

# DEL HISTORICISMO A LA HERMENÉUTICA: LA RECEPCIÓN DE DILTHEY

CARMEN REVILLA  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

El análisis de la recepción de la obra de Dilthey en la hermenéutica gadameriana permite no sólo el acercamiento a la obra de estos dos autores, sino también esbozar el mapa de los problemas teóricos que caracterizan la transición del siglo XIX al XX, mapa en el que destaca la cuestión relativa a la relación de la filosofía con su historia. El objetivo de este ensayo es clarificar qué tipo de presencia tiene Dilthey en la obra de Gadamer, para quien no es un interlocutor más: la propuesta hermenéutica es una respuesta a los problemas que Dilthey plantea; en esta propuesta, el reconocimiento de Heidegger como referente fundamental se lleva a cabo en un campo de intereses compartido con Dilthey que proporciona elementos necesarios para hacer de la conciencia histórica “conciencia de la historia efectual”.

## ABSTRACT

The analysis of the reception of Dilthey's work inside the Gadamerian hermeneutic allows not only a study of the works of these two authors but also permits us to trace the theoretical problems that characterize the transition from the nineteenth to the twentieth century, a transition underpinned by the question of the relation of philosophy with its history. The aim of this essay is to clarify the presence Dilthey has in Gadamer's work. For Gadamer, Dilthey is not just another interlocutor. The hermeneutic proposal is a response to the problems that Dilthey poses; and in it, Heidegger is recognized as a key reference point in an area of interests which Gadamer shares with Dilthey and which provides the elements required to make historical consciousness “the consciousness of effectual history”.

## Perspectivas

Resulta ya habitual considerar que la aportación de Gadamer combina el desarrollo de la ontología fundamental de Heidegger con la herencia de Dilthey, oponiendo el principio dialógico del pensar a la hegemonía de la cien-

cia, a su ideal de verdad y a su método<sup>1</sup>, porque, ciertamente, la hermenéutica gadameriana aborda los problemas que se plantean en el cruce de las dos orientaciones. Ahora bien, ¿puede decirse que éste sea el topos de la hermenéutica?, y de serlo, ¿cómo propiciaría esta intersección la posibilidad de moverse entre la familiaridad que nace de la pertenencia a un medio común —a una tradición— y la interpelación que origina la experiencia, condiciones de posibilidad, como se sabe, de la comprensión?

En primer lugar ha de tenerse en cuenta que la presencia de estas dos orientaciones básicas en la hermenéutica de Gadamer es heterogénea: de Heidegger se considera discípulo y seguidor, de Dilthey, por el contrario, denuncia sus límites e insuficiencias. Sin embargo, en la “traducción” que elabora del planteamiento heideggeriano, el peso de Dilthey parece bastante manifiesto. Prueba de ello podría ser la observación de Vattimo, para quien el anclaje en la tradición humanística le habría impedido alcanzar la radicalidad exigida por Heidegger en la revisión de la metafísica occidental<sup>2</sup>, o bien la de Habermas, cuando toma la “urbanización” llevada a cabo por Gadamer como fruto de un error de interpretación que atribuye a la influencia de Hegel, pero que, en la medida en que consiste en interpretar el ser en términos de tradición<sup>3</sup>, está indirectamente apuntando hacia una posible conexión, al margen de la confrontación biográfica, entre las tesis hegelianas y las historicistas. De hecho, en cierto modo es la referencia a Dilthey, y su ámbito teórico, lo que permite a Gadamer reconducir el planteamiento heideggeriano a los problemas de la tradición filosófica haciendo frente a la “penuria lingüística” que ocasiona su radical novedad<sup>4</sup>.

Si, atendiendo a la recepción de la obra de Dilthey, nos planteamos qué presencia tiene en el pensamiento actual, ésta remite, sin duda, a su incorporación a la corriente hermenéutica, cuya raíz se encuentra no sólo en la constancia de preocupaciones concretas y aportaciones en este campo<sup>5</sup>, sino sobre

1. Véase, por ejemplo, de Reiner Wiehl, “Hermenéutica, metafísica y ética. La filosofía en lengua alemana durante las últimas décadas del siglo XX” en *Isegoría*, nº 5.

2. Esta tesis, central en el autor, puede encontrarse en Gianni Vattimo, “La hermenéutica, nueva *koiné*” en *La ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

3. Jürgen Habermas, “La urbanización de la provincia heideggeriana” en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

4. Recuérdense sus observaciones en “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) en Gadamer, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 17-18.

5. Las páginas fundamentales sobre los “Orígenes de la hermenéutica” y “Comprensión y hermenéutica” se encuentran en W. Dilthey, *Obras de W. Dilthey*, vol. VII, tr. de E. Imaz, Méjico, FCE, 1978, pp. 321-345. En traducción al catalán puede verse también *Hermenèutica, filosofia, cosmovisió*, ed. de G. Mayos, Barcelona, Ed. 62, 1997.

todo en la relevancia y problematicidad que adquiere en su obra el tema de la comprensión, y ello por varios motivos:

En primer lugar, la noción de comprensión remite al reconocimiento por parte de Dilthey de una esfera de experiencia común, cuyo carácter de condición de posibilidad de la comprensión misma ha sido destacado, sobre todo en las lecturas anglosajonas, pero también cabe relacionarla con la noción hegeliana de tradición y puede, asimismo, vincularse a la valoración que Vattimo hace de la noción de “pertenencia” como nuclear en el planteamiento gadameriano. Por otra parte, la distancia de Gadamer respecto a las posiciones diltheyanas se centra básicamente en este punto, en torno al cual articula su lectura crítica.

En todo caso, el problema de la comprensión en Dilthey se plantea y aborda en conexión con el de la vida, el de la historia y la conciencia histórica, el de la fundamentación y reflexión en el ámbito de las ciencias del espíritu; problemas, todos ellos, que el autor enfoca en la perspectiva del historicismo como corriente de pensamiento, de no fácil definición, a la que se adscribe. De hecho, es el mismo Gadamer<sup>6</sup> el que señala como referencia básica en su reflexión la presencia de Dilthey en la fenomenología, y sobre todo en Heidegger, en virtud del reconocimiento de la centralidad de la comprensión entendida como estructura fundamental de la existencia humana; como tal, deja de ser considerada prioritariamente como método para serlo como “forma de convivencia” que propicia el abandono de la fundamentalidad de la subjetividad y la consiguiente sustitución de ésta por la apelación a una relación dialógica con el otro, que constituye la práctica de la vida.

