

Apuntes de Teoría del Conocimiento ii

IV La problemática del conocimiento histórico

Jordi Serra

May 29, 2023

Contents

1 Constitución del método hermenéutico como método del conocimiento histórico

- 1.1 Hermenéutica teológica y hermenéutica filológica 1
- 1.2 El proyecto de Scheleiermacher de una hermenéutica universal 2
 - 1.2.1 El arte de evitar malentendidos 2
 - 1.2.2 La comprensión como acto adivinatorio de congenialidad 3
 - 1.2.3 La fundamentación del método mediante una metafísica de la vida 3
 - 1.2.4 El círculo hermenéutico 3
 - 1.2.5 Comprender el autor mejor de lo que él mismo se comprendió 4
 - 1.2.6 Una contradicción insalvable 4
- 1.3 La aplicación del método hermenéutico al estudio de la historia 4
 - 1.3.1 El planteamiento de Hegel 4
 - 1.3.2 La reacción de la Escuela historicista 5
 - 1.3.3 La concepción de la historia de Rake 5

2 El intento de Dilthey de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu

- 2.1 El problema epistemológico de las ciencias históricas como crítica de la razón histórica 6
 - 2.1.1 Una aplicación de la crítica kantiana 6
 - 2.1.2 Conocimiento científico-natural y experiencia histórica 6
 - 2.1.3 Vivencias y estructura como fundamentos psicológicos 7
 - 2.1.4 De lo psicológico a lo hermenéutico 8

- 2.2 Las aporías de una consciencia histórica como sustituto del saber absoluto 8
 - 2.2.1 El individuo y su contexto histórico 8
 - 2.2.2 La relación entre individuo y significado 9

1 Constitución del método hermenéutico como método del conocimiento histórico

1.1 Hermenéutica teológica y hermenéutica filológica

A partir del renacimiento se hace necesario un **método hermenéutico** en dos ámbitos culturales, el filológico y el teológico.

En el **ámbito filológico**, como instrumento para redescubrir la filología clásica antigua. El sentido genuino de ésta se había vuelto ambigua e inasequible al amoldarse al mundo cristiano.

En el **ámbito teológico**, es necesaria para la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia contra el ataque de los teólogos tridentinos, sosteniendo que la comprensión de la Biblia debería determinarse por la tradición dogmática de la Iglesia. Los reformadores creían que su sentido genuino queda oculto por ella.

La hermenéutica intenta poner al descubierto el sentido original de los textos mediante una serie de principio y reglas. La reflexión sobre el procedimiento de la hermenéutica, deja de ser preceptiva y plantea el problema de fondo de la comprensión. Este proceso se puede caracterizar con cinco pasos:

La **idea luterana** de una comprensión de la Sagrada Escritura, relación circular entre totalidad e individualidad. Según Lutero, no hace falta

la tradición, ni tampoco una técnica especial para alcanzar la adecuada comprensión de la Biblia. Es el conjunto el que debe guiar la comprensión de cada pasaje individual. El conjunto sólo puede aprehenderse cuando se ha llevado a cabo la comprensión literal de lo individual. La comprensión de un texto debe realizarse a partir del contexto, con sentido unitario del conjunto al que pertenece.

Postulado de Ernesti: Desvinculación de la hermenéutica y todo dogmatismo y convertirse en un método puramente científico. Para los teólogos de la Reforma, la Sagrada Escritura es la palabra divina revelada. Esto introduce en su comprensión un dogmatismo determinante. Para Ernesti, la comprensión adecuada de la Biblia exige el reconocimiento de una diversidad de autores y su carácter de libro histórico. No debe haber diferencia entre la interpretación de libros sagrados y profanos y no debe haber más que una hermenéutica.

Los **filólogos humanistas** cultivan la idea de reconocer en los textos clásicos verdaderos y genuinos modelos. El humanista quiere comprender a sus modelos para imitarlos y asemejarse a ellos. Esta relación dogmática tuvo que relajarse para dejar sitio a una hermenéutica más independiente.

La historia universal se convierte en el contexto en el que se muestra el verdadero y relativo significado de los objetos individuales contextualmente. Comprender es preguntarse de como el autor ha llegado a decir lo que dice. Sólo a partir del todo y la historia se entiende plenamente cada detalle. Ese todo sólo puede entenderse desde estos detalles.

