

La Serie Universitaria de la Fundación Juan March presenta resúmenes, realizados por el propio autor, de algunos estudios e investigaciones llevados a cabo por los becarios de la Fundación y aprobados por los Asesores Secretarios de los distintos Departamentos.

El texto íntegro de las Memorias correspondientes se encuentra en la Biblioteca de la Fundación (Castelló, 77. Madrid-6).

La lista completa de los trabajos aprobados se presenta, en forma de fichas, en los Cuadernos Bibliográficos que publica la Fundación Juan March.

Los trabajos publicados en Serie Universitaria abarcan las siguientes especialidades:
Arquitectura y Urbanismo; Artes Plásticas;
Biología; Ciencias Agrarias; Ciencias Sociales;
Comunicación Social; Derecho; Economía; Filosofía;
Física; Geología; Historia; Ingeniería;
Literatura y Filología; Matemáticas; Medicina;
Farmacia y Veterinaria; Música; Química; Teología.
A ellas corresponden los colores de la cubierta.

Edición no venal de 300 ejemplares :
que se reparte gratuitamente a investigadores,
Bibliotecas y Centros especializados de toda España.

Fundación Juan March



FJM-Uni 189-Moy
Interacción y configuración en el pe
Moya Espí, Carlos.
1031526



Biblioteca FJM

Fundación Juan March (Madrid)

SERIE UNIVERSITARIA



Fundación Juan March

Carlos Moya Espí

Interacción y configuración
en el pensamiento de Dilthey.

189 Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey/Carlos Moya Espí

FJM
Uni-
189
Moy
189

Fundación Juan March

Serie Universitaria

189

Carlos Moya Espí



Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey



Fundación Juan March
Castelló, 77. Teléf. 435 42 40
Madrid-6

Fundación Juan March (Madrid)

*Este trabajo fué realizado con una Beca de la
Convocatoria de España, 1979, individual
Departamento de FILOSOFIA*

*Centro de trabajo: Departamento de Historia de la Facultad de
Filosofía y Ciencias de la Educación.
Universidad de Valencia.*

Los textos publicados en esta Serie Universitaria son elaborados por
los propios autores e impresos por reproducción fotostática.

Depósito Legal: M-30961-1982

I.S.B.N.: 84-7075-257-X

Impresión: Gráficas Ibérica, 34. Madrid-7

Fundación Juan March (Madrid)

I N D I C E

	<u>Página</u>
INTRODUCCION	5
I. Entre el romanticismo y el positivismo	9
II. EL “movimiento alemán”	12
III. Experiencia interna e interacción	16
IV. Individuo y sistemas sociales	23
V. La conciencia de la crisis	34
VI. Psicología e historia	37
VII. Desarrollo y configuración	45
CONCLUSIONES	50
NOTAS	51
BIBLIOGRAFIA SELECTA	55

INTRODUCCION

La historia de la interpretación de Dilthey constituye por sí sola un tema digno de estudio. Los borrosos contornos de su obra parecen invitar especialmente a proyectar sobre ella las propias ideas e intereses. Una hipótesis interpretativa representa un filtro, un cedazo que selecciona ciertos elementos y oscurece la visión sobre los demás. Se trata sin duda, como Gadamer lo ha puesto de manifiesto, de un proceso inevitable en la interpretación histórica. La historia debe reescribirse periódicamente, y preguntar dónde está la verdad más allá de las interpretaciones significa concebirla como un atributo de las cosas y no del discurso humano.

Situada en el seno de corrientes culturales marcadamente irracionalistas, la interpretación dominante de Dilthey hasta la segunda guerra mundial estuvo en manos de sus discípulos. Georg Misch* puso el acento en la pregunta por la vida, enfrentándola a la pregunta heideggeriana por el ser. Rollnow privilegió los aspectos filosófico-vitales y los acentos intuitivistas como la interpretación de las "referencias vitales" (Lebensbezüge) en términos de la dualidad amigo-enemigo (Freund-Feind), cara a la ideología nacionalsocialista se dejan oír con claridad. La interpretación de Misch contrasta sin embargo fa-

* Para los autores citados en esta introducción, ver la BIBLIOGRAFIA SELECTA, al final de este trabajo.

vorablemente con la simplificación esquemática de la exégesis de Bollnow. Las interpretaciones marxistas, especialmente las de Lukács y Lieber, se hallan fuertemente condicionadas por la imagen cuasi-oficial de Dilthey, aun cuando entre las invectivas lukacsianas pueda detectarse un respeto de fondo hacia el gran historiador y teórico de las "Geisteswissenschaften".

Esta imagen oficial, completada por la llamada "Nohl-Schule" en los aspectos pedagógicos, consta de un rostro fuertemente irracionalista, una mirada vagamente estética, contemplativa, de raíz romántica, y una estructura profundamente nacional-alemana.

Estos rasgos condicionan la desfavorable recepción de Dilthey entre la intelectualidad post-bélica, intensamente condicionada por el trauma del nazismo y de la guerra. Sólo a partir de los sesenta, con la publicación de las principales obras de Gadamer y Habermas, asistimos a una renovación del interés por la obra de Dilthey, que aparece ahora como una etapa en la historia de la reflexión -- que conduce hasta los problemas culturales y filosóficos del presente.

En el campo de la interpretación propiamente dicha, estimulada por esta renovación de la perspectiva hermenéutica, los estudios de Herrmann, Johach y Zöckler han insistido en la importancia de la noción de praxis y en las relaciones entre el "hombre activo" y las objetividades histórico-sociales. Otra línea de interpretación, representa

da por Riedel e Ineichen, ha puesto el énfasis en la teoría del conocimiento y en la lógica diltheyana de las --- ciencias del espíritu, si bien, en mi opinión, con un --- acento positivista injustificado.