En líneas generales podría decirse que el historicismo es la actitud teórica que deriva de la conciencia histórica, esencialmente característica, a juicio de Gadamer, de nuestra contemporaneidad. De hecho, *Verdad y método* partirá de las implicaciones de la conciencia histórica, asumida como forma de conciencia propia de la actualidad<sup>7</sup>. Aunque, para el autor, la conciencia histórica tendría su origen en la modernidad ilustrada —como queda de relieve en la hermenéutica que representa el *Tratado teológico-político* de Spinoza—, experimenta un desarrollo considerable y adquiere así un alcance generalizado en

---

6. Véase, por ejemplo, el prólogo de Gadamer, de 1993, a la edición francesa de J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, texto en el que la aportación del autor se presenta como superación del historicismo a través de la afirmación de la universalidad de la hermenéutica y del principio dialógico que la define.

7. Además de las afirmaciones explícitas ya en la “Introducción” a *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, habría que recordar, especialmente, el testimonio de Gadamer en las conferencias de Lovaina recogidas en *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993 (sobre todo, “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”) y “Los límites de la razón histórica” en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998.

Alemania, durante la segunda mitad del siglo XIX, como consecuencia de la actividad de la “escuela histórica” de Berlín. Esta escuela –representada por Niebuhr, Trendelenburg, Mommsen, Ranke, Droysen...– surge como contrapunto de la filosofía hegeliana de la historia, en la medida en que elabora un programa metodológico orientado por el ideal de objetividad de las ciencias; de este modo, y a pesar de que Gadamer destacará los presupuestos idealistas que incorpora, pone en juego una forma de conciencia que consiste en adoptar ante los hechos históricos una distancia que permita su objetivación y tratamiento científico, su investigación metodológicamente controlada. En este sentido, supondría la culminación de la orientación propiamente moderna al llevar la historia a su plena objetividad, dando lugar a lo que Ricoeur considerará como experiencia básica y originaria en la hermenéutica gadameriana: el “escándalo” de la *Verfremdung*, “distanciación alienante” que opera como “presupuesto ontológico que sostiene el comportamiento objetivo de las ciencias humanas”<sup>8</sup>.

Como teórico del historicismo, Dilthey se sitúa en el origen de una actitud que se hace cargo de la conciencia histórica y hace frente a los problemas que a ésta se le plantean. Su intento de fundamentación de las ciencias del espíritu, con el que se cerraría la hermenéutica tradicional, pre-heideggeriana, obedece tanto al reconocimiento de la aportación de la escuela histórica al desarrollo de los métodos críticos, como a la falta de rigor que en su proceder acusa.

Si la conciencia histórica fuese la forma de conciencia de la actualidad, Dilthey y sus textos aparecerían como “objetos históricos”, condicionados por la historia que determina su perspectiva, sus limitaciones y las posibilidades que no pudo extraer plenamente. Para la conciencia hermenéutica, sin embargo, comprender es, ante todo, insertarse en el acontecer de una tradición en el que la distancia proporciona las condiciones de posibilidad de mediación entre pasado y presente y elimina la escisión establecida como garantía de objetividad. Por eso Habermas iniciaba su intervención en el homenaje que en la Universidad de Heidelberg se tributó a Gadamer el día en que cumplía cien años, proponiendo como título complementario a *Verdad y Método* el de “Comprender y acontecer”<sup>9</sup>.

8. P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Du Seuil, 1986, p. 96.

9. “«Comprender y acontecer»; así tendría que haberse llamado el libro, cuando el editor mostró su insatisfacción con la seca propuesta de *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, y aún no se había encontrado el título de *Verdad y método*, que tantos nuevos caminos iba a marcar”, J. Habermas, “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?” en VVAA, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 99.

Ciertamente, “el comprender del intérprete «pertenece» a un acontecer que parte del texto menesteroso de interpretación”<sup>10</sup>, por ello, el comprender deja de ser considerado un “comportamiento subjetivo” y adquiere rango ontológico, de tal manera que su tematización responde a la cuestión que Habermas, en aquella ocasión, planteaba en el título mismo de su exposición: “¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?”. La referencia al historicismo como ángulo de inflexión alude al ámbito en el que la propuesta gadameriana se sitúa: la pregunta hermenéutica recae sobre la forma de apropiación de las tradiciones a las que pertenecemos y nos conforman porque la conciencia histórica parece haber dañado su carácter vinculante; por tanto, a diferencia de Heidegger, que “dirige hacia adelante su mirada escatológica”, volcada a una radical alteridad, Gadamer “dirige la mirada salvadora hacia atrás, a la sustancia en peligro que hay que obtener hermenéuticamente de una tradición que se ofrece. Después de Hegel, y después del historicismo, descubre la fuente de la autoridad de una razón fluidificada por la historia efectiva en la fuerza civilizadora de la tradición”<sup>11</sup>.

La experiencia originaria en la que esta propuesta se apoya es, sustancialmente, experiencia de la temporalidad, y afecta no sólo a la forma de apropiación de tradiciones, sino al sentido y modo de proceder de la razón, así como al carácter procesual de lo real. En esta experiencia la temporalidad adquiere un doble perfil: el tiempo determina tanto el núcleo mismo de la racionalidad, como el devenir que sostiene el configurarse del mundo humano. *Verdad y método* se orienta a la justificación de la experiencia de verdad que tiene lugar en el horizonte del tiempo.

Los problemas que plantea la ubicación en este horizonte, conscientemente abierto por el historicismo, Gadamer los explicita en reiteradas ocasiones, entre las que destaca su cuestionamiento de la conciencia histórica como forma específica de conciencia científica, característica de la modernidad. La conferencia sobre “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas” constituye un punto de referencia especialmente claro respecto a su postura, al subrayar dos aspectos que serán básicos en el replanteamiento de la hermenéutica: por una parte, la conciencia histórica, al pretender hacer de la historia una ciencia, perdería el carácter vinculante de la verdad que corresponde a la experiencia de lo histórico; por otra, esta autoconciencia científica pondría en juego el estatuto de la filosofía misma, al cuestionar la relación con su propia tradición: si la filosofía, como la historia, entiende que el ideal de verdad y metodológico lo proporcionan las ciencias, en su desarrollo quedará subordi-

---

10. Ibid.

11. O.c., p. 101.

nada a éstas, mientras que, si, por el contrario, la reflexión sobre la historia y las ciencias del espíritu permite una redefinición de la verdad y del modo de acceso a la misma, la filosofía presentará como primera tarea su propia redefinición también; de aquí que las ciencias humanas constituyan, para Gadamer, el problema de la filosofía misma, y no sólo un problema más de cuantos pueda plantearse<sup>12</sup>.