Se entrelazan la evolución del método hermenéutico y el del científico-natural. El método hermenéutico se apropia la objetividad y la independencia de la actitud científico-natural respecto de la tradición, a la Biblia y a los clásicos.

El método científico-natural se plantea con una tarea de labor de interpretación, de desciframiento del libro de la naturaleza por la influencia del principio hermenéutico de comprender por el contexto.

1.2 El proyecto de Schleiermacher de una hermenéutica universal

1.2.1 El arte de evitar malentendidos

Schleiermacher fue el primero en intentar fundamentar explícitamente la teoría del método hermenéutico y un planteamiento reflexivo del prob-

lema de la comprensión y sus condiciones. De tradición filológica tomó conciencia a partir de traducir las obras de Platón y de estudios del Nuevo Testamento, de la necesidad de corregir las diferencias de los métodos interpretativos, con una hermenéutica universal, capaz de preceptuar los principios generales y la metodología adecuada de la justa comprensión.

La hermenéutica como arte de comprender no existe como una materia general. Sólo tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas.

Se propone elaborar una hermenéutica centrada en el acto de comprender, caracterizándola como un arte o técnica y la comprensión. Todo objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica. Comprender es un fenómeno autónomo particular en el que intervienen elementos subjetivos y objetivos dentro de un proceso regido por leyes propias y distinto de la explicación.

Tres aspectos relevantes de la hermenéutica:

El esfuerzo para comprender se produce cuando no existe una comprensión inmediata, cada vez que puede darse un malentendido. Según Spinoza, el recurso hermenéutico al contexto histórico sólo sería preciso cuando el contenido de un texto resulta inconcebible —e.g. no tendría sentido interpretar la geometría de Euclides según costumbres del momento histórico.

El punto de partida de la hermenéutica universal de Schleiermacher es la idea de que la posibilidad del malentendido es universal. Por eso también la define como el arte de evitar el malentendido.

Esto es así porque lo que se trata de comprender no es fundamentalmente la libertad de las palabras y su sentido objetivo, sino la individualidad de una producción original, el pensamiento en el individuo. Bajo esta sensibilidad de lo individual y concreto está la actitud romántica que proclama una esencia común de la humanidad y una mutua comprensión a través de ideas racionales.

En consecuencia, la hermenéutica es un comportamiento adivinatorio, un entrar dentro de la constitución espiritual del autor. No bastan reglas objetivas de interpretación gramatical, sintácticas o lógicas. Sólo se comprende adecuadamente retrocediendo hasta la génesis misma de las ideas.

1.2.2 La comprensión como acto adivinatorio de congenialidad

Esta definición de la hermenéutica como acto adivinatorio implica una concepción particular del objeto y del acto de comprender. El conjunto de ideas que intentamos comprender como discurso o como texto no representan un contenido objetivo, sino una representación, una construcción estética. De aquí que la poseía pueda servir de paradigma. Lo que se trata de comprender no es un pensamiento objetivo común, sino un pensamiento individual, exteriorización de una esencia individual. Por eso no se pueden proponerse reglas para este acto de comprensión. La producción original es el acto creador del ingenio productor del sentido, de los usos lingüísticos, los estilos literarios, etc.

En Schleiermacher el modo de crear propio del artista genial constituye el modelo de toda producción espiritual y de toda comprensión recreadora e esa producción. No concibe la interpretación como la simple aplicación de determinadas reglas a textos para su adecuada comprensión. Se trata de hacer una auténtica reconstrucción, reproducción o experimentación por uno mismo del proceso mental creativo que, en el autor, ha tenido como consecuencia la producción del texto.

Cada acto de comprensión ha de suponer una inversión del acto creador o una reconstrucción de la construcción por la que el que comprende penetra, a través de las estructuras expresivas lingüísticas (reconstrucción gramatical), en la vida del autor (reconstrucción técnico-psicológica).