El presente trabajo, tomando como motivo inspirador - las relaciones entre los conceptos de "interacción" y "con figuración", ha tratado de mediar entre ambas líneas de - interpretación, mostrando la relevancia gnoseológica de - la concepción diltheyana del hombre como un ser activo y la trascendencia práctica de los conceptos gnoseológicos. He tratado, pues, de estudiar el carácter de, y las relaciones entre, la teoría del conocimiento y la teoría de - la interacción histórico-social, así como su relevancia - para la fundamentación diltheyana de las ciencias humanas y sociales: esta última, a la que Dilthey llama también - "autognosis" (Selbstbesinnung), aparece ahora como una investigación filosófico-trascendental en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-espiri- tual y del objeto del mismo. Desde esta perspectiva he -- analizado también las relaciones entre la autognosis, la teoría del conocimiento, la psicología y la hermenéutica, rechazando la tesis clásica, iniciada en los trabajos de Misch y Bollnow, que encuentra en la fundamentación dil- - theyana de las ciencias humanas la sucesión de dos inten- tos basados respectivamente en la psicología descriptiva y analítica y en la hermenéutica.

La perspectiva adoptada permite, en mi opinión, ilumi

nar nuevos aspectos en los principales conceptos dilthe--
yanos, abriendo nuevas vías de interpretación, e iniciar
una recuperación de la obra de Dilthey para el debate ac--
tual en torno a la filosofía de las ciencias sociales.

He usado las siguientes abreviaturas: para textos pro--
cedentes de los "Gesammelte Schriften" figuran entre pa--
réntesis en primer lugar el número del volumen en números
romanos, seguido de la página en caracteres arábigos. Si
existe correspondencia en la edición castellana de Euge--
nio Imaz, ésta figura a continuación precedida de las si--
glas EI. Otras abreviaturas utilizadas son: ED = "Das Er--
lebnis und die Dichtung"; DJD = "Der junge Dilthey"; DY =
= "Briefwechsel Dilthey-Yorck". Las simples referencias -
bibliográficas a estos textos de Dilthey figuran por lo -
general en el texto mismo del trabajo, entre paréntesis.

I. Entre el romanticismo y el positivismo

El contexto filosófico-cultural en el que se desarrollan las primeras reflexiones de Dilthey se caracteriza - en primer lugar por el descrédito del hegelianismo, acompañado por la ineistencia de la escuela histórica en el estudio de los hechos históricos en su individualidad y - valor propios, y no como momentos del desarrollo del Espíritu. En los diarios de Dilthey podemos leer: "En lugar - del concepto que pasa de unas naciones a otras se presenta toda la amplitud de la vida de las naciones... ¿Quién querría aún concebir la religión germánica como un momento anterior o posterior a la budista?" (DjD, 82).

Junto a este trasfondo romántico, que comenzaba a declinar, la generación de Dilthey se vio solicitada por la tarea de devolver a la filosofía su cientificidad, situándola de nuevo sobre bases kantianas. Eran éstas las primeras tentativas de "volver a Kant", cuya delimitación frente al positivismo nunca fue trazada con nitidez. "El carácter que informa nuestra época -escribe Dilthey en 1859- no es otro que la penetración mutua de las ciencias empíricas y la filosofía" (DjD, 81). Esta tendencia neocrítico-cista-positivista se reflejará, en la obra de Dilthey, en una constante preocupación por asegurar la cientificidad de la historia a través del establecimiento de leyes y relaciones causales.

El tema romántico de la individualidad de cada fenómeno histórico, de cada personalidad humana, y el tema de -

las uniformidades legales y de la interacción causal se reparten de manera casi esquizoide el terreno de las tempranas reflexiones de Dilthey sobre la historia. Ambos motivos se combinan, sin clara conciencia de su diversidad, en las siguientes consideraciones: "Una nueva crítica de la razón debe partir: 1) De las leyes e impulsos psicológicos de los que surgen igualmente el arte, la religión y la ciencia. 2) Debe analizar los sistemas como productos naturales, como cristalizaciones cuya forma primitiva son esquemas" (DjD, 80). Mientras que la noción de ley presenta claras connotaciones positivistas y mecanicistas, la noción de esquema se remite más bien a la filosofía goethiana de la naturaleza, opuesta al mecanicismo newtoniano y fuente de posteriores desarrollos románticos. Los esquemas serían las formas morfológicas básicas en el trabajo creador de la naturaleza, considerada como un organismo vivo. La escuela histórica trasladó a la historia el principio del desarrollo orgánico interno de las formas, el cual, a través de ella, ejerció su influencia sobre Dilthey¹. La importante noción romántica de "forma interna" de una obra remite a este contexto.

Leyes y esquemas, uniformidades y formas individuales, conocimiento causal e intuición de lo único: ambas series de motivos se contraponen sin mediaciones en los escritos del joven Dilthey: "Todo este mundo de la intuición pertenece a la investigación científica. Constituye un error de graves consecuencias considerar nuestras visiones más

abstractas, el conocimiento de las leyes, como las únicas valiosas..." (XIII/1, 200). Por otra parte, sin embargo, Dilthey reprochará a la concepción schleiermacheriana de la hermenéutica su exclusiva atención al aspecto de la -- forma interna de las obras espirituales y a su desarrollo inmanente a partir de un núcleo creador primitivo ².