Ya en “Los límites de la razón histórica”<sup>13</sup> el autor había llamado la atención sobre un tercer aspecto de especial interés al respecto. A su juicio, la esencia del historicismo está en suprimir y hacer impensable la meta de la historia —el hecho de que la historia, como una unidad, tenga una meta—, porque, como actitud derivada de la conciencia histórica, la diluye en una pluralidad fragmentada de metas particulares, en la medida en que se orienta al estudio e investigación de los hechos históricos con una actitud antihegeliana de carácter positivista. De esta disolución derivarían, al menos, dos problemas: a) Queda en suspenso el “sentido” de la historia, esto es, esa unitaria orientación que la haría comprensible, motivo por el que el tema de la comprensión como problema, sin solución plenamente satisfactoria, adquiere una clara prioridad teórica; como se sabe, en *Verdad y método* se subrayará la ambigüedad que supone la presuposición de este sentido unitario que Gadamer, en realidad, encuentra en la labor de los historiadores; b) la situación en la que se nos coloca frente a la historia también es ambigua: por una parte, se amplía nuestro mundo mediante la recuperación del pasado, por otra, sin embargo, se pierde la vinculación con el mismo, al tratarlo como objeto del que el investigador conscientemente se distancia.

Sin duda, la conciencia histórica habría ofrecido un modo de abordar el mundo al que pertenecemos —esto es, la historia, como ámbito de relaciones distendido en el tiempo, que nos constituye— que supone una “revolución” incomparable por sus consecuencias teóricas y prácticas. Sin embargo, saberse histórico, bajo esta forma de conciencia, supone perder, en este nivel, la vinculación real con este mismo mundo y, en consecuencia, perder también la condición de posibilidad de autocomprendernos, y ello prescindiendo y sin entrar en otras consideraciones, como puedan serlo el hecho de abocar al relativismo, tal y como lo enfocaba Husserl<sup>14</sup>, o las implicaciones denunciadas ya por Nietzsche como “enfermedad histórica” al mostrar el carácter alienante que ocasiona ese exacerbar la erudición por la que se pierde la

---

12. Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, ed. cit., p. 45.

13. En Gadamer, *El giro hermenéutico*, ed. cit.

14. Véase “La filosofía como ciencia estricta”, publicado por primera vez en *Logos*, 1911, en *Ha. XXV*, trad. cast. en ed. Nova.

“fuerza plástica” del presente<sup>15</sup>. Gadamer, pues, asume que tener conciencia histórica es saberse condicionado, pero también cuestionar la validez de la propia perspectiva.

Este cuestionamiento significará, porque asume los postulados del historicismo, el de la historia como trayecto hacia la libertad de la razón en términos hegelianos o, lo que es lo mismo, adoptar el punto de vista de la finitud y, en consecuencia, una posición que cabe calificar de auténticamente crítica: la razón que se sabe histórica no puede “suspender” el pasado mediante el saber metódicamente controlado; su alcance crítico la lleva, por el contrario, a dirigirse al pasado buscando su comprensión como relación real, esto es, admitiendo que su presencia es efectiva en el presente y, por tanto, lo constituye.

En el tránsito de la conciencia histórica a la conciencia hermenéutica Dilthey representa un momento del que no es fácil prescindir, en la medida, sobre todo, en que parece consciente de que el autoconocimiento nos modifica de tal modo que nos convierte en objeto de un saber tendencialmente infinito. Sin embargo, al situar su investigación en este proceso, su obra adquiere un carácter fragmentario e inconcluso, más descriptivo, a veces, que argumentativo, habitualmente provisional y abierto, aunque, en todo caso, en coherencia esencial con su planteamiento, con sus objetivos y con el carácter de los temas a los que atiende.

### Sobre el problema de la filosofía de Dilthey

Ya en la famosa carta a Scherer<sup>16</sup>, de 1870, Dilthey, tras reconocer el carácter inacabado del trabajo realizado hasta el momento, indica algunos puntos centrales en su trayecto teórico –las motivaciones teológicas desde su formación, la lectura de Kant, su interés por la lógica y la historia– que confluyen en su preocupación por la “conexión entre historia de la cultura y pensamiento filosófico”, conexión en la que se origina el objetivo de sus trabajos en curso: unir historia y filosofía. Un objetivo que el “Discurso” de 1903 explicitará con claridad.

En el “Discurso de 1903”<sup>17</sup>, con ocasión de su 70 aniversario, el autor unifica sus intereses, influencias y actividades en el marco del desarrollo de lo que denomina “formación de la conciencia histórica”, como acontecimiento

---

15. Véase la 2ª de las *Consideraciones intempestivas*: Nietzsche, *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. cast. de O. Caeiro, Alción, 1998.

16. En C. Misch (ed.), *Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Leipzig, Teubner, cfr. Díaz de Cerio, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, Barcelona, J. Flors, 1963.

17. En *Obras de Dilthey*, vol. I, ed. de E. Imaz, FCE, 1978, pp. XV-XVII.

que caracteriza, a su juicio, la actividad intelectual alemana, centrada en Berlín durante la segunda mitad del XIX, y considera aportación fundamental de la época; su propuesta teórica adquiere sentido como respuesta, justamente, a los problemas y cuestiones que en este contexto se plantean. Estos problemas remitirán a la necesidad de fundamentar el valor y alcance universal del conocimiento histórico, que, como tal, lo es de hechos siempre particulares; se trata, pues, de abordar si el saber histórico puede proporcionar un saber sobre el ser humano, uniendo así filosofía e historia. Los motivos que le llevan a elaborar este planteamiento se sitúan en dos coordenadas: 1) La conciencia de la historicidad ha permitido tomar la cultura como “tejido de nexos finales” de manera parcelada, por ello se busca y precisa su integración; 2) la actividad investigadora, de cuyo auge es testigo, está esencialmente vinculada a un contexto, marcado, en este caso, por la integración política de la investigación misma. Esta integración política, que objetiva como “atención a las nacionalidades” -una situación originada en la historia alemana, muy duramente criticada por Nietzsche<sup>18</sup>-, da lugar, en Dilthey, al planteamiento de lo que considerará su problema: fundar el valor y alcance universal del conocimiento histórico, a través de una “crítica de la razón histórica” capaz de hacer frente a las derivaciones relativistas buscando la conexión entre historicidad y validez universal en las ciencias del espíritu:

“Me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una *crítica de la razón histórica*. Esta tarea me condujo al “problema”. Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece. Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un *conocimiento de validez universal*. La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero, ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin”<sup>19</sup>.

