

La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica

Leandro Catoggio

Universidad Nacional de Mar de Plata/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen: En el presente trabajo se intentará mostrar dos cosas. Por un lado, se apunta a descubrir que la lectura que realiza Gadamer del proyecto hermenéutico diltheyano termina por ser una interpretación unilateral y reduccionista en varios aspectos, y, por ende, no hace justicia al plan hermenéutico fundamental de la crítica de la razón histórica. Por otro lado, se mostrará cómo la hermenéutica gadameriana continúa con el proyecto diltheyano asimilando elementos trascendentales que terminan por operar estructuralmente la hermenéutica filosófica.

Palabras clave: Gadamer; Dilthey; trascendental; historicidad; comprensión

Abstract: “The gadamerian interpretation of Dilthey regarding the transcendental status of hermeneutics”. This paper aims to show two things. On the one hand, it aims to discover that the interpretation executed by Gadamer of the Dilthian hermeneutic project ends up being one sided and reductionist in several respects, and therefore does not do justice to the fundamental hermeneutical plan of the critique of historical reason. Furthermore, we will show how Gadamerian hermeneutics continue with the Dilthian project assimilating transcendental elements that, ultimately, structurally operate the philosophical hermeneutics.

Key words: Gadamer; Dilthey; transcendental; historicity; understanding

1. *Introducción al problema de lo trascendental en la hermenéutica.*

El carácter efectual de la historia (*Wirkungsgeschichte*) en Gadamer opera como una indicación formal que intenta mostrar el tejido de significaciones que constituyen la praxis. Es decir, intenta mostrar el conjunto de prejuicios que condicionan la comprensión. La rehabilitación de la noción de *Vorurteil* (prejuicio) por parte de Gadamer tiene, aunque suene en principio contradictoria, la función ilustrada de transparentar lo supuesto en la comprensión. Justamente tiene la función crítica de señalar a la Ilustración el prejuicio que posee frente a los prejuicios. Este señalamiento hermenéutico alude al contenido supuesto en la construcción del conocimiento como formación de los conceptos. La historia efectual actúa sobre la estructura del prejuicio en tanto reconoce en este la condición de posibilidad de la comprensión. Dado que el pre-juicio es aquello que precede al juicio como su condición de posibilidad, la estructura de la precomprensión posee una significación trascendental y no simplemente epistemológica. De esta forma, la pregunta fundamental de la hermenéutica filosófica es una pregunta acerca de las condiciones que determinan el fenómeno de la comprensión. El planteamiento gadameriano, como se ha observado, no deja de ser de orden trascendental. Esto queda explícito cuando Gadamer, bajo la terminología kantiana, pregunta en la introducción a *Wahrheit und Methode* cómo es posible la comprensión¹. Es justamente este carácter trascendental del cuestionamiento acerca de la comprensión (*Verstehen*) lo que lleva a distinguir el proyecto gadameriano de un proyecto metodológico tradicional de la hermenéutica como un sistema de reglas interpretativas. Por eso Gadamer se distancia de la hermenéutica de Emilio Betti y entiende su investigación como un proyecto descriptivo que apunta a describir las condiciones generales de la comprensión y no como la elaboración de un método interpretativo².

290

¹ “Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich?” (Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga: Mohr, 1975, p. XVII) (“Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión”; *Verdad y Método*, traducido por A. Agud y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 12). Para todas las obras citadas en alemán consignamos entre paréntesis la traducción y la referencia de la parte traducida del texto.

² Cf. Bilen, O., *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 120; Kisiel, T., “Happening of Tradition: Hermeneutics of Gadamer and

Esta pregunta gadameriana adquiere relevancia sobre todo a partir del reconocimiento de que el fenómeno de la comprensión está determinado mediante una estructura previa que refiere a un conjunto semántico-pragmático de pertenencia a una comunidad discursiva particular. Debido a esto, la hermenéutica no postula un grado cero de conocimiento sino una asimilación del objeto al horizonte de comprensión previo. Existe una normatividad que guía la asimilación de nuevas interpretaciones. Esto se debe, justamente, al carácter normativo del horizonte que involucra la posibilidad de interpretación presente del *interpretandum*. Toda posible interpretación se halla circunscripta a las expectativas de sentido generadas por la historia, y el *interpretandum* solo es reconocible como objeto de interpretación en tanto se estructura desde las expectativas que se muestran en el procedimiento del círculo hermenéutico. La productividad del conjunto semántico-pragmático originario en su carácter efectual produce nuevas interpretaciones, pero no en el sentido de reemplazo o perfeccionamiento, sino en el de amplitud. La productividad se reconoce como la asimilación de lo nuevo o distinto a lo previo. Toda posible interpretación, para que posea un carácter legítimo, debe estructurarse desde el horizonte de expectativas que la sostiene. De esta forma, la precomprensión es regulativa de lo comprendido. De allí que el objeto a interpretar no deje de caracterizarse sobre la base de la pertenencia a una comunidad discursiva.

La pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión toma como punto de partida, entonces, el entramado de significaciones que constituyen el conjunto semántico-pragmático originario: la tradición. Es decir, la pregunta trascendental de índole hermenéutica es una pregunta que parte de la estructura previa que permite la comprensión de todo *interpretandum* en tanto tejido de significaciones no reducibles a una subjetividad última, sino a una comunidad discursiva. Lo previo no se restringe a las facultades de un sujeto cognoscente, sino a un proceso histórico-cultural de sedimentación semántica. Nosotros creemos que este modo hermenéutico de reconstruir la pregunta trascendental por la comprensión, reemplazando al sujeto lógico como síntesis última de las representaciones por la trama de significaciones sedimentadas en la tradición, ya se puede encontrar en el pensamiento de Dilthey. Desde este autor en adelante, podemos decir, hay una referencia clara, algunas veces más clara que otras, a un planteamiento hermenéutico con posibles elementos trascendentales en sus proyecciones. Entre los representantes que más influyen

Heidegger”, en: Hollinger, R. (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1985, p. 4.

a Gadamer dentro de la hermenéutica nos encontramos con Dilthey, y en él nos topamos con cuestionamientos de orden trascendental. A continuación, intentaremos observar cómo este último elabora una hermenéutica de orden trascendental bajo el nombre de una “crítica de la razón histórica”. Esto nos permitirá observar en qué puntos la interpretación gadameriana de Dilthey es errónea y qué puntos puede considerarse una continuidad entre el proyecto hermenéutico diltheyano y el de una hermenéutica filosófica.