1.2.3 La fundamentación del método mediante una metafísica de la vida

En Schleiermacher, lo que fundamenta una congeniadora es una **metafísica de la vida** como vinculación previa a todas las individualidades. Su presupuesto metafísico es que cada individuo es una manifestación del vivir total *cada cual lleva en sí algo de los demás, lo que hace posible la adivinación por comparación con uno mismo*. Cada individualidad es una manifestación concreta de la vida universal, de modo que el intérprete participa de las mismas fuerzas vivas que animan al autor. Es como si cada individuo llevara en sí mismo algo de cada uno de los demás. Esto permite por vía de comparación y de transposición el desarrollo de la comprensión adivinatoria.

Desde esta metafísica de la vida, la individualidad

del intérprete y la del autor ya no se contrastan como dos hechos incomparables y extraños, sino que ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana común que hace posible la comunidad misma de los hombres en el discurso y la comprensión.

En esta base común es la que nos permite comprender, desde nuestra propia autoconciencia, no sólo las palabras y gestos del otro, sino también su manera de ser.

1.2.4 El círculo hermenéutico

La comprensión se hace sobre la base de la totalidad de la vida, pues cada creación no es sino un momento vital en el nexo total de la vida. Esta totalidad no está dada de antemano a modo de canon dogmático. Comprender es siempre **moverse en círculo**: un constante retorno de las partes al todo y viceversa.

La reconstrucción y el carácter provisional de la tarea hermenéutica se mueven en círculo entre un todo y sus partes. Sobre este movimiento circular se apoya la pretensión metodológica del comprender y las pautas o criterios que han de regularlo. Schleiermacher concreta reglas de su hermenéutica metódica y distingue **dos métodos**, el comparativo y el adivinatorio, así como **dos formas de interpretación**, la gramatical y la técnica.

Estos métodos y formas de interpretación se condicionan mutuamente, de tal manera que ningún método existe sin el otro y ninguna de las formas de interpretación tiene una preeminencia absoluta sobre las otras.

El **método adivinatorio** es definido como intuición inmediata o captación de la inmediatez del sentido del texto, únicamente posible para un espíritu afín que comparte con el autor un sentimiento vivo.

El **método comparativo** indica un camino para la comprensión de una totalidad a través de una serie de conocimientos singulares y contrastados entre sí.

Estos dos métodos tienen su aplicación concreta:

La **interpretación gramatical**, que es la objetiva. Está referida al sentido objetivo de las palabras e investiga la regularidades del lenguaje y las posibilidades de sus formas de expresión, por lo que presupone la participación de los intérpretes y el autor en un juego de lenguaje

común. Schleiermacher caracteriza este primer modo como un proceso negativo y general, en cuanto que señala los límites de la reconstrucción. La **interpretación técnica**, que es la subjetiva, también denominada psicológica. Intenta captar positivamente lo individual y sujeto del autor en el uso que hace de las palabras. Trata de comprender el valor significativo de lo dicho. Ésta se sitúa en la esfera del pensamiento o ámbito del proceso creador interno del autor.

Estas dos formas de interpretación con los dos métodos, tienen como tarea común la reconstrucción de la unidad de la obra como unidad de lo general (lenguaje común del escritor y el intérprete) y de lo particular (lo individual). Sólo la reconstrucción de esta unidad original es lo que determina el rango de objetividad. El objetivo no es asignar motivos o causas a las intenciones del autor, sino reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso.

1.2.5 Comprender el autor mejor de lo que él mismo se comprendió

La comprensión implica la reconstrucción de una producción. Necesariamente aparecerán en éste proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Comprendiendo las formas particulares en su nexo de relaciones, las palabras en sus cambios semánticos, según el uso lingüístico del autor, podemos decir que comprendemos mejor al autor de lo que él mismo se había comprendido.

El círculo hermenéutico se está siempre ampliando, pues el conjunto de todo es relativo y la integración de cada cosa en relaciones cada vez mayores afecta también a su comprensión. La comprensión del intérprete puede considerarse mejor, puesto que expresa una opinión frente a una realización de su contenido, encierra un poco más de conocimiento.

El lenguaje es un campo expresivo y su importancia en la hermenéutica que es que el intérprete puede considerar sus textos como puros fenómenos de expresión, al margen de sus pretensiones de verdad (Gadamer).