Uno de los retos que se derivan de esta temprana escisión entre romanticismo y positivismo es la tarea de establecer entre ambos una mediación productiva, capaz de salvaguardar los derechos de la individualidad y su configuración única sin perder de vista su interacción constante con el entorno. Dilthey llevará a cabo esta tarea mediante la elaboración de una teoría de la interacción histórico-social capaz de satisfacer ambas exigencias. Antes de entrar en ella, sin embargo, atenderemos brevemente a los aspectos ideológico-culturales asociados a esta temprana dualidad entre romanticismo y positivismo.

II. El "movimiento alemán"

La recepción diltheyana del clasicismo y el romanticismo alemán se produce en un contexto político caracterizado por el intento liberal de recuperación de la herencia cultural alemana, destinado a proporcionar al nuevo Reich una base cultural autónoma y unitaria. Dilthey, Rudolf Haym, Julian Schmidt, son nombres asociados a esta empresa, vinculada en mayor o menor medida a intereses ideológicos.

La posición política de Dilthey se caracteriza por un constitucionalismo flanqueado a su derecha por el "vetero liberalismo" (die Altliberalen) y a su izquierda por el partido progresista y las corrientes democráticas pequeño burguesas. Por lo que respecta a su posición ante el Estado, se ha pretendido hacer de Dilthey un defensor incondicional del Estado-nación frente al individualismo³. Sin embargo, no lo fue. Baste citar las siguientes consideraciones extraídas de un temprano artículo sobre F. Ch. Schlosser: "El primero de los historiadores que puso sus miras en la convicción política descansa, como Fichte, W.v. Humboldt y Schleiermacher, sobre un profundo individualismo moral. En éste arraigó nuestro sentido de la libertad política en Alemania, que no tuvo otro precursor mayor -- que Kant y ningún enemigo mayor que el arcaico concepto hegeliano del Estado como un fin en sí, del que se alimentaron de igual modo la Restauración y la veneración del concepto de Estado en la Revolución Francesa" (XI, 131).

Precisamente porque Dilthey no fue un defensor incondicional del derecho del Estado frente al individuo se le planteó como un problema la relación entre ambos, así como, en general, la relación entre el individuo y las grandes objetividades históricas, en orden a mantener y justificar la posibilidad de un desarrollo armónico de la personalidad, en el sentido del clasicismo alemán, frente a lo que para esta generación de liberales constituía el "principio románico", latino, del Estado⁴, que desembocaba en la uniformización de los individuos y en el mecanismo social.

En los grandes autores del "movimiento alemán", especialmente en Goethe, ve Dilthey realizado el equilibrio perfecto entre la formación de la personalidad y la entrega a las grandes objetividades históricas: la ciencia, el arte, el Estado. Acerca de Goethe escribe: "La propia formación y el conocimiento del mundo eran para este espíritu una y la misma cosa" (ED, 167; EI, IV, 167). En Goethe admira Dilthey el sentimiento panteísta, inmanente, del valor de la vida, la capacidad poética de hallar la forma ideal en la facticidad, el arte de reconciliar la riqueza de la vida interior y la vinculación con lo objetivo. En cierto modo, podría considerarse la teoría diltheyana de la interacción histórico-social como un intento de estudiar y justificar teóricamente lo que él consideró realizado en las grandes figuras del "movimiento alemán". Las nociones de "experiencia interna", "vivencia", "comprensión", nunca rompen por completo los vínculos que las unen

al ideal clasicista de la unidad armónica entre interioridad y exterioridad. Por ello no podía Dilthey aceptar una concepción puramente causal-externa de la interacción histórica, tal como Mill la había establecido en su "Sistema de la Lógica" partiendo de la filosofía de Hume: dicha -- concepción imposibilitaba precisamente el ideal clásico -- de la armonía entre interioridad personal libre y poderes objetivos de la sociedad, perpetuando la escisión y con--virtiéndolo al individuo en una pequeña parte del enorme mecanismo social. La universalización de la personalidad, a través de la recepción y elaboración en la propia interioridad de las grandes configuraciones históricas, representa un ideal humano que, heredado del "movimiento alemán", recorre como una médula viva toda la obra de Dilthey. Por ello consideraba él la concepción romántica de la personalidad genial como una claudicación patológica de los ideales clásicos (cfr. XIII/1, 282, 294, 499).

Finalmente, el sentimiento panteísta del "movimiento alemán", la tendencia a derivar la idealidad a partir de la inmanencia, representaba para Dilthey una alternativa válida en una época escindida entre el teísmo dogmático y el escepticismo moral. Así, en el ensayo de 1875 podía -- Dilthey escribir: "Como el teísmo no puede fundar más que una moral heterónoma, sólo una metafísica panteísta podría poner en juego en la sociedad europea nuevas fuerzas morales eficaces" (V, 35; EI, VI, 376). Como en el caso del -- ideal de la individualidad, la reconciliación de la vida

y la idealidad se resuelve en la elaboración de una teoría de la interacción histórico-social que dé cuenta de la capacidad plasmadora, configuradora, de la facultad de "Gestaltung" inherente a la vida histórico-humana, vida - que para Dilthey consistirá "en la interacción (Wechselwirkung) de las unidades vitales" (VII, 288; EI, VII, 253). A diferencia de otras homónimas, la filosofía diltheyana de la vida será fundamentalmente una teoría de dicha interacción, de las relaciones del individuo con los objetos exteriores, con los demás hombres y con las objetividades histórico-sociales.