2. El proyecto hermenéutico de Dilthey

Como dijimos, en Dilthey ya podemos encontrar un cuestionamiento acerca de las condiciones de la comprensión desde una estructura previa que alude a la mutabilidad de un tejido histórico cultural, y no a la inmutabilidad de un sujeto trascendental. Para este hermeneuta, también la comprensión se desarrolla sobre una conexión intrínseca de los entes conformados históricamente. El concepto utilizado por Dilthey es el de *Zusammenhang* (conexión) y, como indica Ortega y Gasset, es probablemente una de las palabras que más usó en su vida, y que refiere a la interdependencia de las cosas, el conjunto de hechos relacionados dependientemente desde los cuales parte la tarea de la comprensión³. Esta, entonces, se dirige entre este conjunto de conexiones, y su misión no es otra que la de captar las diferentes relaciones entre lo particular y la totalidad de la trama constitutiva de la vida, teniendo como trasfondo al mismo entramado significativo configurado históricamente. Preguntar por las condiciones de la comprensión en Dilthey es preguntar por cómo se desarrolla la comprensión desde la trama de conexiones que la posibilita. Esto puede observarse sobre todo en el trabajo póstumo *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* (Esbozos para una crítica de la razón histórica). Allí Dilthey se propone la tarea de responder al problema acerca de cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual. Y dicha tarea la llama, en clara referencia a los planteamientos kantianos, “crítica de la razón histórica”⁴.

La propuesta diltheyana de encontrar categorías universales que logren estructurar el conocimiento histórico del hombre hace que se sistematice una

³ Cf. Ortega y Gasset, J., “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en: *Obras Completas. Tomo VI*, Madrid: Alianza/Revista de Occidente, 1983, p. 176.

⁴ Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* (edición bilingüe), Madrid: Istmo, 2000, p. 111 (p. 112). En adelante, citado como *DH*.

serie de categorías propias de la vida, que reflejan el modo de comprensión elemental con el que nos manejamos en el mundo. Es en este sentido que Dilthey, basándose en Trendelenburg, distingue entre las *formalen Kategorien* (categorías formales) devenidas del kantismo, que se vinculan con la estructura de la realidad natural, y las *Realen Kategorien* (categorías reales) que tienen su origen en la captación del mundo espiritual⁵. Y es justamente desde la vivencia de donde brotan las categorías reales que estructuran el mundo humano. La diferencia entre estos tipos de categorías es lo que permite a Dilthey reconducir el planteamiento kantiano desde un orden ligado a la naturaleza a un orden ligado a la totalidad de los asuntos prácticos del hombre. En tanto las categorías kantianas refieren al orden de la naturaleza, las categorías diltheyanas intentan captar el flujo de la vida que brota de las vivencias, asumiendo el contenido de estas. La consecuencia inmediata de esto es el intento de superar el formalismo kantiano. Con ello se muestra que la distinción entre forma y contenido queda abolida en las categorías según la precisión hermenéutica. El uso de la denominación de categorías reales apunta a desentrañar una estructura de la vida que no opera solo formalmente sino con contenido. La predicación de la vida según sus categorías reales es una predicación que refiere a contenidos regulativos desde los cuales parte la comprensión. Esto se observa sobre todo en la sedimentación dinámica de la historia en sus objetivaciones (arte, lenguaje, instituciones). Las categorías reales asumen su rol en función de esta dinámica histórica que constituye la vida.

Por eso el tiempo se presenta como la categoría esencial de la vida. La temporalidad de la vida es la categoría que explica la historicidad de la vivencia y las diferentes conexiones que dan sentido a la misma. Dilthey reconoce en Kant la función trascendental del tiempo, pero encuentra en ella una aplicación reducida a los objetos del mundo y no a la amplitud existencial de la vida. Más allá de si la crítica de Dilthey es apropiada o no, lo que importa es que este hermeneuta encuentra en el tiempo la unidad mínima con la que se comprende la vivencia. Y esa unidad mínima del cual emergen los sentidos de las conexiones representa el punto de partida de la investigación hermenéutica. La tarea de esta no puede encontrarse en la abstracción de formalidades teóricas que cristalizan la vida en conceptos que no reflejan la dinámica del tiempo existencial. Las categorías no son tomadas como meras reglas de enlace de los juicios, sino que son comprendidas como expresiones

⁵ Cf. Dilthey, W., *DH*, p. 113 (p. 114).

de la vida⁶. La tarea hermenéutica se debe caracterizar por tratar de mostrar en su discurso el sentido de las conexiones en las que se desarrolla la vida. La perspectiva teórica de la abstracción solo puede ser una consecuencia del sentido que dirige la acción de los individuos en la trama de significaciones. Hay, si se quiere, una distinción entre fondo y superficie, donde el fondo es el decurso temporal existencial de las conexiones y la superficie la interpretación teórica-científica de ese proceso. En Dilthey ya encontramos la distinción entre un nivel científico y un nivel pre-científico o hermenéutico. Esta diferencia es la que lleva a Dilthey a buscar una unidad abaricante que fundamente tanto las *Naturwissenschaften* como las *Geisteswissenschaften*.