1.2.6 Una contradicción insalvable

El gran problema de la hermenéutica de Schleiermacher es la conciliación, en una hermenéutica general, las dos formas de interpretación, gramatical y técnica. Sin conocerse sus obras tardías, se pensaba que consideraba estas formas en pie de

igualdad. Eso planteaba el problema de cómo se podrían practicar ambas en el mismo tiempo. Pero Schleiermacher decía que centrarse en la lengua común es olvidar al escritor en su individualidad, mientras que comprender el autor singular implica olvidar su lenguaje.

Esto es, o bien se percibe lo común, o bien se percibe lo singular. La primera interpretación sería objetiva: Se dirige al lenguaje común, pero también negativa: fijaría los límites de la comprensión.

La segunda interpretación, sería técnica —por la cual se alcanza la subjetividad del autor que usa la lengua como un instrumento de su individualidad—, pero por otro lado sería positiva —alcanza el acto de pensamiento que produce el discurso. Así que son excluyentes y piden aptitudes distintas. En sus últimos escritos, caracteriza la segunda interpretación como psicológica, pasando entonces los elementos críticos al método comparativo.

1.3 La aplicación del método hermenéutico al estudio de la historia

De la teoría de la hermenéutica de Schleiermacher, dos conclusiones:

1. Que la perfección última de todo conocimiento, de toda interpretación está en la comprensión de la totalidad en la que se insertan las creaciones individuales.
2. Que cada texto individual no posee un valor autónomo. Más bien un material mediador para el conocimiento de la totalidad.

1.3.1 El planteamiento de Hegel

Hegel hace una aplicación concreta de estas dos conclusiones en su concepción idealista de la historia universal. Los principios básicos de esta transposición son tres:

La **individualidad** sólo determina en su significado propio desde el conjunto. No puede, pues, haber otra historia que la historia universal. A través del esfuerzo de los individuos, la historia camina hacia una meta de plena autoconciencia y absoluta comprensión.

La **libertad** tiene su expresión completa y adecuada en la totalidad histórica. Los individuos actúan insertos en ésta mecánicamente hacia la meta final.

La **historia** es percibida como un contexto unitario si se la piensa teleológicamente, aunque no se haya acabado. Esto es, desde la meta final a la que

se dirige. Hegel mantiene así la visión cristiana de la historia como historia de la salvación, que se había secularizado en las concepciones ilustradas para las que el final condiciona el sentido de la historia.

Así, Hegel llena de contenido metafísico el principio hermenéutico de que la comprensión de lo individual debe producirse por referencia a la totalidad. Aboca una metafísica de la historia universal cuyo sentido unitario depende de una hipotética meta final dogmáticamente establecida.

1.3.2 La reacción de la Escuela historicista

La escuela histórica da respuesta a la concepción hegeliana con una fundación hermenéutica de la historiografía. Sus principios son tres:

La **investigación histórica concreta** es lo que puede conducir a una comprensión histórica universal. La determinación de la historia universal como contexto unitario de sentido no puede hacerse más que a partir del estudio de sus momentos individuales.

No hay ningún **final** ni ningún **fuera de la historia** que le otorgue dogmáticamente su sentido. No se puede desarrollar el pensamiento histórico mientras pervivan los prejuicios clasicistas, mientras se piense la historia a la luz de un pasado o de un porvenir con el valor de patrón modélico más allá de la historia.

La **Idea** o la libertad no encuentran su expresión absoluta en la totalidad de la historia, sino que cada época tiene su propia existencia y su propia perfección. La Idea sólo alcanza representaciones parciales en cada momento histórico. A través del cambio incesante de los destinos humanos, la plenitud y la multiplicidad de lo humano se conduce a sí misma hacia una realidad cada vez mayor.

Es decir, entre Hegel y la escuela histórica hay una diferencia esencial en la aplicación historiográfica de la teoría hermenéutica. Los autores de esta escuela no llenan el principio hermenéutico con ningún contenido. Piensan en la totalidad de la historia universal simplemente como la idea formal de la máxima variedad y multiplicidad de lo humano. El sentido de la historia no viene de fuera, está en sí misma.

1.3.3 La concepción de la historia de Ranke

Para Hegel, el conocimiento de la historia universal equivale a la plena autoconciencia del presente histórico del presente histórico como momento

del camino del espíritu hacia sí mismo. Este camino del espíritu le confiere sentido a la historia universal. Conocer este camino desde dentro es conocer la totalidad de la historia.