III. Experiencia interna e interacción

En el ensayo de 1875, que constituye el primer planteamiento amplio del problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, Dilthey presenta como "el problema teórico fundamental" de estas ciencias la naturaleza de la interacción que rige en este ámbito: "El juego de las causas eficientes en que se nos presenta la naturaleza es sustituido aquí por el juego de los motivos, de los fines ... La cascada de agua se compone de partículas de agua homogéneas, que chocan entre sí, pero una sola frase, que no es más que el hálito de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos dentro de puras unidades individuales, que no son comparables entre sí: así de diferente es el motivo, que entra en la representación, de toda otra clase de causas" (V, 63, 64; EI, VI, 402). Si la frase "no fuera más que" el hálito de la boca -Dilthey sabe muy bien que no lo es- sus efectos serían milagrosos desde el punto de vista causal. Pero la relación entre la frase y la conmoción a que da lugar no es la relación entre dos acontecimientos independientes, sino que una y otra se vinculan entre sí a través de procesos de interpretación semántica. Su relación es, pues, interna, y la comprensión de dicha relación exige la comprensión de su carácter interno, de los nexos significativos presentes en ella.

Por otra parte, en la "Einleitung..." (1883) Dilthey fundamenta la separación entre las ciencias de la natura-

leza y del espíritu sobre la distinción entre la experiencia externa y la experiencia interna. A primera vista se trata de dos aproximaciones divergentes, por un lado, una teoría de la interacción causal, por otro, una perspectiva gnoseológica. Sin embargo, ambas aproximaciones guardan estrechas relaciones entre sí. Digamos, en primer lugar, que la distinción diltheyana entre experiencia externa e interna debe diferenciarse cuidadosamente de la distinción empirista entre sensación y reflexión. En efecto, la experiencia interna, propia de las ciencias del espíritu, incluye no sólo los propios sentimientos y estados, - sino también representaciones de objetos externos. Experiencia externa e interna no están constituídas por distintos conjuntos de estados psíquicos; la diferencia entre ambas reside más bien en la distinta conexión y utilización de los mismos conjuntos de percepciones: "Hay únicamente una experiencia, que se utiliza en una doble dirección, y así surge la distinción entre experiencia externa e interna" (XVIII, 194). En otro texto insiste Dilthey en que la diferencia entre ambos tipos de experiencia reside en el "proceso espiritual" en que se insertan los mismos conjuntos de percepciones: "Las percepciones visuales de una persona pueden utilizarse, bajo ciertas circunstancias, para completar su conocimiento del mundo externo o, bajo otras circunstancias, pueden aportar una contribución al conocimiento de su vida espiritual. Pero el proceso espiritual por el que se obtiene un resultado

es totalmente distinto de aquel que conduce al otro" ---- (XVIII, 80). Estos textos han de interpretarse, en mi opinión, del siguiente modo: un determinado hecho social, p. ej. un intercambio de saludos, observado por nosotros o - en el que participamos (lo mismo es válido también de objetividades tales como una obra literaria, una pintura, un ritual religioso o una época histórica) puede experimentarse o estudiarse en sus aspectos físicos externos, como una sucesión y coexistencia de fenómenos independientes - acerca de los cuales es posible formular hipótesis explicativas (experiencia externa), o bien puede experimentarse en su aspecto interno, como una relación significativa entre dos acciones humanas (experiencia interna). En este último caso, en que comprendemos ambos saludos en su relación significativa, como momentos de una relación social, no hacemos una hipótesis que los hechos confirmarán o no, ya que la forma en que actúan ambos sujetos significa, es un intercambio de saludos, y nuestra comprensión no hace sino reproducir el significado, los conceptos ya presentes, incorporados en la actuación de ambos sujetos. La experiencia interna (más adelante Dilthey hablará de "vivencia") sobre la que se basan las ciencias del espíritu no tiene un carácter hipotético-inductivo, y dichas ciencias a diferencia de las ciencias de la naturaleza, "presentan realidad desde dentro, tal como es en sí misma" (XVIII, 189). Y en la "Einleitung..." podemos leer igualmente: "... la realidad, tal como es, la poseemos sólo en los hechos de

conciencia dados en la experiencia interna" (I,XVIII;EI, I, 5).

Ciertamente, en nuestra "experiencia interna" de la relación social mencionada intervienen también nuestros sentidos externos; percibimos determinados movimientos, objetos, etc., pero estos aspectos externos no introducen ningún carácter hipotético en nuestro conocimiento, ya -- que éste no va dirigido a su explicación, sino que cuenta con ellos como simples vehículos del significado del acto, como expresiones de lo "interno", de ciertos propósitos, fines, valores, significados, etc, que se expresan en --- ellos. Dilthey señala esto claramente, saliendo al paso de ciertos malentendidos⁵: "Estas ciencias (del espíritu, C.M.) tienen, frente a las de la naturaleza, desde el punto de vista metódico, sólo una ventaja: la naturaleza de la percepción interna, de la que se sigue la plena realidad de los conocimientos de esta ciencia y la transparencia de sus objetos, desde los elementos en adelante; pues también el mundo externo es para esta ciencia sólo tal como vale para la voluntad activa; según ello, en la medida en que ese mundo externo entra en cuestión, no introduce ningún elemento subjetivo en el conocimiento" (XVIII, 23).

Este texto nos permite insertar la noción diltheyana de experiencia interna en el contexto en el cual cobra pleno sentido: el marco de la vida práctica humana, de la "voluntad activa", de la interacción cotidiana entre los hombres. La experiencia interna (y la "vivencia") no es sólo

una categoría gnoseológica, sino también una categoría de la interacción práctica del hombre con su entorno social. A su vez, es este último carácter el que permite entender la ventaja gnoseológica -la índole no hipotética- de la experiencia interna. En efecto, en la medida en que yo participo como miembro en el marco de actividad social en el que cobra sentido determinado hecho o relación social, puedo aprehender en mi propia experiencia la conexión interna, no inferida inductivamente, presente en él. No hay una instancia superior a dicho marco de actividad que presente sentido a un hecho o relación social, ninguna realidad en sí misma de la que éstos fueran mero fenómeno. Esta relación esencial entre experiencia interna y vida práctica social define los límites objetivos de toda interpretación puramente gnoseológica de la fundamentación diltheyana de las ciencias humanas⁶.