La temporalidad es una categoría que no se reduce a conceptos como simultaneidad, duración o cambio aplicados a entes de la naturaleza, sino que tiene un sentido existencial que alude a la fluidez de la vida. El tiempo como la unidad mínima de comprensión de las vivencias en sus tres estados (pasado, presente y futuro) forma un *Präsenz* (presencia) en la que la vida se entiende como una unidad de sentido. El carácter hermenéutico de la *Präsenz* se resume en que esta unidad de sentido es la confluencia entre el pasado vivido, el presente que lo aúna y el futuro como posibilidad de realización. Al contemplar el futuro, este nos indica la posibilidad de acción abierta con respecto a nuestro presente, la libertad⁷. Esta posibilidad que implica el futuro se encierra dentro de la capacidad de acción que tiene el individuo en el presente. Pero el presente, en realidad, nunca es, sino que es una efectuación del pasado. El pasado fuerza el presente en una dirección, un sentido, que tiene el carácter de *Präsenz*. El pasado es la presencia (*Präsenz*) en la que queda enmarcado el presente (*Gegenwart*)⁸. De este modo, la categoría de tiempo estructura la comprensión a partir de su función existencial en la que forma una unidad de sentido como presencia. Tal presencia es la que determina

⁶ Cf. Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Barcelona: Península, 1986, pp. 35-36.

⁷ "Verhalten wir uns zur Zukunft, dann finden wir uns aktiv, frei. Hier entspringt neben der Kategorie der Wirklichkeit, die uns an der Gegenwart aufgeht, die der Möglichkeit" ("Si contemplamos nuestra relación hacia el futuro, nos encontramos activos, libres. Aquí nace, junto a la categoría de la realidad efectiva, que brota para nosotros en el presente, la de la posibilidad") (Dilthey, W., *DH*, p. 116 (p. 117)).

⁸ "Unter anderen Momenten teilt das Fortwirken des Vergangenen als Kraft in der Gegenwart, die Bedeutung desselben für sie, dem Erinnernten einen eigenen Charakter von Präsenz mit, durch die es in die Gegenwart einbezogen wird" ("Entre dos momentos, el continuado efectuarse del pasado como fuerza en el presente, el significado del mismo para él, le comunica a lo recordado un carácter propio de presencia, por medio de lo cual queda englobado en el presente") (*ibid.*, p.116 (p. 117)).

las conexiones pasadas como la posibilidad de las conexiones futuras. La noción de presencia que Dilthey distingue de la noción de presente tiene la doble función de, por un lado, mostrar la amplitud de la categoría de tiempo más allá de la reducción formalista aplicada a los entes de la naturaleza y, por otro lado, la de fundamentar la estructura básica de la comprensión de la cual emerge el conocimiento teórico de las *Naturwissenschaften* y de las *Geisteswissenschaften*.

Es sobre este concepto de presencia que Dilthey puede mostrar el modo elemental en que la hermenéutica se constituye en fundamento de todo posible conocimiento. Pero esto no acota el sentido de la hermenéutica a ser funcional al desarrollo cognitivo de las ciencias. Con el reconocimiento de la temporalidad existencial como soporte desde el cual emergen las categorías, esta hermenéutica se propone filosófica. Es decir, no se reduce a una simple tarea metodológica, sino que intenta reflejar el modo elemental en que la comprensión actúa en el seno de la vida. De allí que la temporalidad sea el factor que estructura las conexiones de las vivencias. El tiempo es el que fundamenta las conexiones que, a su vez, manifiestan la vida en sus procesos más íntimos. Por eso en todo lo espiritual se encuentra conexión y ello hace a la conexión una categoría que emerge de la vida⁹. Las categorías tienen el estatuto de “reales” en Dilthey debido a que ellas se elevan desde la vida. Ellas operan desde el contenido mismo del fluir de la vida. A su vez, esta categoría de la conexión, se estructura en un complejo más abarcante que es la relación entre el todo y la parte; lo que llamamos con Gadamer regla hermenéutica. Ya en Dilthey el proceso del círculo hermenéutico se aleja de su sentido metodológico aplicado a los textos. La congruencia entre el todo y las partes adquiere un sentido amplio destinado a la totalidad de la experiencia humana. El giro filosófico de la hermenéutica ya se encuentra aquí. El círculo hermenéutico es un círculo que refiere a los diferentes modos en que las conexiones que vinculan las vivencias se relacionan con la totalidad del proceso de la vida. El círculo hermenéutico ya no es un método restringido al ámbito filológico de la interpretación de textos, sino que se universaliza a la totalidad de los asuntos prácticos humanos.

El sentido es el producto de las diferentes relaciones de conexión que existen entre las vivencias en relación a la totalidad de la vida individual.

⁹ “In allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt” (“En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida”) (*ibid.*, p. 120 (p. 121)).

La investigación sobre las vivencias es el trabajo hermenéutico de hacerlas explícitas en el intento por dar cuenta de la comprensión como un hecho primario que constituye la fundamentación de las diversas ciencias. El punto de partida diltheyano es la vivencia como conjunto de conexiones entre lo interno y lo externo. Pero esto no implica que haya una dualidad, sino que lo externo solo puede explicarse desde lo interno y viceversa. Por eso, la percatación interna (*Innerwerden*) como modo de acceso a la estructura básica que fundamenta el conocimiento no debe comprenderse desde el primado de la conciencia. Dilthey intenta superar el carácter representacionista del conocimiento y lo hace a través de la percatación interna como modo de descripción de la conexión estructural interno-externo que se ofrece en las vivencias. En el importante trabajo conocido como *Breslauer Ausarbeitung* (Redacción de Breslau), Dilthey muestra su intento de superar el paradigma del conocimiento moderno basado en la conciencia¹⁰. Y esto lo hace desde la noción de *Innerwerden*, indicando en ella la identidad del objeto con la conciencia. Es decir, lo que se percata internamente no se encuentra separado del contenido percataado. Lo que forma el contenido de la conciencia no se distingue de la conciencia misma. La cosa siempre viene dada con el acto mismo de su percatación. Las cosas y el yo son formados conjuntamente en la experiencia de la vida. No existe una dependencia del mundo con respecto al yo ni el yo con respecto al mundo. La vida es el hecho primario que articula ambas cosas. Por eso las vivencias percataadas no son más que las conexiones actuantes entre lo interno y lo externo. Ambos extremos, en realidad, se desdibujan en la unidad concreta de significación que tiene la totalidad de conexiones históricas que regulan la vida. Las conexiones poseen significado en la relación que tienen con la totalidad de la vida. De forma más concreta, puede decirse que las acciones del hombre en el mundo que configuran sus vivencias solo adquieren significado desde una totalidad abarcante que estructura esa trama de significados en una dirección particular. Pero la significatividad no es algo previo ni estático que configura formalmente las conexiones. El hombre es algo devenido del entramado de conexiones. La totalidad, como bien lo explica la regla hermenéutica, también se forma desde las partes constitutivas. La vida, como totalidad, es una conformación de esas conexiones de vivencias. El significado, en suma, también brota de la fluidez de la vida, de la categoría de tiempo. Es debido a esto que Dilthey encuentra en el ejemplo concreto de