Para Ranke esto es una pura especulación escatológica. La estructura formal de la historia de Ranke tiene estos seis principios:

Cada momento de la historia tiene su valor y su perfección propia. Esos momentos forman un nexo histórico. Lo que sigue representa el efecto de lo que le ha precedido. Lo único que se mantiene a través del cambio de los destinos humanos es la productividad de la vida.

Llama a los momentos del nexo histórico escenas de la libertad. Los concibe como decisiones que dan forma a la historia.

Estas decisiones que van haciendo la historia no son, ni libertad absoluta, ni puro movimiento mecánico predirigido. Son libertad frente a la resistencia de la necesidad.

La necesidad es el poder de lo acaecido ya, y de los otros que actúan en contra de la propia decisión. La necesidad es algo que precede al comienzo de cualquier actividad, restringiendo la posibilidad y excluyendo muchos objetivos como imposibles.

La necesidad no es una fuerza distinta de la decisión libre, sino que procede de ella. Lo que ha devenido ya no se puede suprimir sin más, sino que delimita el ámbito de toda nueva actividad emergente, y es consecuencia de una actividad anterior.

Esta dialéctica de libertad y necesidad es lo que constituye el nexo histórico. Al mantenerse acaecido ya como fundamento, condiciona la nueva actividad y la vincula en la continuidad de un nexo. Lo que ha sido ya constituye un nexo de lo que será.

Lo que impulsa el devenir histórico y le da una unidad no es la subjetividad de los individuos, sino decisiones históricas reconocibles en sus efectos. La individualidad de los sujetos está conformada por esas fuerzas históricas.

Lo que da sentido al acontecer no son las ideas o proyectos de los que actúan, sino los juegos de fuerzas resultantes de las decisiones, que producen continuidad.

Presupuestos apriorísticos:

La historia es un curso acumulativo imposible de reconstruir apriorísticamente. Luego, el supuesto de que la historia es un todo, aunque no esté completo. Acumular implica un baremo en base al que se reúnen acontecimientos heterogéneos.

Un baremo a priori que guía su reunión desde el principio. Por tanto la idea de la unidad de la historia no es independiente de una comprensión de contenido.

Ranke rechaza el postulado apriorístico de un *telos* que se pudiera descubrir fuera de la historia, o de un plan subyacente al devenir histórico. Ninguna necesidad a priori domina la historia. Pero la estructura del nexo histórico es pensada teleológicamente. Se mantiene como objetivo orientador de la continuidad histórica y artifice de su unidad. El éxito es lo que permite acumular. Que algo triunfe o fracase decide sobre el sentido de esta acción. Además, el éxito o fracaso hace que nexos completos de hechos y acontecimientos queden llenos de sentido o carentes de él. Los elementos del nexo histórico se determinan pues, desde una teleología encubierta que los reúne y excluye lo que no tiene significado.

El conocimiento histórico no es un mero conocimiento empírico de datos históricos. Es una condición de la conciencia histórica misma. La condición de existencia misma de una historia es la continuidad de la cultura (memoria). La ciencia histórica misma no es otra cosa que el intento de comprenderse a sí misma como unidad histórica universal. Su ser está determinado por el saberse. El hundimiento de nuestra tradición cultural occidental, que acabaría con su continuidad, no significaría una catástrofe dentro de la historia universal, sino el fin mismo de esta historia (por pérdida de memoria).

La continuidad es la esencia misma de la historia. Al rechazar un *telos* escatológico, fuera de la historia, como soporte del proceso y del sentido histórico, se ve obligado a referir el sentido limitado de los momentos históricos a un espíritu divino al que las cosas le serían conocidas en su pleno cumplimiento. Los fenómenos de la vida histórica se entenderán en la comprensión como manifestaciones de la vida total, de la divinidad.

Y la última, el conocimiento es más que un conocimiento humano. A través de él se participa en la vida misma de la divinidad. Se realiza por participación inmediata: *Lo que interesa al historiador no es referir a la realidad a concepto, sino llegar al punto en que la vida piensa y el pensamiento vive.*

2 El intento de Dilthey de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu

2.1 El problema epistemológico de las ciencias históricas como crítica de la razón histórica

2.1.1 Una aplicación de la crítica kantiana

Ranke representa la continuación del espíritu romántico y el esfuerzo por hacerlo compatible con la investigación empírica. Es inevitable una ambivalencia entre idealismo y pensamiento empírico que se agudizará en Dilthey, que se propone encontrar un fundamento epistemológico sólido para las concepciones teóricas que Ranke había mantenido frente al idealismo de Hegel. Cree que se puede hacer positivamente completando la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica.