Podemos ahora completar el puente entre el planteamiento de la fundamentación en el ensayo de 1875 y en la "Einleitung...". La interacción propia del mundo histórico-social no es puramente causal-externa: es una interacción entre elementos internamente relacionados en virtud de su significado y que incorporan en sí los conceptos de los que debe partir su conocimiento; se trata, pues, de una relación interna. La experiencia interna es, a su vez, la aprehensión de este aspecto interno (del significado) de la interacción histórico-social o de sus productos, incluida la vida humana, y es a su vez posible en la medida

en que el sujeto de la misma forma parte de dicha interacción, a la cual comprende no como un fenómeno extraño situado frente a él, sino desde dentro, en tanto que participante activo en y familiarizado con ella. La experiencia propia de las ciencias del espíritu no es la experiencia de objetos naturales desconocidos, sino la experiencia práctica propia del que participa de una determinada forma de acción y de vida.

Los conceptos teóricos de las ciencias humanas surgen en continuidad con esta experiencia práctica y con los -- conceptos incorporados en ella. En este sentido señala -- Dilthey que las ciencias teóricas del espíritu surgieron a partir del trabajo conceptual llevado a cabo en la propia vida social práctica: "La producción precede en este campo a la ciencia sistemática... Hay órganos creados para la formación del derecho, estado y moralidad, que se sirven necesariamente ya del arte de los conceptos antes de que exista un propósito de explicación, esto es, ciencia. Los conceptos están aquí aún al servicio de la praxis" (XVIII, 37). Asimismo, en la "Einleitung..." señala Dilthey que la diferenciación y especialización de las ciencias del espíritu no fue obra del entendimiento teórico, sino que "la llevó a cabo la vida misma. Cuantas veces se produjo la separación de una esfera de acción social y ésta provocó una ordenación de los hechos a los que se refería la actividad del individuo, existieron las condiciones bajo las que podía nacer una teoría" (I,39;EI,I,

47). Esta continuidad entre "el trabajo formador de ideas de la vida" (die gedankenbildende Arbeit des Lebens) y el aparato teórico-conceptual distingue las ciencias humanas de las ciencias físico-matemáticas.

Finalmente, pues, la noción de experiencia interna no hace referencia a la pura interioridad monádica: es fundamentalmente una categoría relacional. Considerar una determinada realidad en la experiencia interna supone relacionarse con ella desde la propia inserción en un contexto práctico que la incluye como momento. Significa también mantener con ella relaciones de vida. Experiencia interna, praxis y vida son conceptos estrechamente vinculados en la obra de Dilthey. Este es el sentido sistemático original de la temática de la vida en la filosofía diltheyana. Por ello es correcto concebir la filosofía de la vida como una teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno. El mundo de la vida es el mundo de la praxis humana y de las relaciones con hombres y cosas mediadas por ella. Y la fundamentación de las ciencias humanas es un análisis de dicha interacción, un análisis "de la vivencia total del mundo espiritual, en su incomparabilidad con toda experiencia sensible acerca de la naturaleza" (I, 9; EI, I, 17).

IV. Individuo y sistemas sociales

Un paso más en el análisis nos lleva a reconocer que la experiencia interna puede considerarse como el punto de partida para el conocimiento del mundo histórico-social sólo en la medida en que el individuo mismo es un elemento y un escenario de las interacciones sociales, y sólo por ello encuentra en su experiencia las unidades y procesos que constituyen el mundo histórico-social. Este es, en mi opinión, el sentido genuino de la noción diltheyana de la historicidad del hombre. Por ello podemos decir ahora: la apelación a la experiencia interna como fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu implica también en Dilthey una teoría de la historicidad del hombre, vinculada a la teoría de la interacción social.

La noción de interacción viene definida, a mi entender, por dos caracteres fundamentales. El primero de ellos lo hemos desarrollado en el capítulo precedente: la interacción social es una relación interna, semánticamente mediada. Este carácter se expresa en la obra de Dilthey mediante los conceptos de 'fuerza' (Kraft) y sobre todo 'efecto' (Wirkung). Este último concepto designa la influencia ejercida por o sobre un sujeto por mediación del sentido que éste transmite o aprehende en una acción. La interacción social es, pues, un intercambio de efectos así entendidos (Wechselwirkung).

El segundo carácter de la interacción social se deriva propiamente del anterior: la interacción social no es-

tá sometida a la ley de la igualdad de acción y reacción que rige en el ámbito de la interacción causal física. En la "Einleitung...", Dilthey considera como característica de la interacción entre los individuos el hecho de que -- las "sensaciones, sentimientos, representaciones, en su transmisión desde el individuo A al individuo B, permanecen en A con su antigua intensidad, al tiempo que pasan a B" (I, 50; EI, I, 57-8). Este segundo carácter de la interacción social permite hablar, frente al curso circular -- de la naturaleza, de una creación de nuevos valores, ideas, sentimientos y fines en el ámbito de la historia.