¹⁰ Cf. Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, pp. 92-144.

la autobiografía el modo en que la vida explicita su sentido. La autobiografía no deja de ser la forma sobresaliente y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida¹¹.

La autobiografía cumple un papel preponderante, ya que en ella se cruzan dos elementos esenciales a la hermenéutica contemporánea: el texto y la vida. Existe un entrecruzamiento de estos elementos que permiten trabajar al texto como el lugar de plasmación de la vida y a esta como un texto propiamente dicho. La autobiografía es el lugar donde la vida y, con ella, el conjunto de conexiones de las vivencias encuentran la objetivación de la palabra. De hecho, solo en los registros lingüísticos (*Sprachdenkmalen*), el comprender se convierte en una interpretación de validez universal. El lenguaje se convierte en el modo en el que la vida se objetiva, permitiendo el trabajo hermenéutico de dilucidar la trama de significaciones que la forman. La autobiografía brinda la oportunidad hermenéutica de rastrear el entramado en sus distintas configuraciones históricas a partir de esa confluencia entre lenguaje y vida. La vida se transforma en un texto que permite el análisis crítico de su desarrollo en relación al mundo histórico que la contiene. Al tener la vida un trato textual, ella se transforma en un documento, un monumento, del período que transita. De esta forma la vida, al autointerpretarse desde la escritura, puede vislumbrar las relaciones históricas que la contienen. La investigación histórica se desprende, en definitiva, de esta concepción. Solo es asequible el mundo pasado en tanto este se transforma en documento.

En cuanto a la investigación hermenéutica, la autobiografía muestra cómo el sentido resulta del producto de las conexiones de las vivencias como presencia. Es decir, la vida, al autoexplicitarse en el lenguaje, se hace consciente de las relaciones históricas que la efectúan. En la autobiografía el sí mismo se hace consciente de la dependencia de la trama de conexiones de sus vivencias con respecto al mundo en el que se desarrollaron¹². Al hermeneuta, en el decurso de su interpretación, se le muestra la configuración de la vida desde las conexiones que no dejan de ser, al mismo tiempo, internas como externas. Las vivencias son un efecto del tejido de significaciones del mundo. El paso diltheyano de una concepción que intenta capturar el sentido histórico

¹¹ “Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher und das Verstehen des Lebens entgegentritt” (“La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida”) (Dilthey, W., *DH*, p. 136 (p.137)).

¹² Cf. *ibid.*, p. 150 (p. 151).

de la vida desde una psicología descriptiva a una hermenéutica, se concreta en la acentuación de esta dependencia de las vivencias internas con respecto a lo externo. No se trata de inferir de lo interno lo externo ni viceversa, sino de entrar en las conexiones que muestran la copertenencia de ambas instancias. En la autobiografía, las vivencias internas son transformadas en texto y, con ello, se transforma en un documento de su tiempo y no solo de su propia vida. Por eso, la comprensión en cada punto abre un mundo¹³.

El mundo y su configuración histórica se abren a la comprensión de manera ejemplar cuando son transformados en texto. Esta narratividad de la vida es la expresión de su significado. La vida resulta significativa en la objetivación de su narración transparentándose a sí misma como a otros. En el texto se concretiza el carácter autorreflexivo de la vida que se ofrece a la interpretación de su tiempo como de tiempos futuros. La significatividad de la vida se encuentra en ser una síntesis de toda la trama de conexiones que se brindan en el texto. En la obra autobiográfica, las partes toman sentido desde la totalidad significativa que comprende la obra como unidad. La significatividad es la categoría que engloba el trabajo de la vida sobre sí misma. Esta categoría de significado resulta la categoría de mayor amplitud para Dilthey porque es un efecto que da sentido a las conexiones. El significado es la totalidad que da sentido a las partes, formando identidad. La categoría de significado toma forma desde la expresión objetivada de la vida; desde los signos exteriores en los que la vida se manifiesta, como es el caso de su narratividad mediante la autobiografía. La tarea hermenéutica de encontrar el significado en las conexiones solo puede darse a partir de los signos visibles de la vida; por eso actúa sobre sus objetivaciones. Es en esta dirección que Dilthey desarrolla la idea hegeliana de *objektive Geist* (espíritu objetivo).

El espíritu objetivo son los signos de las expresiones de la vida. Pero Dilthey no trabaja esta idea tal cual es formulada por Hegel. Para Dilthey, el espíritu objetivo no es algo que se encuentre entre el espíritu subjetivo y el absoluto, sino que es la simple exteriorización de la vida que se plasma en múltiples formas; como las costumbres, el Estado, el derecho, la religión, el arte, las ciencias e, incluso, la filosofía¹⁴. Este espíritu objetivo es el que opera

¹³ "An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt" ("En cada punto la comprensión abre un mundo") (*Ibid.*, p. 154 (p. 155)).