---

18. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, pp. 77-78.

19. *Obras de Dilthey*, vol. I, ed. cit., p. XVII.



Como Ortega y Gasset ha señalado, no fue tan fácil la prosecución de esta tarea que delega en sus posibles discípulos; la “escasa resonancia” del “filósofo más importante de la segunda mitad del XIX” Ortega la atribuye a que “no llegó a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición”, porque le faltaron, ante todo, instrumentos conceptuales. Ello no impide el reconocimiento no sólo de su relevancia, sino del sentido de su “intuición” central: la “vigencia” –esto es, presencia efectiva y operativa en cada presente- de la idea de “vida” en la que se asienta –comienza a asentarse, para Ortega- la cultura actual, aunque su “ontofobia” le haya obligado a mantenerse en un nivel crítico en el que se obvia la reflexión sobre las condiciones reales de la vida<sup>20</sup>.

Ciertamente, en el prólogo a *El mundo espiritual*, ya en 1911<sup>21</sup>, Dilthey confirma que el “impulso dominante” de su pensamiento ha sido “comprender la vida” de la que el mundo histórico es expresión y en la que el individuo conecta con la totalidad, siendo esta conexión el objeto específico de sus investigaciones. En estas páginas la inspiración kantiana queda atenuada por la puesta en cuestión de la concepción de la temporalidad y del mundo fenoménico en el kantismo: la vida, cuya estructura y desarrollo es esencialmente temporal, no es fenómeno, sino raíz real de todo fenómeno; con carácter de “enigma”<sup>22</sup>, la vida constituye el fondo de realidad que sustenta la variedad de lo dado en una estructura formada por la interacción de unidades vitales, cuya conexión genera la trama de vínculos con sentido que une las vivencias individuales al mundo histórico-social. El tratamiento objetivo de la vida remite a sus manifestaciones, en las que lo espiritual se expresa y resulta comprensible; la fundamentación de su conocimiento se retrotrae, por tanto, a la actividad que viene a ser su condición originaria: la vivencia (*Erlebnis*), neologismo con el que se alude a la sustantividad que adquiere la forma transitiva del vivir (*erleben*) que fusiona memoria y presente, en expresión de Gadamer, “lo que está dado de manera inmediata y es materia última para toda configuración”<sup>23</sup>.

La presentación más concisa de esta nuclear preocupación por la vida posiblemente se encuentre en el prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*:

---

20. Véase Ortega y Gasset, “Dilthey y la idea de la vida” en *Obras completas*, vol. VI, Revista de Occidente y en *Goethe-Dilthey*, Madrid, Alianza, 1983.

21. “El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida” en *Obras de Dilthey*, vol. I, ed. cit., pp. XVI-XX.

22. En este sentido son esclarecedoras las páginas sobre “La filosofía y el enigma de la vida” en *Obras de Dilthey*, vol. VIII.

23. Para el tratamiento del tema en *Verdad y método*, véanse las páginas 96-100.

“Había crecido con un afán insaciable por encontrar en el mundo histórico la expresión de la vida misma en su diversidad multiforme y en su hondura [...] De esta situación surgió el impulso que domina mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico [...] y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico. Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida”<sup>24</sup>.

“Comprender la vida por sí misma”, para ello “penetrar en el mundo histórico” y, por otra parte, “fundar la validez objetiva” de este conocimiento: éste es, en síntesis, el proyecto diltheyano, al que se dirigen y en el que confluyen su interés por la historia y sus conexiones con el pensamiento filosófico, sus estudios de los clásicos y sus preocupaciones filológicas, su iniciación, a través de Schleiermacher, en el procedimiento hermenéutico, su atención al método histórico, que le conducirá a Ranke, o su valoración de la aportación hegeliana a la constitución de la conciencia histórica, pero también su rechazo de la reducción del saber a la filosofía científico-natural y de la concepción teológica del mundo que deja escapar la vida, cuyo “enigma” encierra múltiples posibilidades y le aproxima al mundo del arte y de la poesía... Todo ello y lo que denomina su “impulso dominante” se centran en un “plan primitivo” –unir historia y filosofía– y en un proyecto: llevar a cabo una crítica de la razón histórica como investigación de la naturaleza y condición de la conciencia histórica misma.

Este proyecto se plasmará en lo que se podrían considerar, siempre de manera aproximada, tesis básicas del pensamiento de Dilthey: La comprensión de la vida por sí misma le conduce a una filosofía de la experiencia, orientada, sin embargo, por el interés en establecer una clara demarcación metodológica de las ciencias humanas respecto a las de la naturaleza, a través de lo que llamará el “principio vivencial”. Por otra parte, intentará romper el cerco gnoseológico, establecido por el kantismo, abriéndose a lo histórico, lo que le llevará a historiar el pensamiento filosófico y a ocuparse de las distintas formas culturales que en la historia se han ido gestando. Igualmente habría que señalar como aspecto básico de su filosofía la preocupación por la fundamentación de las ciencias humanas, dirigida a abarcar su estructura desde la de la conciencia misma, elaborando una “psicología descriptiva” que culminará en la teoría de las “concepciones del mundo”.

Dilthey, mostrando una afinidad con el romanticismo y siguiendo, por otra parte, la huella del positivismo, defiende que la tarea de la filosofía con-

---

24. *Obras de Dilthey*, vol. I, ed. cit., pp. XVIII-XIX.

siste en *comprender*, reviviendo en una *experiencia* total e integradora, la *vida* del “espíritu” en su *evolución histórica*; con ello da un paso adelante respecto a la “escuela histórica” mediante el examen de los fundamentos gnoseológicos de la historia, sin alejarse, sin embargo, de la realidad empírica. El modo en el que perfila el tema de la historicidad, en el que la huella de Hegel se deja percibir, supone una ampliación del horizonte del historiador, al buscar en la conciencia las condiciones en las que reside la posibilidad de la comprensión, puesto que la vida anímica constituye un complejo de disposiciones que se define por su carácter estructural, evolutivo e histórico; de aquí la decisiva importancia de la “razón histórica” como plenitud de funciones intelectuales, afectivas y volitivas.

