemos que en todo estado de conciencia así obtenido se contiene al mismo tiempo alguna representación, algún sentimiento y algún estado volitivo.

El conocimiento se presenta, pues, en una conexión más amplia de la que forma parte. Para Dilthey "la inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento. Y ciertamente la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, y por lo tanto existe como realidad sólo en esa totalidad de la naturaleza humana" (GS, VIII, p. 172). Este hombre que piensa, siente y quiere es el sujeto del mundo histórico-social y el sujeto que ha creado las ciencias que lo tienen por objeto. De él hay que partir para una fundamentación gnoseológica de estas ciencias.

La preponderancia del procedimiento de la comprensión en las ciencias del espíritu --que no excluye el empleo de métodos experimentales ni de procedimientos matemáticos-- resulta precisamente del carácter del contenido, del objeto de estas ciencias: la vida espiritual que se expresa en una serie de realidades objetivas, en sistemas de cultura, arte, filosofía, religión, economía, etc., y en la organización externa de la sociedad representada sobre todo en el Estado. Y, puesto que es el hombre entero el que ha creado todas estas realidades, debe poner también en juego toda su vida psíquica para comprenderlas. El mismo Dilthey reconoce como la idea fundamental de su filosofía "que hasta

ahora no se ha puesto como base del filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, la entera y plena realidad" (GS, VIII, p. 171).

Con el desarrollo de sus investigaciones, Dilthey pone cada vez más en primer plano la importancia de la hermenéutica como característica diferenciadora de las ciencias del espíritu. Las operaciones lógicas elementales son las mismas en las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Incluso los métodos experimentales y matemáticos tienen su lugar en las ciencias del espíritu. Pero éstas tienen además un método propio "que se basa en la transferencia del propio yo a algo exterior y en la consiguiente transformación de este yo en el proceso del comprender. Se trata del método hermenéutico y del método crítico unido a él" (GS, V, p. 262).

El presupuesto de la comprensión es la captación inmediata de significado, de conexión interna en nuestra vida, captación que Dilthey llama "vivencia". "Lo que en el fluir del tiempo constituye una unidad en la presencia, porque tiene una significación unitaria, es la unidad más pequeña que podemos llamar vivencia. Y llamamos además vivencia toda unidad que abarque fragmentos de vida que estén unidos por una significación común para el curso vital" (GS, VII, p. 194). Es precisamente esa aprehensión de significado en nuestra propia vida la que nos permite comprender manifestaciones ajenas y aprehender su significación. Vivencia y comprensión se complementan entre sí. Pero entre la vivencia y la comprensión se sitúa ahora un tercer término mediador: la expresión objetivada en un escrito, en una obra de arte, etc. Precisamente este término faltaba en la psicología descriptiva. No teníamos aquí un objeto fijo y accesible a los sentidos sobre el que poder aplicar la comprensión. El objeto era aquí el proceso psíquico mismo, algo, por tanto, no fijo, sino fugaz. La expresión es una condición de la objetividad del proceso hermenéutico, pues permite volver a ella una y otra vez para comprenderla de forma cada vez más profunda.

La conexión entre vivencia, expresión y comprensión resulta ahora la característica que permite delimitar claramente el ámbito de las ciencias del espíritu. Es precisamente el procedimiento hermenéutico lo que caracteriza este grupo de ciencias: "Así es por doquier la conexión de vivencia, expresión y comprensión el procedimiento propio mediante el cual la humanidad existe para nosotros como objeto de las ciencias del espíritu... Sólo aquí llegamos a una característica totalmente clara mediante la cual puede realizarse la delimitación de las ciencias del espíritu. Una ciencia pertenece, pues, a las ciencias del espíritu sólo si su objeto nos es accesible mediante la actitud que se funda en la conexión de vida, expresión y comprensión" (GS, VII, p. 87).

Si bien cuando elaboró su psicología descriptiva y analítica Dilthey ya habló de la comprensión como el procedimiento adecuado para la captación de la vida psíquica, la toma de conciencia de las implicaciones de la hermenéutica para la fundamentación de las ciencias del espíritu es mucho más clara en la última década de su vida. Resalta ahora la importancia de la expresión como elemento del proceso hermenéutico incluso para la misma psicología: la relación entre vivencia y comprensión para la captación de la unidad vital psicofísica es insuficiente, pues "al tratar de establecer sus estados y de captarlos, al dirigir la atención hacia sí misma, se hacen valer los estrechos límites de un método introspectivo semejante de autoconocimiento: sólo sus acciones, sus exteriorizaciones fijadas, los efectos de las mismas sobre los demás enseñan al hombre sobre sí mismo" (GS, VII, p. 86). Por otra parte, lo que la comprensión busca no es tanto el proceso psíquico que dio origen a una obra determinada, cuanto la conexión significativa espiritual de la que ha surgido: "La comprensión histórica del derecho... reside en el retroceso desde el aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos producida por la voluntad general... En este sentido trató Ihering el espíritu del derecho romano. La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Es el retroceso hacia una formación espiritual de una estructura y legalidad propias" (GS, VII, p. 85). No parece aventurado hablar aquí de la influencia de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl, aparecidas en 1900, de la misma forma que antes pudo producirse una influencia inversa, con respecto, p. ej., a la derivación de las categorías del pensamiento por abstracción a partir de una vivencia plena en la que el pensamiento abstracto aún no se ha diferenciado como tal. Sea como fuere, la relación entre el punto de vista psicológico y el punto de vista hermenéutico se convierte así en un problema de interpretación de la obra de Dilthey, en el que no podemos entrar aquí. Lo cierto es que incluso en esta última etapa de su pensamiento Dilthey sigue utilizando su teoría de la estructura psíquica. Pero no es menos cierto que desde el punto de vista hermenéutico necesitaría ahora una reelaboración, que Dilthey no realizó. Ello introduce en su obra una ambigüedad difícil de resolver satisfactoriamente.