¹⁴ "Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie" ("Sus dominios alcanzan desde el estilo de vida, las formas de trato, hasta la conexión de los fines que la sociedad se ha formado, a la

como el lenguaje común desde el que parte el hombre para su comprensión. Es el horizonte de comprensión que permite no solo el desarrollo de la actividad humana, sino también la posibilidad de la tarea hermenéutica. Para Dilthey, este espíritu objetivo representa tanto la configuración histórica de la vida como el punto de partida de toda investigación acerca de la *Verstehen* (comprensión). Demarca las posibilidades inherentes que tiene el curso de la vida de desarrollarse y autocomprenderse. Así como es el caso de la autobiografía mediante la objetivación de la vida por medio del lenguaje, el espíritu objetivo manifiesta otras formas de expresión que hacen de la *Verstehen* un fenómeno intersubjetivo. En las objetivaciones de la vida, la comprensión se ofrece como la interacción cristalizada de la relación entre un yo y un tú. Pero no es una relación que solo funcione a un nivel sincrónico, sino que también opera a un nivel diacrónico. La objetivación del espíritu también interactúa en una dimensión histórica que manifiesta la relación vital del hombre con su pasado.

El espíritu objetivo tiene el estatuto de lo previo, desde el cual parte la comprensión. Representa lo común que permite la acción de los individuos en el mundo. De hecho el hombre, desde su niñez, se halla totalmente sumergido en medio de cosas comunes (*das Medium von Gemeinsamkeiten*). El espíritu objetivo es la orientación que tiene el individuo en el mundo. Solo desde esta orientación el mundo se abre a la comprensión. El carácter común (*Gemeinsamkeit*) del espíritu objetivo hace de la comprensión un acto que puede ser interpretado como una determinada actitud espiritual. Ella es la que muestra la pertenencia de los actores a una determinada comunidad. La comprensión elemental (*das elementare Verstehen*) de la que habla Dilthey alude a este carácter primigenio de la pertenencia de la comprensión a un estatuto previo que la condicione en su acción. La elementalidad de la *Verstehen* radica en la pertenencia a una comunidad que con sus contenidos forma una totalidad interpretativa que permite conocer las cosas individualmente. Existe previamente, de modo ontológico, una trama de conexiones sedimentada en objetivaciones del espíritu que opera como la totalidad que da significado a las particularidades. De forma similar al tratamiento de los textos autobiográficos, la vida en su expresividad alcanza su rendimiento hermenéutico en esa totalidad significativa que la contiene.

Este rendimiento está dado desde la relación entre las conexiones desarrolladas por la individualidad activa y el tejido de conexiones previo, el carácter común o comunidad (*Gesamtheit*) que la abarca. Solo desde esta relación la comprensión se entiende en su forma elemental de acción. Ella actúa originariamente como presencia, como lo efectuado en el presente que delimita sus posibilidades futuras a partir de la categoría de tiempo. Y su significatividad viene dada por el procedimiento de la regla hermenéutica. Es esta forma elemental de la comprensión la que efectúa sus formas superiores: *Hineinversetzen* (transponer), *Nachbilden* (reproducir), *Nacherleben* (revivir). Dilthey se encarga de diferenciar el proceso de la comprensión en un nivel elemental y en otro superior con el fin de mostrar la dependencia que tiene la acción investigativa de las ciencias del espíritu con respecto al nivel hermenéutico. Estas formas superiores solo resultan posibles en tanto se circunscriben al modo en que las conexiones se ofrecen en el mundo. Son derivadas de *das elementare Verstehen*. Y es aquí donde radica la interpretación errada de la hermenéutica posterior de Gadamer. La interpretación unilateral que realizan los lleva a considerar el modelo interpretativo diltheyano desconectado de la comprensión elemental. No observan que Dilthey distingue dos niveles de acción de la *Verstehen*, y que el nivel superior del modelo interpretativo de las ciencias del espíritu descansa en el nivel básico de la acción cotidiana del hombre en el mundo.

El *dictum* diltheyano, recogido de sus trabajos sobre la hermenéutica de Schleiermacher, de que el trabajo hermenéutico tiene por fin comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprende, debe entenderse desde la división entre niveles de comprensión. La crítica gadameriana que apunta a dismantelar la *intentio auctoris* de este modelo hermenéutico no reconstruye fielmente su propuesta. Gadamer ha querido ver en Dilthey un resto romántico que aún actúa en él condicionado por el paradigma moderno de la subjetividad. Por eso, la noción de *Nachbilden* (reconstrucción), la entiende desde la sola dimensión psicológica. No logra ver que esa forma superior de la *Verstehen*, como las otras, son subsidiarias de una comprensión originaria que las estructura sobre la base de la categoría de tiempo. Dilthey ofrece en sus *Esbozos* un ejemplo ilustrativo de la dependencia del nivel superior con respecto al nivel elemental de la comprensión¹⁵. El ejemplo que ofrece es la representación de un drama. En este caso, el espectador, sea iletrado o no,

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 177 (p. 178).

se sumerge en la trama de la obra. El espectador se encuentra absorto en lo que acontece en el escenario. En este momento, la comprensión está dirigida irreflexivamente a la conexión de la acción desarrollada. Puede decirse, dice Dilthey, que es allí donde el espectador disfruta plenamente la obra; es allí donde hay una vivencia de la expresión de la vida en su sentido más básico. Es en este modo primario de la comprensión donde domina únicamente la relación de expresiones y el mundo expresado en ellas. Solo cuando termina la obra y el espectador levanta la cabeza, la comprensión revierte su carácter reflexivo y da cuenta del plan del escritor. Es en ese momento en el que la obra se vuelve un trabajo hermenéutico que intenta describir la relación entre la expresión y lo expresado, entre el creador y su creación.