De hecho, en reiteradas ocasiones presenta su proyecto como respuesta a los requerimientos de la actualidad. Así, en la lección inaugural del curso sobre el “Sistema de la filosofía” de 1898, indica como notas características de “nuestro tiempo” el sentido de la realidad y la preocupación por el presente, el respeto e interés por la ciencia, pero, sobre todo, la pérdida de la creencia en la ordenación natural e inalterable de la sociedad y la búsqueda consciente de un orden racional<sup>25</sup>; con el fin de abordar este último punto propondrá una reelaboración de la filosofía como ciencia de lo real que atiende a la experiencia, en los términos en los que, en 1880, presentaba la “idea fundamental” de su filosofía: “La *idea fundamental de mi filosofía* es que hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera”<sup>26</sup>.

## Sobre la recepción de Dilthey

El modo en el que el pensamiento del siglo XX ha recibido la herencia diltheyana parece confirmar no tanto las insuficiencias que Ortega acusaba, cuanto la existencia de una pluralidad de perspectivas y posibilidades de lectura que apuntan hacia la orientación hermenéutica, particularmente en su versión gadameriana, como territorio de acogida y desarrollo. En la línea que une el historicismo a la hermenéutica, el movimiento fenomenológico constituye, sin duda, un estadio de especial interés, aunque las relaciones entre Dilthey y Husserl sean fundamentalmente polémicas.

---

25. El borrador de esta primera lección se encuentra en *Obras de Dilthey*, vol. VIII, ed. cit., pp. 240-244. Obsérvese la significativa proximidad al planteamiento de Gadamer en la “Introducción” a *Verdad y método*, o en “Los fundamentos filosóficos del siglo XX” en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992.

26. *Obras de Dilthey*, vol. VIII, ed. cit., p. 372.

En *La Filosofía como ciencia estricta* Husserl propone la fenomenología como alternativa al naturalismo, al historicismo y a la filosofía de la cosmovisión, posiciones que considera conectadas entre sí. El núcleo de su crítica a éstas es que carecen de rango científico en la medida en que renuncian, de antemano, al ideal de científicidad, esto es, a la búsqueda de un saber universal, fundamentado en sus principios y métodos, capaz de satisfacer la aspiración a la racionalidad que define a la humanidad como tal; esta renuncia deriva de su adopción de una actitud relativista, consecuencia, a su vez, de la conciencia histórica y cuya implicación sería el escepticismo.

Como se recordará, la reflexión husserliana en este texto parte de una situación de hecho, a la que atiende desde lo que, a su juicio, ha sido siempre la pretensión originaria de la filosofía –saber teórico que, al proponer normas racionales, posibilita una vida esencialmente humana, fundada en principios de validez universal-, pretensión siempre insatisfecha por la incapacidad de la filosofía para establecerse como ciencia. La situación actual, en la que la filosofía ha fundado las diversas ciencias pero no a sí misma, exige un cambio de rumbo que permita el establecimiento de un sistema; para ello se precisa, dirá, una revisión crítica del antihegelianismo, cuyas consecuencias han sido tanto la reacción naturalista como la historicación del saber. En el contexto de reforma del saber de orientación naturalista-cientifista y en la deriva historicista, que falsean lo que no cae bajo su perspectiva restringida, la propuesta de Husserl será que sólo la filosofía como ciencia puede satisfacer los intereses de la humanidad: frente a la naturalización de la conciencia y el relativismo propio del saber de hechos, la fenomenología defiende la especificidad del sujeto humano y la posibilidad de un conocimiento de esencias.

En esta perspectiva, el historicismo lo presenta como un saber de hechos de la vida empírica del espíritu en el que ésta se postula como absoluto –como “enigma”, hemos visto, no cognoscible en cuanto tal-, propiciando la deriva hacia el relativismo escéptico: las configuraciones culturales tienen una estructura propia, pero relativa al momento histórico, de modo que la posibilidad de “comprenderlas” no deja de suponer que la conciencia histórica, de hecho, “destruye la creencia en la validez general” del conocimiento, como el propio Dilthey afirma. Husserl reconoce también este hecho, pero cuestiona su validez como principio y defiende la necesidad de distinguir un doble sentido en la noción de “ciencia”: como manifestación cultural e histórica y como sistema de teoría válida, en el que la historia no decide porque “la validez objetiva se refiere a principios ideales”.

Como consecuencia, Husserl considera que Dilthey carece de argumentos contra el escepticismo, aunque él no sea escéptico: “desear o demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo”, por tanto, “el historicismo constituye un error

gnoseológico” de consecuencias absurdas, cuya única salida parece ser la de reconocer en la fenomenología el saber fundamentador perseguido por Dilthey.

Naturalmente, Dilthey no acepta estas críticas, aunque sí reconoce la existencia de diferencias básicas, en definitiva, la pertenencia a “mundos de pensamientos tan distintos”. En todo caso, no dejan de ser significativas las coincidencias que, en su conocida carta del 10 de julio de 1911, destaca: ambos, le dice a Husserl, “luchamos en común desde distintos ángulos contra el predominio de las ciencias naturales sobre la filosofía”; por otra parte, los dos, añade, “estamos de acuerdo acerca del esfuerzo por lograr una fundamentación de validez general de las ciencias”, e igualmente coincidirían en su “oposición a la metafísica constructiva y a todo supuesto de un en-sí tras de la realidad que nos es dada”.

En rigor, el debate con la fenomenología por parte de Dilthey se limita a la correspondencia inmediatamente posterior a la publicación de *La filosofía como ciencia estricta*, en 1911, año de su fallecimiento. En este marco, con la presentación que Heidegger va a ofrecer de su aportación, Dilthey quedará incorporado a un planteamiento hermenéutico, en la medida en que, incluso lo que puede ser tomado como insuficiencia, se toma como orientación de la tarea a realizar: la reformulación de la ontología a la que se dirige la pregunta heideggeriana se sustenta en el reconocimiento de la historicidad-temporalidad como condición del modo de ser y comportarse del “ser-ahí”<sup>27</sup>.