Los argumentos de base de Dilthey son:

Primero que la crítica kantiana mostraba al mismo tiempo la imposibilidad de la metafísica como ciencia y las condiciones a priori del conocimiento científico, y respondía a la pregunta de cómo es posible una ciencia natural pura. Después de la crítica kantiana, el idealismo de Hegel había involucrado el mundo de la historia en una nueva metafísica de la razón. Esta metafísica, para la escuela histórica, se interpreta como un dogmatismo tan inaceptable como la metafísica clásica para Kant. Luego, era lógico buscar fundamentación científica del conocimiento físico, según la analogía razón pura/razón histórica.

Segundo, la caída de la metafísica hegeliana queda destruida la correspondencia natural e inmediata entre logos y ser. El conocimiento es interpretación. Hegel fue el máximo y último representante de la filosofía racionalista iniciada en Grecia. Con él acaba el dogmatismo metafísico de la verdad como copia de la realidad. La crítica kantiana justificaba el conocimiento de la Física, no como representación de la cosa en sí, sino como construcción interpretativa y categorial. Es lógico adoptar el nominalismo kantiano para rechazar definitivamente la hegeliana construcción a priori de la historia universal.

2.1.2 Conocimiento científico-natural y experiencia histórica

El problema epistemológico de Dilthey es como se puede convertir en ciencia la experiencia histórica; cuales son las categorías históricas que pueden

fundamentar el conocimiento de las ciencias del espíritu.

Pero el conocimiento impone limitaciones a la analogía:

Primero, no es posible la simple aplicación de la filosofía trascendental kantiana en el ámbito del conocimiento histórico, como pretendían las escuelas neokantianas. Para estos, la filosofía trascendental proporciona el análisis categorial de todo objeto de conocimiento. Pero esto es otro dogmatismo inaceptable, porque la experiencia es, en el ámbito histórico, algo fundamentalmente distinto al conocimiento físico.

El conocimiento científico-natural se produce en base a comprobaciones empíricas verificables de hechos de experiencia común. El conocimiento histórico no se produce sobre hechos de experiencia que pueden ser incluidos en categorías lógicas universales, sino que su base es la experiencia histórica que es un proceso vital. Es una constatación de hechos. El modelo del conocimiento histórico es la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo llamado experiencia, que se adquiere con la experiencia.

Segundo y último, el planteamiento epistemológico de las ciencias históricas debe tener un comienzo distinto al comienzo kantiano. No empieza con la relación de nuestros conceptos con un mundo externo o cosa en sí. El mundo histórico es un mundo completamente conformado por el espíritu humano. Dithley subraya la importancia epistemológica del mundo de la historia por encima del conocimiento científico-natural. El *cogito* no es el punto de partida radical, previo a la posibilidad de hacer ciencia está el yo como ser histórico. En el caso de la ciencia histórica significa que el que investiga la historia es el que la hace.

El problema epistemológico debe plantearse de una forma fundamentalmente diferente. Dithley no pudo desprenderse de la teoría del conocimiento tradicional. Su punto de partida, la interiorización de las vivencias, no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas —sociedad y estado— son siempre en realidad determinantes previos de toda vivencia.

La autorreflexión no son hechos primarios, y no bastan como base para el problema hermenéutico. No es la historia que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a la historia. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad

y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso, los prejuicios de un individuo son la realidad histórica de su ser.

2.1.3 Vivencias y estructura como fundamentos psicológicos

Dithley intenta desarrollar su proyecto partiendo de esta característica del conocimiento histórico. Investiga cómo el individuo adquiere un contexto vital, e intenta elaborar los conceptos constitutivos capaces de sustentar el contexto histórico y su conocimiento.

Es consciente que sólo obtendrá un fundamento psicológico de alcance limitado: La historia no es el conjunto de nexos vividos por el individuo accesibles vivencialmente a los otros. Su problema es saber como se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica.