Solo a partir de la experiencia vivida las formas superiores de la comprensión entran en acto. Es el procedimiento elemental de la comprensión el que le ofrece a las formas superiores la posibilidad de una acción reconstructiva¹⁶. La comprensión elemental es un hecho primario al mismo nivel que la vida; de hecho, la vida es comprensión en tanto es el modo en que actúa en el mundo naturalmente. Las formas superiores de la comprensión son las que constituyen el trabajo hermenéutico, debido a que es en ellas donde la reflexión toma su lugar objetivando lo dado primariamente. La hermenéutica es la que explicita la acción comprensiva en su nivel elemental a partir de observar cómo ella se estructura en la trama de conexiones vitales. Dilthey explica esto diciendo que la postura que adopta el comprender superior frente a su objeto está determinada por la tarea de encontrar una conexión de vida (*Lebenszusammenhang*) en lo dado¹⁷. En el caso del drama que vimos, puede notarse esto como la posibilidad hermenéutica de reconstruir la obra en conexión con la vivencia de la que surgió dicha obra. A esta reconstrucción, Dilthey le da el nombre de *Hineinversetzen* (transponer), indicando con ello que el intérprete debe intentar sumergirse en la vida del autor manifestando sus intenciones. Este es otro de los puntos que generalmente le critican a Dilthey. Gadamer se encarga de señalarlo expresamente en *Wahrheit und*

¹⁶ “Das Verfahren beruht auf dem elementaren Verstehen, das gleichsam die Elemente für die Rekonstruktion zugänglich macht” (“El procedimiento se basa en el comprender elemental, el cual, de algún modo, hace accesibles los elementos para la reconstrucción”) (*Ibid.*, p. 178 (p. 179)).

¹⁷ “Die Stellung, die das höhere Verstehen seinem Gegenstande gegenüber einnimmt, ist bestimmt durch Seine Aufgabe, einen Lebenszusammenhang im Gegebenen aufzufinden” (“La postura que adopta el comprender superior frente a su objeto se halla determinada por su tarea de encontrar una conexión de vida en lo dado”) (*Ibid.*, p. 184 (p. 185)).

Method. Aquí pareciera a primera vista que la acción interpretativa guiada por la transposición implica una suerte de psicologismo en el que el intérprete debe adivinar las intenciones del autor.

Nosotros creemos que no es esa la forma correcta de entender la transposición. Esta forma superior de la comprensión debe entenderse en dependencia de lo mencionado antes. La transposición depende de la comprensión elemental y, por otro lado, ella lo que intenta averiguar es la conexión de la vida que hace posible la obra. Es decir, su función radica en describir la relación entre el contexto histórico y el autor que hace surgir la obra. El drama es la expresión de una interioridad formada por otras expresiones históricas sedimentadas en el significado de su tiempo. Así como la obra es expresión de una comprensión elemental histórica, el intérprete estructura su interpretación (formas superiores de la comprensión) desde la comprensión elemental de su presente. El transponerse del intérprete en el autor de la obra no implica abstraerse de su condición temporal, de la comprensión elemental que estructura su interpretación. Ni aunque quisiera podría hacerlo. La transposición no es un acto psicológico, es un elemento hermenéutico de interpretación en el que se intenta aprehender el pasado desde el presente. La interpretación no deja de ser una reproducción provocada por la productividad de la distancia temporal.

En resumen, si tomamos en preferencia los últimos trabajos de Dilthey, podemos observar cómo opera en su proyecto hermenéutico no solo un intento de fundamentación gnoseológico de las *Geisteswissenschaften*, sino también una fundamentación ontológica en la que se muestra la *Verstehen* como un hecho primario correlativo de la noción de “vida”. Esta fundamentación se enmarca dentro del proyecto de una complementación y corrección de la función trascendental del pensamiento kantiano. En este sentido es que Dilthey promulga una crítica de la razón histórica que tiene por función primordial dar cuenta de las categorías reales que emergen de la vida y estructuran el conocimiento en general. La crítica de la razón histórica es la transformación y adaptación de la función trascendental de las categorías kantianas al ámbito de la historicidad del hombre. Dilthey teniendo como eje la *Kritik der reinen Vernunft* comprende el pensamiento kantiano como un intento de fundamentación del conocimiento ligado a la naturaleza, sobre la base de la conciencia como representación. Para Dilthey, por un lado, la filosofía trascendental kantiana comete el error de estar restringida a una fundamentación del conocimiento de los objetos de la naturaleza; y, por otro lado, de fundamentarse sobre el carácter representacional de la conciencia. Ambos errores Dilthey los

creo subsanar estructurando el conocimiento desde la facticidad como elemento último que da cuenta tanto de una serie de categorías que emergen de la propia vida como de la historicidad que la constituye. Es sobre esta base, y sobre la consideración de la comprensión elemental como el punto de partida para toda construcción de conocimiento histórico, que el proyecto de la crítica de la razón histórica toma forma.

Es a partir de esta interpretación que nosotros podemos criticar la lectura gadameriana de Dilthey y encontrar en este último una hermenéutica estructurada trascendentalmente. Esto puede observarse sobre todo en la unidad de la vida dada por la categoría fundamental del tiempo. La temporalidad constitutiva de la vida solo tiene significado para Dilthey en tanto el tiempo se considera en su sentido fáctico. Y este sentido fáctico viene dado por la convergencia de pasado, presente y futuro en la unidad de la vida. Es lo que vimos mediante el concepto de *Präsenz* (presencia). La presencia es la unidad mínima vital en que el pasado es regulativo del presente a través de la sedimentación de las conexiones en la vivencia del individuo y el futuro se muestra como las posibilidades abiertas de las vivencias. Las conexiones entre lo interno y lo externo se subsumen a un tipo de conexión más abarcante que es la conexión entre el todo y la parte. El todo como el conjunto semántico-pragmático sedimentado que regula el presente es lo que Dilthey llama espíritu objetivo. De esta forma las conexiones entre lo interno y lo externo son las conexiones posibles entre el individuo y el espíritu objetivo, que estructuran la individualidad, la unidad de la vida. El espíritu objetivo es parte estructural de la presencia, de la temporalidad fáctica de la cual emergen el resto de las categorías reales.