Ahora bien, la interacción entre los individuos no se desarrolla como un proceso azaroso, sino de acuerdo con ciertas estructuras organizadas: estas estructuras constituyen los sistemas de la vida social, que Dilthey divide en dos grandes grupos, los sistemas de cultura y la organización externa de la sociedad. Cuando se producen conexiones o nexos de interacción entre individuos, en torno a fines de la vida humana, no sometidos a una organización coactiva, sino fundadas en una libre coordinación de actividades, surgen los sistemas de cultura: moralidad, economía, religión, ciencia, etc. Cuando se vinculan las voluntades de los individuos y la actividad de éstos queda sujeta a una regulación en términos de dominio, dependencia, comunidad, asociación, hablamos de la organización externa de la sociedad. Se trata de una distinción con fines analíticos, pues no existe en realidad ningún sistema

de cultura desprovisto en absoluto de cualquier organización coactiva de las actividades, ni un sistema de organización externa totalmente privado de relación con ideas - de fin y estructurado exclusivamente sobre la vinculación coactiva de las voluntades.

La teoría de los sistemas constituye un aspecto de la teoría de la interacción social. Los sistemas, en efecto, son formas de interacción entre los individuos que, sirviéndose de las propiedades de los objetos externos, perduran más allá de la vida de los individuos: "El punto de partida (del estudio de la realidad histórico-social, C.M.) hay que situarlo en las interacciones de individuos en la sociedad; determinadas formas de relación, que permanecen con el nacimiento y la muerte de los individuos, se presentan como sistemas" (XVIII, 64).

La función de la teoría de los sistemas en el seno de la teoría diltheyana de la interacción social consiste en la justificación del momento de la uniformidad y la ley - dentro de la vida histórico-social. Los sistemas, pues, introducen uniformidad, orden, en las interacciones de los individuos. Pero en la medida en que son formas de interacción social, el carácter de estas uniformidades es distinto del de las leyes naturales. La relación entre individuos y sistemas no es la de una determinación externa - de los primeros por los segundos, sino que se trata más bien de una relación "interna", esto es, susceptible de ser aprehendida en su sentido, como totalidad significati

va. En la medida en que los sistemas surgen de la cooperación y coordinación de individuos para la realización de determinados fines de la vida humana, conservan en su constitución esta estructura teleológica que los hace internamente comprensibles. De este modo, "los fines de vida humanos son fuerzas formativas (Bildungskräfte) de la sociedad" (I, 64; EI, I, 69). Es este carácter de la interacción social en virtud del cual los individuos se coordinan o asocian en virtud de fines que viven en su propia experiencia lo que provoca la capacidad "configuradora" de tal interacción, su plasmación en estructuras y asociaciones, así como el hecho de que tales configuraciones puedan ser internamente relacionadas, en su estructura y función, con los fines plasmados en ellas. De este modo, las "uniformidades", las "regularidades" mediante las cuales los sistemas ordenan, a tenor de su estructura, la actuación de los individuos cumplen el primer carácter de la interacción social: la relación entre individuos y sistemas no es una relación de determinación mecánica, sino de regulación significativa. Podríamos, pues, decir que el carácter de las uniformidades en la interacción social puede comprenderse mejor mediante los conceptos de "regla" o "norma" que mediante el concepto de "ley".

Pero la interacción social "sistemática" cumple también el segundo criterio señalado por nosotros. En la medida en que las uniformidades sistemáticas son "reglas" en lugar de "leyes", su acción sobre los individuos se ha

lla mediada por un proceso de aplicación que implica la posibilidad de la reflexión. Esta es la condición necesaria para que la relación entre individuos y sistemas no convierta la historia en la repetición constante de dichas uniformidades. Puesto que cada uno de los sistemas regula solamente un aspecto de la actividad de los individuos, es posible que el "sentido" -valores, normas, etc.- de uno de ellos entre en contradicción con el de otro u otros, y la "vivencia" del individuo -posibilitada precisamente por el carácter interno de su relación con el sistema- de dicha contradicción constituye un factor de desarrollo histórico, esto es, del surgimiento de nuevos valores, fines o normas de la acción social que tratan de conciliar o -- romper dicha contradicción. Por otro lado, en virtud del carácter no físico de la interacción entre individuo y -- sistemas, los "sentidos" no ejercen su acción uniforme y mecánicamente sobre los individuos: cada uno de éstos se apropia tal sentido desde el conjunto de su experiencia personal, condicionada por múltiples factores, entre los que hay que contar también los sistemas a los que se halla vinculado -pues no todos los individuos pertenecen a todos los sistemas, lo que determina una experiencia distinta de estos sistemas en cada uno de ellos- y la forma de su vinculación a ellos -el clérigo y el simple creyente viven las normas y valores del sistema religioso, y como consecuencia de ello, de los demás sistemas, de forma distinta; lo mismo ocurre con el empresario y el trabajador en

el caso del sistema económico, etc. De esta forma, la interacción individuo-sistemas posee un carácter creador, -configurador: la apropiación del sentido por los individuos es creadora. Por otro lado, los sistemas se constituyen sobre la base de lo "común", de lo compartido por muchos, y en tal medida dejan siempre fuera de su ámbito un residuo importante de facticidad individual, de necesidades y valores no acogidos por ellos. Este residuo, cuando crece en amplitud, puede convertirse en una fuerza que impulsa la transformación de los sistemas en los que no halla satisfacción. Los sistemas son, pues, conexiones creadoras, capaces de autotransformarse y de generar nuevos valores y fines. En ellos se manifiesta el carácter "configurador" de la interacción entre los individuos.