Los conceptos pueden que fundamentar, al mismo tiempo, el contexto histórico y su conocimiento son:

Primero, el **concepto de vivencia**, que define el conocimiento histórico. La identidad de sujeto y objeto tiene realidad palpable en la identidad. El sujeto se conoce a sí mismo en el objeto, que es obra suya. No hay distinción entre acto y contenido. Dithley busca cómo se configura un nexo a partir de este elemento, inmediatamente cierto, y cómo es posible un conocimiento de tal nexo.

Segundo y último, el **concepto de estructura**. Los nexos psicológicos de vivencias deben ser distintos de los nexos causales del acontecer natural. La noción de estructura sirve para expresar lo vivido de estos nexos psicológicos. La estructura no expresa relaciones basadas en la sucesión temporal, sino configuradas internamente. Es un decurso vital que forma una unidad sobre la base del significado de un conjunto de vivencias. Como tal significado unitario se ofrece al individuo o puede ser revivido en el conocimiento biográfico de los demás. La estructura se forma del mismo modo que se constituye la forma sensible de una melodía: no desde la mera sucesión temporal de tonos pasajeros, sino desde los motivos musicales que determinan la unidad de su forma.

2.1.4 De lo psicológico a lo hermenéutico

En este planteamiento está presente la ambivalencia entre el todo y las partes. Dithley ha desarrollado teóricamente la afirmación de Ranke de que no existe un sujeto universal, sino sólo individuos históricos. La idealidad del significado no puede asignarse a un sujeto trascendental, sino que surge de la realidad histórica de la vida. Es la vida la que al desarrollarse conforma unidades comprensibles, y el individuo comprende estas unidades como tales. El nexo estructural de la vida, como el de un texto, está determinado por una cierta relación entre todas sus partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida. Tiene una significación en el todo, al igual que su propio significado está determinado desde este todo.

Hasta ahora, Dithley sólo ha encontrado el nexo propio de la existencia vital del individuo. Para fundamentar científicamente el conocimiento histórico, necesita un nexo o significado general que no es vivido ni experimentado por ningún individuo. Esto supone, a pesar del rechazo del idealismo de Hegel, poner sujetos lógicos en lugar de los sujetos reales. El problema es equivalente a pasar de la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu: El problema de la historia no es cómo puede ser vivido y conocido el nexo general biográfico, sino cómo pueden ser cognoscibles aquellos nexos que ningún individuo a podido experimentar.

La transformación de lo psicológico en hermenéutica es llevada a cabo mediante los siguientes tres pasos.

Primero, el conocimiento histórico como comprensión. Mediante el concepto de comprensión Dithley consigue diferenciar las relaciones del mundo espiritual, ciencias del espíritu, respecto de las relaciones causales de las ciencias naturales. Pero en la expresión, lo expresado aparece de manera distinto que la causa en el efecto. La causa se sitúa más allá, en un ámbito de ser distinto, dualismo metafísico. En la expresión, lo expresado está presente totalmente en ella. No hay referencia a algo más allá donde se sitúa el sentido.

Segundo, La estructura vivencial como significado. La estructura de la vida psíquica no es la mera consecuencia de factores causales. Es una unidad vital comprensible en sí misma, que se expresa en cada una de sus manifestaciones y puede ser comprendida desde ellas. Dithley aprende de Husserl esta

distinción entre estructura, o significado general, y nexo causal. Para Husserl, la intencionalidad de la conciencia no es sólo un hecho psicológico, sino una determinación esencial de toda conciencia: La conciencia es siempre conciencia de algo. El objeto intencional no es tampoco un componente psíquico, sino unidad ideal, un significado general que sirve de referente. La estructura o significado no está dado en la inmediatez de una vivencia, pero tampoco es una derivación que se explica como un conjunto de ellas. Las investigaciones de Husserl legitiman conceptos como el de estructura y el de significado sin que tengan que ser deducibles a partir de elementos. Pudiendo quedar como más originarios que estos supuestos elementos a partir de los cuales deberían construirse.