Hay al menos, sin embargo, un elemento de continuidad en la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu: en lugar de proceder al establecimiento de las condiciones a priori del conocimiento en las ciencias humanas, como pretendía el neocriticismo, Dilthey opta por derivar la fundamentación gnoseológica a partir de la descripción empírica del procedimiento de estas ciencias y del trato del hombre con el mundo, bien sea en la forma de una descripción del acontecer psíquico como en la forma de una descripción del proceso hermenéutico. Los

fragmentos acerca de las categorías de la vida se sitúan en esta perspectiva.

Corresponde a la comprensión una tarea formativa: elevar al hombre por encima de la limitación de su propia vida y ensanchar su mundo espiritual y su experiencia vital. "La comprensión presupone una vivencia y la vivencia se convierte en una experiencia de la vida sólo en la medida en que la comprensión lleva, más allá de la estrechez y subjetividad de la vivencia, a la región de la totalidad y de lo universal" (GS, VII, p. 143). La comprensión eleva al hombre a la comunidad con sus semejantes, le asegura de la misma. A su vez esa comunidad "constituye el presupuesto de la comprensión" (GS, VII, p. 141). Y esa experiencia de lo humano que se adquiere en la comprensión arraiga en la estructura misma de la vida histórica y social y continúa su obra. Pues el yo se nutre desde la infancia del mundo de las manifestaciones de la vida, del mundo en el que se expresa lo común, y en este mundo comprende a otras personas y sus manifestaciones vitales. La comprensión científica arraiga así en esta comprensión elemental, vinculada a las necesidades de la vida práctica. De ahí la vertiente antropológica y humanística del concepto diltheyano de comprensión.

A este respecto quisiera señalar la importancia que podría tener el planteamiento diltheyano de la hermenéutica en las discusiones contemporáneas, en el campo, p. ej., de la ética y de la filosofía de la ciencia, acerca de la posibilidad de superar el relativismo absoluto en cuestión de valores o paradigmas científicos sin necesidad de caer en el idealismo de los valores o de la verdad. No es preciso señalar las implicaciones políticas de estos problemas en torno, p. ej., a la tolerancia, al respeto hacia las distintas visiones, a la importancia del diálogo, etc. Parece difícil, en efecto, que estos problemas fundamentales puedan resolverse desde una teoría del lenguaje y del significado que no reconozca la importancia de la pragmática o desde una concepción excesivamente estrecha de la racionalidad, que no incluya la importancia fundamental de motivaciones prácticas, valorativas, etc., en el desarrollo y ejercicio de la razón humana. En ese sentido creo que la noción diltheyana de comprensión puede ser al menos un estímulo para un nuevo planteamiento de esos problemas. Problemas que subyacen, según creo, también a la reflexión de Dilthey. La comprensión es en efecto el proceso que funda y asegura la comunidad entre los hombres en medio de la diversidad de concepciones del mundo, por emplear la terminología de Dilthey.

El lugar central del proceso hermenéutico en las ciencias del espíritu condiciona, a tenor de la estructura de dicho proceso, la estructura misma de las ciencias del espíritu. Esta se caracteriza fundamentalmente

por una relación de dependencia recíproca o circular. Esta estructura circular se manifiesta bajo distintos aspectos: en primer lugar, la comprensión del todo exige la de las partes; pero a su vez para comprender las partes ha de tener previamente una comprensión del todo; en segundo lugar, existe una interacción entre vivencia y comprensión; en tercer lugar, la comprensión de lo particular exige la utilización de verdades generales; desde un punto de vista más general el progreso de la historia depende del progreso de las ciencias sistemáticas del espíritu y a la inversa. El mundo histórico se aclara progresivamente mediante la interacción entre las distintas ciencias, en un proceso sin fin por su propia estructura. Las ciencias del espíritu no son ideográficas: el estatus de Dilthey llevan a una consideración totalizadora en la que los conocimientos de lo singular. Ambos tipos de conocimientos se necesitan recíprocamente. De esta forma, Dilthey pretende señalar los límites del planteamiento individualizante de la historiografía romántica.

Los análisis de Dilthey sobre la estructura y fundamentación de las ciencias del espíritu se sustentan siempre sobre su propia experiencia de trabajo en ese ámbito. Dilthey hizo honor a lo largo de su vida a su recomendación del año 1875: "El filósofo... debe ser al mismo tiempo historiador". En el terreno de la historiografía filosófica las reflexiones de Dilthey llevan a una consideración totalizadora en la que los distintos aspectos de la cultura de una época, arte, religión, filosofía, ciencia, pensamiento político, economía, etc., tienden a vincularse entre sí, por afinidad o por oposición, a partir de su relación común con los diversos fines y valores de la vida histórico-social. La forma genial como reconstruye efectivamente la vida en sus estudios históricos es una confirmación adicional del valor de sus reflexiones. Sin duda hay en su obra ambigüedades y vacilaciones importantes, que los comentaristas han señalado. La magnitud de la tarea emprendida, sus propios condicionamientos históricos, lo hacen explicable. Dilthey, sin embargo, tuvo el valor de dejarlas irresueltas, en lugar de construir una apariencia de solución. Hoy estamos sin duda lejos de Dilthey. Y sin embargo su obra tiene el valor de un clásico al que necesariamente hay que volver.