Los sistemas sociales introducen, pues, uniformidad y orden en la interacción social. Pero en virtud de los caracteres de esta última, la sociedad y la historia no pueden comprenderse solamente como resultado y despliegue de tales uniformidades. Por lo tanto, las "ciencias sistemáticas" del espíritu, dirigidas hacia el estudio y establecimiento de las mismas, no pueden agotar el conocimiento del mundo histórico, y la tarea de la historiografía, que se ocupa de las formaciones individuales históricas, conserva plena y necesaria justificación en el conjunto de las ciencias humanas. Ello significa que el modelo de un sistema deductivo a partir de principios y leyes, que Comte había presentado en su "Curso de Filosofía Positiva" co

mo patrón de las ciencias, no es sencillamente aplicable a las ciencias del espíritu⁷. El individuo participa en los sistemas no sólo en aquellos aspectos de su actividad que encuentran expresión en las reglas y normas de dichos sistemas, sino con su "ser entero". Así, pues, el estudio de estas uniformidades sistemáticas no puede constituir - la totalidad del estudio histórico, y es necesario en cada punto de la historia estudiar la complicada interrelación entre "sentido" sistemático de la acción de los individuos y todo el conjunto de fuerzas, necesidades y valores no representados en dicho "sentido". Ciencias sistemáticas e historiografía interactúan en cada parte del estudio del mundo histórico-social, y esta interacción corresponde a la interacción real entre regularidad sistemática y totalidad fáctica individual de la situación.

Así, en la etapa de la "Einleitung..." Dilthey parece haber superado productivamente, mediante su concepción de la interacción social, el dualismo cuasi-esquizoide entre romanticismo y positivismo, entre principio estético-individualizante y principio generalizador-causal en el estudio histórico. El posterior desarrollo de su pensamiento tenderá hacia una superación más consciente y profunda de dicha dualidad.⁸ En este sentido hay que entender su afóristica declaración posterior: "El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la historia" (VII, 213).

Se trata de mostrar ahora la relación existente entre interacción histórico-social y formación de la individualidad unitaria (Bildung), como un caso particular de la - 'Gestaltung'. El punto de vista que surge de la teoría de la interacción tiende a reconocer el poder de lo común, de lo objetivo-social, sobre la interioridad humana; de acuerdo con ello, la "experiencia interna", que ya interpretamos como categoría de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, se asemeja más a un escenario de la acción de fuerzas objetivas que a un ámbito originario y comprensible desde sí mismo: "El individuo es... un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de -- cruce de los distintos sistemas de estas interacciones, - que reacciona con una voluntad consciente y con la acción sobre la influencia de estos sistemas" (I,37; EI,I,45-6).

Esta concepción del individuo como "punto de cruce" - es, en mi opinión, uno de los sentidos fundamentales, tal vez el sentido primordial de la noción diltheyana de la - "historicidad del hombre". El hombre es para Dilthey un - ser histórico fundamentalmente por el hecho de que no puede comprenderse, en la unidad de su personalidad, desde - sí mismo, sino precisamente como "punto de cruce" de sistemas más amplios y que representan coagulaciones, objetivaciones de la interacción de hombres que han existido antes que él; el hombre es un ser histórico porque el contenido real de su interioridad remite siempre más allá de - ésta, porque sólo puede constituirse en relación con un -

entorno que él mismo no ha creado, sino que le viene dado, porque, en suma, su comprensión nos lleva siempre más allá de él, hacia la comprensión de un sistema o conjunto de interacción que le sobrepasa. El individuo no es para Dilthey "esa existencia particular aislada que comprende en sí el concepto de egoidad, el individuo es más bien un complejo, que encierra en sí al mismo tiempo los sentimientos vitales de otros individuos, de la sociedad, incluso de la naturaleza" (XVIII, 177).

De este modo, la experiencia interna, la interioridad es un ámbito radicalmente abierto, histórico, un campo de acción de fuerzas que la rebasan siempre. Esta es la intuición básica que Dilthey enfrentó a la noción hermenéutica schleiermacheriana de "forma interior" y a su concepción de la individualidad. La afirmación de la historicidad del hombre conlleva, pues, en oposición a la concepción del individuo como un desarrollo interno, monádico, la conciencia del poder de lo objetivo social sobre él, la conciencia de su carácter social. De este modo hay que entender declaraciones como la siguiente, citadas muchas veces, pero no tantas comprendidas en sus implicaciones profundas: "El individuo sólo puede aprehenderse completamente en la historia" (XVIII, 52).

La noción de historicidad del hombre, junto con la teoría de los sistemas sociales, representa uno de los aspectos principales de la teoría de la interacción histórico-social. La cuestión que ahora se presenta es la posibi

lidad de reconciliar esta conciencia del primordial carácter social e histórico de la interioridad humana con el ideal clásico de la constitución armónica y unitaria del individuo. En primer lugar, las uniformidades sistemáticas no son, según hemos señalado, leyes naturales, sino reglas y normas, totalidades de sentido. Esta es la primera condición de la armonía entre individualidad y objetividad social. Si los sistemas que se "cruzan" en el individuo fuesen fuerzas ciegas, opacas, entonces dicha armonía, así como la unidad de la personalidad, serían imposibles. Gracias a dicha relación interna entre individuos y sistemas sociales, las "grandes objetividades históricas" no se convierten en barreras para el desarrollo del individuo, como para el romanticismo, sino en canales por los que aquél puede alcanzarse. El ideal clásico de la armonía entre individualidad y totalidad recorre no sólo la obra de Dilthey, sino también su propia interpretación de la pedagogía alemana: "La educación alemana partió en todo tiempo de la idea de que el individuo sólo puede configurar su vida como una obra de arte adaptándose a la situación y las tareas de la totalidad" (IX, 237.Subr.C.M.) Una educación que supere el mero adiestramiento técnico constituye, en segundo lugar, una nueva condición para el logro de dicha armonía (cfr. I,3; EI,I,11). Pero estas dos condiciones no son aún suficientes. Cuando el número de sistemas se reduce o cuando uno de ellos impone sus reglas a los demás, la diversidad de reglas, valores y fines ---