En el párrafo 77 de *Ser y tiempo* Heidegger señala, ateniéndose a la opinión general y más difundida, los aspectos y temáticas básicos en el pensamiento de Dilthey, así como los rasgos más característicos del contenido de su obra, que le permitirán determinar el sentido de la misma: “Lo que se presenta como incoherencia y un inseguro y azaroso «tantear» es la inquietud elemental que se endereza a una sola meta: llegar a la comprensión filosófica de la «vida misma»”, donde encuentra su centro la “psicología” que se ocupará de la “vida” justamente “en la continuidad histórica de su desarrollo [...] como el modo en que el hombre es, como objeto posible de las ciencias del espíritu y como raíz de estas ciencias principalmente”. En este sentido, “la hermenéutica es la autoexplicación de esta comprensión y tan sólo en forma subsidiaria metodología de la historiografía”<sup>28</sup> y, en consecuencia, el problema de la comprensión, tal como Dilthey lo habría planteado, contribuye a la ruptura con el

---

27. Véase, especialmente, Heidegger, *El ser y el tiempo*, par. 72.

28. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Madrid, FCE, 1982, p. 429.

planteamiento gnoseológico, que busca un punto de partida fundante y autoevidente en la conciencia, al remitir al mundo comprendido.

Es esta referencia al mundo ya comprendido de la vida lo que motiva el interés, tanto de Heidegger como de Gadamer, por el conde York, de cuya amistad con Dilthey entre 1871 y 1897 da testimonio una correspondencia particularmente esclarecedora de la noción de “vida” que así se pone en juego. La relevancia del conde York desde el punto de vista de la hermenéutica posterior tiene su origen en lo que habría sido el esbozo de su proyecto: un análisis del conocimiento histórico que: a) tematice la implicación del sujeto en el mismo; b) defina la historia desde la noción de “pertenencia”; c) parta de que el dato histórico “no es, vive”, de tal manera que lo histórico se entendería como pasado con capacidad para desarrollarse a través de su eficacia en el sujeto que comprende, frente a lo óntico, que sería objetividad muda, mera alteridad<sup>29</sup>. En este planteamiento, la vida, estructura elemental donde la comprensión histórica se da, siguiendo hegelianamente el movimiento de la autoconciencia, adquiere la estructura de la experiencia, tal como se describe en la *Fenomenología*<sup>30</sup>. Que la vida tenga estructura hermenéutica e interpretativa quiere decir que, constitutivamente, es integración de la experiencia mediante la interpretación, en un proceder cuyo modelo lo proporcionará, más que las ciencias de la naturaleza, la filología.

En una perspectiva considerablemente diferenciada, también Habermas parece destacar este aspecto, sobre todo en *Conocimiento e interés*, cuando subraya que la comprensión arraiga en modos de entendimiento propios de la vida cotidiana, no de la ciencia, lo que debilita su valor reflexivo y su control metodológico, de tal manera que el contenido de la comprensión adquiere significado en el doble contexto, bien de una biografía, siempre autointerpretada, bien en su fijación en signos con carácter permanente e intersubjetivo. De aquí deriva el hecho de que la autocomprensión requiera, como medio para su realización, el entendimiento mutuo con otros sujetos, un medio en el que identidad y comunicación vienen a ser nociones complementarias que designan las condiciones de interacción en el diálogo, que se lleva a cabo siguiendo la forma del círculo hermenéutico y cuya posibilidad viene dada porque Dilthey postula la “comunidad de unidades de vida” —en la

---

29. Véase M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, trad. cast. J. Pérez de Tudela, Madrid, Akal, 2000, p. 158.

30. Para la valoración que Heidegger hace del autor, en el que se detiene más que en Dilthey, véase el ya citado parágrafo 77 de *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 430 ss. De Gadamer, especialmente, las páginas de *Verdad y método*, ed. cit., pp.305-318, sobre “El concepto de la vida en Husserl y en York”, que, significativamente, forman parte del capítulo titulado “Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica”.

que estas condiciones de posibilidad se dan- como referencia objetiva de las ciencias del espíritu.

La raíz de la objeción de Habermas a este planteamiento coincide básicamente con la que más detalladamente opondrá al de Gadamer<sup>31</sup>: lo que posibilita la interacción en estas “unidades de vida” sería el lenguaje ordinario; sin embargo, a su juicio, no toda la vida pasa por el lenguaje: hay “manifestaciones vitales” que se integran e interpretan entre sí y no son lingüísticas; incluso el lenguaje natural incorpora formas no verbales de expresión, necesarias para que el entendimiento se dé. Así, reconociendo la aportación de Dilthey a una tematización de la comprensión y de la mediación lingüístico-comunicativa, propone incorporar estas investigaciones a un programa de hermenéutica de inspiración trascendental que, como tal, accedería a las condiciones de posibilidad del diálogo en un ámbito intersubjetivo e histórico, pero esencialmente racional. También frente a Gadamer, además de cuestionar la universalidad de un planteamiento que implica la mediación lingüística, defenderá que el diálogo hermenéutico se da en los diálogos históricos como norma e ideal a realizar, no como un hecho; con ello, en la medida en que acentúa el carácter normativo de su postura, se distancia de la hermenéutica gadameriana en un aspecto nuclear: la comprensión, en tanto que define la estructura de la experiencia, “es la forma originaria de realización del estar ahí” y “forma parte del ser que se comprende”, constituye también el *factum* de una reflexión, radicalmente crítica, pero no trascendental, sino hermenéutica.

La lectura de Dilthey que Gadamer presenta en *Verdad y método* es, explícitamente, una interpretación que parte del problema que le plantea el texto diltheyano en función de sus intereses teóricos: recuperar y justificar el valor de verdad de formas de experiencia que quedan fuera del ámbito que, hasta cierto punto, la metodología científica parece controlar. De manera muy simplificada podría decirse que este problema lo articula en dos grandes cuestiones: la primera gira en torno a cuál pueda ser la aportación de Dilthey a una teoría de la experiencia hermenéutica, esto es, de la experiencia de verdad que proporcionan el arte, la historia o la filosofía; la segunda se refiere a hasta qué punto su reflexión legítima, en efecto, su valor de conocimiento.

A juicio de Gadamer, Dilthey habría visto, distanciándose del neokantismo, la particularidad de la experiencia histórica: la base del mundo histórico, que la ciencia histórica construye, radica en una experiencia, dotada ella misma de historicidad<sup>32</sup>; ello supone, sin embargo, un cambio de planteamiento.

---

31. Para la lectura habermasiana de Gadamer véase, sobre todo: Habermas: *La lógica de las ciencias sociales* (“El enfoque hermenéutico” en “Informe bibliográfico” (1967), pp. 228-256; “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1970), pp. 277-306), Madrid, Tecnos, 1990.

32. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 281.

miento epistemológico del que será Heidegger quien extraiga las consecuencias; Dilthey, por el contrario, conserva una idea hegeliana de vida, que intenta compatibilizar con el ideal metódico de las ciencias, fiel a la doble herencia que condiciona su empeño por abrir un campo de conocimiento objetivo: el de las ciencias del espíritu, partiendo de la “vivencia” –porque proporciona “certeza inmediata”<sup>33</sup>– y estudiando, en su “psicología descriptiva”, la configuración de nexos hasta llegar al “nexo estructural de la vida”. Las categorías de la razón histórica –temporalidad, posibilidad, estructura, significación– pondrían de manifiesto que ésta surge de la vida; la razón no sería, pues, tanto una facultad del sujeto cuanto una estructura, definida por la integración de elementos y por la expresión, que funde sujeto y objeto, así como la historia sería la expresión genuina de la vida, realidad de la que la ciencia histórica se ocupa porque en ella la vida se comprende: el espíritu se sabe a sí mismo en la conciencia histórica y toda la tradición no es sino ocasión de encuentro del espíritu consigo mismo<sup>34</sup>.

Sin embargo, tanto el objetivo de Dilthey, como su “cartesianismo”, patente en la búsqueda de estabilidad y certeza, y, por supuesto, la confianza depositada en el método, harían de su historicismo el cumplimiento de un planteamiento ilustrado, cuya superación pasa por una radical reflexión sobre la comprensión como “carácter óntico original de la vida humana”<sup>35</sup>, de modo que es su descripción en este nivel el paso que da entrada al planteamiento propiamente hermenéutico.

### **La reflexión hermenéutica y la “conciencia de la historia efectual”**

La descripción del proceso de la comprensión, que confirma el principio de la historia efectual, sólo es posible desde un cierto nivel de reflexión, en el que tiene lugar la experiencia de la efectividad de la historia, de su necesaria intervención e implicación en la comprensión misma. Las páginas de *Verdad y método* en las que este proceso se describe corresponden al capítulo sobre “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo” y, sintomáticamente, acaban llamando la atención respecto a la ingenuidad del historicismo, que por su excesiva confianza metodológica evita, a juicio de Gadamer, la reflexión sobre estas cuestiones y así “olvida su propia historicidad”; ésta fue la situación a la que condujo no sólo el historicismo, también el propio Dilthey, a pesar de sus aportaciones al tema de la comprensión, se vio abocado a ella: “Sus reflexiones epistemológicas sobre la fundamentación de las ciencias

---

33. O.c., p. 282.

34. O.c., p. 290.

35. O.c., p. 325.



del espíritu no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida”, precisamente porque pervive en él un “residuo de cartesianismo inherente a su punto de partida”<sup>36</sup>. El esfuerzo fallido de Dilthey por fundamentar la “razón histórica” pondrá de manifiesto, en este sentido, las limitaciones de lo que Gadamer considera un planteamiento ilustrado, al que escapa la experiencia de verdad que no corresponde a la esfera de la cientificidad, sino a la participación en el darse y configurarse de lo real:

“La escisión interna que domina sus esfuerzos (de Dilthey) nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse”<sup>37</sup>.

Con vistas a esta más adecuada descripción, la reflexión hermenéutica aparece como una forma de reflexión crítica que accede a un nivel más radical, en el que la realidad de la historia no puede ser tomada como objeto, justamente porque interviene en la comprensión misma; para referirse a esta decisiva presencia de la historia en la dinámica, hasta ahora supuestamente subjetual, Gadamer acuña el término de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) –cuidadosamente diferenciado del que remite a la más o menos consciente “historia de los efectos” de una obra-, cuyos “efectos operan en toda comprensión, se sea o no consciente de ello”, puesto que “el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento”<sup>38</sup>.

La “historia efectual” no es, pues, la historia de los efectos, o de las interpretaciones, de un determinado acontecimiento, sino el acontecimiento mismo en su efectividad, es decir, la fuerza de su eficacia; es, de hecho, la historia misma en cuanto que se hace presente y operativa en la experiencia humana del mundo, que, recordémoslo, es también configuradora del mundo. Esta presencia de la historia, sin embargo, no es evidente; su reconocimiento pasa por la realización de una crítica reflexiva y corresponde, en consecuencia, a una determinada forma de conciencia que, a su vez, es efecto también de la historia: el *factum* del que parte la filosofía hermenéutica es la experiencia de la inviabilidad del procedimiento objetivador o concienzialista que, en su pretensión de fundar la totalidad de la experiencia, distancia y establece una escisión entre sujeto y objeto. La propuesta gadameriana, por tanto, no es ciencia histórica, ni metodología, no alude a un objeto –la historia o sus efectos-, ni a un procedimiento de investigación,

---

36. O. c., p. 299.

37. O.c., p. 304.

38. O.c., p. 371.

sino a la reflexión de la conciencia histórica, capaz de asumir este *factum* y acceder así al hecho de la “historia efectual”, que pasa a ser, como tal, un “principio” en este planteamiento.

En la realización de la reflexión hermenéutica se podrían distinguir dos momentos esenciales. Por una parte, la “conciencia de la historia efectual es, en primer lugar, conciencia de la situación hermenéutica”<sup>39</sup> y ésta no es sino “la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender”. Por otra, y admitiendo esta situación como punto de partida, se trata de ver y poner de relieve que la comprensión de la tradición –de sus momentos, de sus obras..., en definitiva, de las diversas configuraciones que constituyen el mundo humano– no será posible si ésta permanece en el plano de una tradición inmediata e irreflexivamente vivida, pero tampoco si queda situada en el de la distancia objetivadora que define la actitud de la historiografía científica. El atender reflexivamente a las condiciones de la comprensión, considerada como un hecho que efectivamente se da, no sólo “extrae” la obra, o momento de la tradición que se comprende, del “claroscuro entre tradición e historiografía”, justificando la relación comprensiva con la misma, sino que afecta también a la autoconciencia de la humanidad, en la medida en que saca a la luz las fuerzas que, de hecho, conforman la vida y comportamiento humanos; la reflexión hermenéutica se cumple, por ello, en la autocomprensión.