Tercero y última, la vida como origen de todo significado. Husserl permite a Dithley una nueva fundamentación del concepto de lo dado. La tarea no puede plantearse ya como derivación de nexos a partir de vivencias atómicas para tratar de explicarlos desde ellas. La consciencia está ya en los nexos, y tiene su ser propio en la referencia a ellos. Pero la demostración husserliana de la idealidad del significado era el resultado de investigaciones puramente lógicas. Dithley no entiende el significado en sentido lógico, sino como expresión de la vida. La vida misma, esta temporalidad en constate fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene sentido hermenéutico. Es la vida misma la que constituye la base de las ciencias del espíritu.

2.2 Las aporías de una conciencia histórica como sustituto del saber absoluto

La hermenéutica de la vida de D. intenta permanecer así sobre el suelo de la concepción histórica del mundo. Propone:

- Al universalismo lógico-abstracto de Hegel
- A la metafísica de la individualidad romántico-panteísta de origen leibniziano.

2.2.1 El individuo y su contexto histórico

El individuo está en constante formando parte de una circunstancia. No hay una fuerza originaria de la individualidad como libertad, sino que ésta es lo que es en la medida en que se impone a la circunstancias. El hombre está determinado por la relación individualidad/espíritu objetivo. Pero

lo dado, la facticidad con la que tropieza la libertad, no sólo son barreras, limitaciones y condicionamientos para la libertad. Son también realidades históricas que sustentan al individuo, que le dan sus cauces de expresión y la posibilidad de reencontrarse a sí mismo. Así, no son ya barrera u obstáculos, sino objetivaciones de la vida.

2.2.2 La relación entre individuo y significado

La relación entre individuo y significado es esencial para las ciencias del espíritu, en dos sentidos:

- El concepto de lo dado tiene una estructura completamente distinta al dato científico-natural. No se trata de nada fijo, sino de algo que acontece, adviene, se produce.
- El conocimiento de las ciencias del espíritu quedará determinado a partir de la cuestión de como se vincula la fuerza del individuo con aquello que está más allá de él y que le es previo, el espíritu objetivo; de como debe pensarse la relación de fuerza y significado, poder e idea, facticidad e idealidad de la vida.

Dithley no consigue responder a estas cuestiones y no puede fundamentar hermenéuticamente las ciencias del espíritu. La causa es que se enreda en problemas que le llevan a la proximidades del idealismo especulativo y que no puede librarse de las consecuencias implícitas de la metafísica idealista.

Dithley y el idealismo hegeliano. Dithley coincide con Hegel en

- su crítica a la posibilidad de lo dado
- su determinación del espíritu como conocimiento de sí mismo en el ser otro
- El pensamiento de la vida como espíritu

Dithley se aparta de Hegel en

- su fe en la razón como poder cognoscitivo
- su construcción especulativa de la historia del mundo
- su deducción a priori de todos los conceptos desde el autodesarrollo dialéctico de lo absoluto, que contradice la posición central del espíritu objetivo.

Lo que Dithley propugna es

- partir de la realidad de la vida para comprenderla con conceptos adecuados
- fundamentar así el espíritu objetivo de modo que pueda quedar justificada la variedad de formas de vida
- superar la unilateral fundamentación hegeliana del espíritu objetivo en la razón universal, y mostrar como formas de vida la religión, el arte y la filosofía, que en Hegel son formas del espíritu absoluto y no del espíritu objetivo.

Todo lo cual se puede resumir en una única diferencia: según Hegel, en el concepto filosófico se lleva a cabo el retorno del espíritu a sí mismo, mientras que para Dithley, el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo.

La interna contradictoriedad de la conciencia histórica. Dithley no rechaza la posibilidad de una forma del espíritu de total autotransparencia y plena identidad de existencia y significado (el espíritu absoluto de Hegel), aunque la entienda como conciencia histórica y no como especulación filosófica. Sería aquella conciencia que viera todos los fenómenos del mundo humano e histórico sólo como objetos en los que el espíritu se conoce más profundamente a sí mismo. Esto es, la conciencia histórica como retraducción del espíritu a la vitalidad espiritual de donde procede y como objetivación de ella. No es en el saber especulativo del concepto, sino en la conciencia histórica, donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu. La filosofía mismo no es la consumación del espíritu absoluto, sino otra expresión de la vida. Las diversas concepciones filosóficas del mundo no son sino expresión del polifacetismo, interna riqueza y variedad de la vida que se desarrolla en ellas.