De esta manera, el espíritu objetivo se cristaliza en las vivencias del individuo, formando parte de la presencia. La vida como unidad mínima se estructura sobre la base del nexo temporal en que el presente contiene la presencia del pasado y la anticipación del futuro. Es esta estructuración la que da el carácter historicista al individuo y permite, a su vez, la lectura hermenéutica de la transferencia en que el intérprete se sumerge no solo en la historicidad propia de un autor, sino también de su tiempo. La comprensión elemental constituida por la presencia no solo hace histórico al autor, sino también al hermeneuta. El horizonte de comprensión del círculo hermenéutico se haya bajo estas características. La presencia como el nexo temporal constitutivo de la vida es lo que permite entender el acto de la comprensión elemental como el procedimiento del círculo hermenéutico en que el pasado es regulativo del

presente a través del horizonte de expectativas. Este procedimiento del círculo hermenéutico refleja el hecho de que el espíritu objetivado mediante la expresión de los individuos sea regulativo en la comprensión elemental. Los elementos del espíritu objetivo operan como signos interpretables no solo del mundo, sino también del individuo. Comprender los signos del mundo significa a la vez comprender la individualidad del hombre. El hombre se define mediante los signos del espíritu objetivado a través de la categoría de la conexión interna-externa.

La hermenéutica, de esta forma, se transforma en el procedimiento básico que permite, mediante sus formas superiores de interpretación, la comprensión simultánea de la individualidad y del mundo histórico. Pero la individualidad comprendida no debe entenderse como mera individualidad, sino como reflejo del hombre de su tiempo. El espíritu objetivo es la expresión de la humanidad en su historicidad; es decir, es el conjunto significativo sedimentado en diversos signos producido por la acción conjunta de los individuos. Esto es lo que permite que la comprensión de una individualidad sea, a la vez, la comprensión de su género en su tiempo histórico. El individuo no es más que un ejemplo de su género y de su tiempo. En este sentido, la autobiografía no solo es un documento que documenta una vida particular, sino también el ser del hombre en su época. Aquí el elemento configurador que permite dicha comprensión es el carácter común (*Gemeinsamkeit*) que posibilita la comprensión elemental. El espíritu objetivo es una categoría que, en realidad, presupone este carácter común que desde la infancia sumerge al hombre en un conjunto de supuestos pragmáticos que le permiten significar el mundo. Es decir, la comunidad (*Gesamtheit*) opera como el elemento hermenéutico básico de la vida que permite la comprensión elemental. Es el sentido común que hace posible la acción coherente de los individuos en el todo.

3. Revisión crítica y continuidad trascendental de la hermenéutica gadameriana

A partir de lo que observamos, podemos concluir que Gadamer malinterpreta básicamente a Dilthey no distinguiendo el nivel de la comprensión elemental de las formas superiores de comprensión. El proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica se elabora desde una perspectiva fundante de la hermenéutica con respecto a las ciencias humanas. La hermenéutica, de esta forma, tiene un valor fundacional en tanto la misma se apoya en elementos trascendentales de la comprensión como la noción de vida y de espíritu

objetivo. Son condiciones de posibilidad de la comprensión las conexiones entre lo interno y lo externo que se dan en la conciencia humana, como también la conexión más amplia entre el todo y las partes dada desde la historicidad particular del individuo y el espíritu objetivo, siendo este último las diferentes expresiones históricas de las relaciones intersubjetivas de los individuos. Esas expresiones históricas pueden observarse como la precomprensión operante en la comprensión elemental de la interpretación, siendo esta comprensión elemental algo operante tanto en la perspectiva del *interpretandum* como en el intérprete. La conciencia histórica, de esta forma, está ligada tanto a la individualidad interpretante como a la mirada del historiador o hermeneuta que intenta comprender su mundo histórico.

De esto se desprende que el ideal de la Ilustración científica (*Ideal der wissenschaftlichen Aufklärung*) que Gadamer cree encontrar en Dilthey no es una interpretación suficiente de la hermenéutica de este último¹⁸. Gadamer entiende que Dilthey no es suficientemente radical con su propuesta hermenéutica y, en definitiva, vuelve a caer en las pretensiones objetivantes del pensamiento moderno gnoseológico. Cuestión esta que lo lleva a caracterizar al pensamiento diltheyano como el lugar donde la Ilustración se realiza como Ilustración histórica (*die Aufklärung vollendet sich als historische Aufklärung*)¹⁹. Pero esto, como dijimos, es una imagen errónea de Dilthey si se toman como punto de partida solamente los niveles superiores de comprensión y no se distingue cómo actúa en un nivel profundo la comprensión elemental. La conciencia histórica en el proyecto de la crítica de la razón histórica no se transforma en un objeto susceptible de ser tratado de forma independiente por parte del intérprete, como cree Gadamer que pasa en Dilthey, sino que ella opera ontológicamente, condicionando el conocimiento que produce aquel. Según nuestra lectura, la crítica gadameriana no resulta del todo válida, dado que creemos que en la proyección hermenéutica de Dilthey existe un monismo último que estructura toda su comprensión del fundamento de las ciencias del espíritu. En esta dirección, el mismo Gadamer rectifica su posición con respecto a su interpretación de Dilthey en *Wahrheit und Methode*. En un texto bastante posterior, “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule”, reconoce la unilateralidad de su interpretación debido al interés de resaltar sus propias ideas²⁰. Este reconocimiento es el que lleva a considerar la propuesta

¹⁸ Cf. Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, p. 225; (*Verdad y Método*, p. 300).

¹⁹ Cf. Gadamer, H.G., *ibid.*, p. 226; (p. 301).

²⁰ “Im ganzen würde ich anerkennen, dass ich, wie im Faller Schleiermachers, auch

diltheyana ya no dentro de la división de “hermenéutica clásica”, sino dentro del giro filosófico de la hermenéutica. Dilthey ya propone una hermenéutica de estatuto filosófico.