El primer obstáculo con el que esta tarea tropieza surge del “objetivismo” que domina la conciencia científica y, en general, la orientación moderna de inspiración cartesiana. Tal vez porque carecemos de recursos ante aquello a lo que nos vincula una familiaridad que impide el momento de extrañeza e interpelación que origina el proceso de comprensión, o quizá porque forma parte ya de nuestra época –y, para Gadamer, la caracteriza singularmente– el haberse hecho cargo de la historia<sup>40</sup>, la propuesta de un nivel crítico que asuma el “principio de la historia efectual” se dirige como alternativa a la actitud teórica adoptada por una conciencia históricamente formada:

“La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada. Cuando intentamos comprender un fenómeno

---

39. O.c., p. 372.

40. “La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna [...] La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio, quizás incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones anteriores”, decía Gadamer en la conferencia de Lovaina de 1957, “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”, en *El problema de la conciencia histórica*, ed. cit., p. 41.

histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad. [...] El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica”.<sup>41</sup>

Aunque, obviamente, Gadamer reconoce la función del método crítico de la historia en orden a eliminar, o reducir y discriminar, arbitrariedades y caprichos en la actualización del pasado, advierte también de que “con esto se crea una buena conciencia desde la que se niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo comprender”<sup>42</sup>. Su apelación a una conciencia reflexiva y crítica, también respecto a la conciencia insuficientemente crítica del objetivismo, responde a “una exigencia teórica” que, porque se refiere a aquello que sustenta el comprender, pone en juego su misma posibilidad. Ciertamente, “los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión” y su poder “se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad”, sin embargo, “cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento”<sup>43</sup>.

Al llegar a este punto conviene insistir, por sus implicaciones, en el hecho de que el punto de partida de la reflexión que Gadamer propone no es la conciencia, sino la “situación hermenéutica”: como situación, “se está en ella” y, en consecuencia, de ella no hay, ni puede haber, un saber objetivo que aspire a la total realización y transparencia; la reflexión total sobre la historia efectual es imposible, de modo que “conciencia de la historia efectual” significa conciencia de que la inacababilidad de la tarea corresponde a la esencia histórica: “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”; en otras palabras, la conciencia de la historia efectual es conciencia de finitud.

Para referirse a esta esencial finitud, Gadamer hace uso del concepto de “horizonte”, utilizado ya por Nietzsche y Husserl, para nombrar el límite de la situación hermenéutica, delimitando el ámbito de la comprensión, es decir, el marco en el que algo es comprensible: “Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte”, que permite ver tanto la vinculación del pensar a la finitud o limitación, como su posible e indefinida

---

41. *Verdad y método*, ed. cit., pp. 370-371.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

“ampliación” o desplazamiento. Si la “situación hermenéutica” no es objetivable, sí puede, sin embargo, ser elaborada: “elaborar la situación hermenéutica es obtener el horizonte correcto”<sup>44</sup>, aquél en el que lo que ha de ser comprendido es, de hecho, comprensible.

El horizonte “correcto” es el lugar de la comprensión. Se trata de un horizonte único en el que se funden el de la tradición –el pasado, el texto, la obra..., el objeto de la comprensión, en definitiva– y el del presente –el del intérprete. Esta “fusión de horizontes”, que presupone la movilidad de la existencia histórica, se da en la comprensión misma, en cuanto que ésta no es “empatía” ni “sumisión”, sino “ascenso a una generalidad superior”, ampliación, pues, del propio horizonte al hacer intervenir lo que se comprende en un proceso de formación, de *Bildung*. En la fusión de horizontes tiene lugar la comprensión, porque ésta es la actividad que la realiza, aportando el propio horizonte a otro, cuya adquisición exige esfuerzo, en un devenir unitario y conformador de la tradición y del presente. Consecuencia de ello será que “el horizonte del presente está en proceso de formación” y “no se forma al margen del pasado”:

“En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”*. [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición”<sup>45</sup>.

Esta tarea, realmente formativa del horizonte nuestro, y de cada presente, permitirá a Gadamer hablar del momento de la *aplicación* como constitutivo de la comprensión, de igual modo que también lo es la *interpretación*, derivando de aquí la dimensión práctica de su planteamiento, así como su esencial estructura lingüística.

Desde la consideración de la labor propia de la hermenéutica tradicional, es decir, refiriéndose a la interpretación de textos, *Verdad y método* pondrá de manifiesto cómo la formación del horizonte del presente –que es el *horizonte del preguntar*– sigue la lógica de la conversación, del preguntar y responder: “*Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*”<sup>46</sup>.

44. O.c., p. 373.

45. O.c., pp. 376-377.

46. O.c., p. 453. En general, véase el capítulo: “La lógica de pregunta y respuesta”, pp. 447-458.

Es desde la distancia, y no sólo cronológica, desde donde algo nos interpela, por ello “lo transmitido, cuando nos habla –el texto, la obra, una huella-, nos plantea una pregunta”; con esta interpelación se inicia un diálogo en el que nosotros “para poder dar respuesta a esta pregunta [...] tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar”, quedando así vinculados al “juego” de la comprensión en el que lo transmitido “se integra en un auténtico acontecer” desvelador de sentido y continuador de la transmisión: comprender la historia es hacerla.

Ahora bien, como “toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común”, una de las tesis básicas de la obra será que “*esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*” o, lo que es casi lo mismo, “la lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectiva”<sup>47</sup>: reconocer la operatividad de la distancia supone admitir la mediación lingüística, la necesidad del diálogo que estructura la comprensión.

Este último aspecto no sólo sitúa la hermenéutica gadameriana en el horizonte del giro lingüístico característico del pensamiento del siglo XX, sino que lo abre también al diálogo con aquellos para los que la superación del historicismo pasa por una consideración de la historia cuyos supuestos “no se agotan en el lenguaje ni se desvanecen en los textos”<sup>48</sup>, como pueda serlo, por ejemplo, la posición de Koselleck<sup>49</sup>, a quien Gadamer respondía alegando que la suya se cifra en la elaboración del poder “dejar algo incierto, sin decidir”<sup>50</sup>, como proyección de objetivos y apertura de horizontes.

---

47. O.c., p. 468.

48. J. L. Villacañas y F. Oncina, “Introducción” a R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 29.

49. En “Histórica y hermenéutica”, en *Historia y hermenéutica*, ed. cit., Koselleck, partiendo de que la comprensión está ligada a la “historia efectiva” (p. 68), define la hermenéutica como “doctrina de la inserción existencial en lo que se puede denominar historia, posibilitada y transmitida lingüísticamente” (p. 86), objetando la universalidad de la mediación lingüística.

50. Gadamer, “Histórica y lenguaje. Una respuesta”, en *Historia y hermenéutica*, ed. cit., p. 101.