Por otro lado, es posible trazar un hilo conductor entre el proyecto de la crítica de la razón histórica y la hermenéutica filosófica desde el estatuto trascendental del horizonte de comprensión. La operatividad del horizonte de comprensión es similar al funcionamiento que tiene el espíritu objetivo en la comprensión elemental en cuanto la tradición, tal cual es entendida por Gadamer, condiciona la comprensión de lo previamente dado en la experiencia. Precisamente por esto para la hermenéutica filosófica no existe un grado cero del discurso desde el cual podamos partir para construir conocimiento. La hermenéutica rechaza la problemática del comienzo absoluto del discurso. Pero esto no implica que puedan surgir nuevas significaciones. “La hermenéutica no impugna la emergencia de significados inéditos, sino que estos solo pueden ser reconocidos a condición de ser incorporados al horizonte de comprensión constituido por las significaciones ya existentes”²¹. Siempre partimos de una comprensión previa, una serie de presunciones que estructuran la posibilidad de comprensión. Debido a esto es que no se puede retroceder a un estado previo de nuestra experiencia lingüística que intente explicarla; esos estados previos, e incluso los ámbitos que supuestamente se encuentran por fuera de la experiencia lingüística, deben explicarse desde los efectos de la historia sedimentados en el lenguaje como el medio de comprensión por excelencia.

La preestructura (*Vorstruktur*) de la comprensión dada por la sedimentación semántica de la historia en el lenguaje permite comprender el proyecto hermenéutico filosófico desde un orden trascendental. Tanto en Gadamer como en Dilthey, la precomprensión se halla ligada tanto al historicismo del conocimiento como al historicismo del sujeto cognoscente. Como dice Gadamer, la “historicidad” es un concepto trascendental²². En el apéndice a *Wahrheit und Methode*, titulado “Hermeneutik und Historismus”, Gadamer refleja esta postura indicando que el planteamiento del carácter historicista

306 im Falle Diltheys der Profilierung meiner eigenen Ideen zuliebe Einseitigkeiten bngangen habe” (Gadamer, H.G., “Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule”, en: *Gesammelte Werke. Band 10*, Tubinga: Mohr, 1995, p. 199) (“En términos generales estaría dispuesto a admitir que, al igual que en el caso de Schleiermacher, también respecto a Dilthey pequé de unilateral con el fin de resaltar mis propias ideas”; “La hermenéutica y la escuela de Dilthey”, en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 147).

²¹ Greisch, J., “El conflicto de las universalidades”, en: *Cuaderno gris*, n° 3 (1998), p. 79.

²² “‘Geschichtlichkeit’ ist ein trszendentaler Begriff” (Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, p. 501) (“‘Historicidad’ es un concepto transcendental”; *Verdad y Método*, p. 627).

de la hermenéutica no se emparenta con una visión metafísica de la historia o con un relativismo histórico del conocimiento como restricción de la verdad, sino que es una indicación del trasfondo mismo de la metafísica y la noción de verdad²³. La historicidad demarca la continuidad de la historia, en donde los contenidos de la experiencia son dados a la reflexión hermenéutica. Como elemento trascendental es la linealidad continua en la que los diversos contenidos de la historia son transpuestos integradamente, posibilitando la comprensión²⁴. De esta forma, el historicismo se revela como aquello que abre la posibilidad de la experiencia de los contenidos históricos de la comprensión. Y al mismo tiempo este carácter historicista muestra la imposibilidad determinativa de los contenidos. Es decir, todo elemento dado, al ser la preestructura de la comprensión histórica, nunca es experimentado de forma conclusiva. El historicismo es constitutivo de la experiencia hermenéutica. Por eso, en tanto condición de posibilidad de la experiencia, el historicismo define a esta experiencia como negativa. La experiencia nunca es una aprehensión cabal del objeto, es siempre una aprehensión parcial del mismo. Debido a la temporalidad intrínseca de la historicidad, el objeto no se revela en la experiencia de forma concluyente. La temporalidad no permite un conocimiento dogmático de la cosa. Esto se muestra como la finitud de la experiencia. “La experiencia es experiencia de la finitud humana”, dice Gadamer²⁵. Ella es lo que nombra el carácter temporal de la finitud del hombre incluida en la noción trascendental de la historicidad. Por eso la estructura de la comprensión es una estructura de condicionamiento histórico dado por la historicidad. La historicidad es propia tanto del objeto en cuestión como de su comprensión. Ambos se integran en la posibilidad de la estructura previa de la precomprensión. Como indica Bilén, “la dependencia de la comprensión con respecto a las condiciones a priori comienza con la estructura preconceptual de la experiencia”²⁶.

²³ Cf. *ibid.*, p. 500; (p. 627).

²⁴ “Hermeneutic reflections on understanding as an integration that becomes continually wider in extent and, thus, is universal reveals also the transcendental aim of philosophical hermeneutics that concerns the possibility of understanding in general” (Bilén, O., *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, p. 85.)

²⁵ “Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit” (Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, p. 339; (*Verdad y Método*, p. 433)).

²⁶ “The dependence of understanding on prior conditions starts with the preconceptual structure of experience” (Bilén, O., *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, p. 85).

De esta forma, la historicidad es posibilidad y límite de la experiencia hermenéutica. Ambos aspectos estructuran la comprensión de algo como algo. La historicidad asume el rol de mediación de todos los contenidos de la historia; y esto es así debido a que ella estructura el modo de ser de los objetos y el modo de ser de la interpretación. Tanto la interpretación, en el acto mismo de la comprensión, como su objeto están estructurados en la temporalidad constitutiva de la historicidad. Temporalidad que no tiene la forma de un tiempo vacío cronológico, sino la forma dada por los contenidos integrados de los efectos de la historia. Los contenidos sedimentados en la historicidad conforman el sentido, la orientación, de los efectos de la historia (*Wirkungsgeschichte*). Esta orientación es la que se ofrece en el sentido común dado por el carácter común (*Gemeinsamkeit*) señalado ya por Dilthey. El espíritu objetivo opera de igual forma que los efectos de la historia, en cuanto ambos refieren a los contenidos acumulados en las diversas manifestaciones intersubjetivas de la historia. De esta manera, la trascendentalidad de la historicidad posibilita la comprensión en su aspecto formal como la unidad y continuidad de los fenómenos históricos y, en su aspecto material, como los diversos contenidos integrados en ella.