existentes en una sociedad tiende a decrecer, y con ella la diversidad de perspectivas desde las cuales puede el individuo concebir su relación con el entorno social. La uniformidad social aumenta, y con ello disminuye el estímulo que la diversidad y competencia de perspectivas axiológicas, humanas y vitales representa para la reflexión personal y para el logro de una relación con la totalidad que no concluya en el sacrificio de la individualidad. Por ello, la tercera condición de esta última consiste en la existencia de una pluralidad de sistemas, de círculos de interacción social, y en el reconocimiento de su derecho y justificación. Esta condición, consecuencia de la teoría diltheyana de la interacción social, es formulada por Dilthey también como propuesta pedagógico-política: "La conciliación práctica (de la configuración de la individualidad y de su entrega a las tareas de la totalidad consistiría C.M.) en un sistema de educación nacional que conceda independencia relativa a las instituciones singulares y con ello permita un libre campo para el desarrollo individual" (IX, 237).

V. La conciencia de la crisis

La fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu, cuyos rasgos fundamentales estamos desarrollando, - arraiga, tal como señalamos en los dos primeros apartados, en los ideales del clasicismo alemán, en especial sobre - el ideal de la individualidad omnilateralmente desarrollada y en armonía con la objetividad social. Las nociones - de interacción histórico-social y de experiencia interna apuntan, frente a la concepción empirista de la causalidad, hacia la presencia de nexos internamente comprensibles en las relaciones entre los individuos y entre éstos y los sistemas sociales.

Sin embargo, en la década 1890-1900 podemos apreciar en las reflexiones de Dilthey, en especial en sus cartas y estudios históricos, una aguda conciencia de la crisis de dichos ideales. Atendamos, en primer lugar, a un concepto que aparece reiteradamente en sus trabajos históricos de esta época: lo heroico. Con él apunta Dilthey, en primer término, a un cierto temple vital opuesto al dualismo cristiano, movido por el sentimiento del valor de la propia vida y por un sentido estrictamente immanente de lo humanamente valioso. Giordano Bruno representa un punto - culminante de este temple vital (cfr. II,436-7; EI,II,429). Pero, en segundo lugar, el "heroísmo" comporta también la capacidad de vincular la propia vida a grandes conexiones espirituales, en lugar de orientarla hacia fines egoístas o utilitarios. La noción de lo heroico remeda, pues, cier

tos aspectos de los ideales clásicos, en especial goethia nos. El privilegio del heroísmo no se halla libre, sin embargo, de un tono aristocratizante, teñido de desprecio - por la masificación y mecanización de la existencia humana y por la admiración y la nostalgia de las grandes existencias soberanas de la época preindustrial⁹.

Las razones de la crisis cultural de su época las encuentra Dilthey en primer lugar en la expansión al terreno humano e histórico-social de las concepciones naturalistas, en oposición a las cuales concibe Dilthey su propia filosofía de las ciencias del espíritu: "Si se pregunta por la última razón de la situación presente, habrá que responder que se halla en el hecho de que sólo ahora las ciencias de la naturaleza han extraído las últimas consecuencias a partir de la posición del siglo XVII. La doctrina, fundada en la ley de la conservación de la energía, de los fenómenos psíquicos concomitantes, de estos fuegos fatuos sobre la ciénaga de la materialidad privada de espíritu, es el motivo más influyente en toda la literatura actual... La cuestión es, pues, sobre todo, qué fuerzas - pueden ponerse en movimiento para superar este influjo. - Así, mi libro ha surgido de la convicción de que la autonomía de las ciencias del espíritu y del conocimiento histórico de la realidad contenido en ellas puede contribuir a ello" (DY, 156-7). Tanto Dilthey como Yorck conciben además el naturalismo como la base ideológica de la socialdemocracia y de los movimientos revolucionarios de la época,

poniendo así de manifiesto la vinculación de clase de su propio pensamiento. En segundo lugar, y en el caso específico de la Alemania guillermana, Dilthey encuentra en la progresiva burocratización y estatalización de la vida social y cultural, una nueva amenaza, sobreañadida a la anterior, a los ideales culturales del clasicismo alemán y a los tipos humanos vertebrados por ellos: "La vieja Alemania descansaba, con la fuerza que le era propia, sobre existencias autónomamente fundadas. Se comenzará a acabar con ellas hasta que no quede otra cosa más que masa y gobierno: entonces se habrá llegado al fin" (DY, 231). Esta conciencia crítica de Dilthey frente a la burocratización de la vida social y cultural no parece acompañada, sin embargo, de una conciencia de las relaciones entre la opresión burocrática y la apuesta nacional-liberal en favor - del 'Machtstaat' bismarckiano, que él mismo favoreció y - apoyó.

En este contexto político-cultural, que apenas hemos podido esbozar, caracterizado por la crisis de la gran cultura burguesa alemana, agudamente sentida por este representante de la misma que fue el propio Dilthey, hemos de buscar las motivaciones que informan la tarea diltheyana de la autognosis filosófica y de la fundamentación de las ciencias humanas. Hemos de volver ahora, sin embargo, al análisis crítico de este intento.

VI. Psicología e historia

Se suele reprochar a Dilthey la pretensión de fundamentar la posibilidad y objetividad de las ciencias humanas sobre datos psicológicos, cuya validez queda a su vez infundada. Ineichen, por ejemplo, señala: "El intento diltheyano de sustituir la reflexión trascendental por la -- psicología... ha de calificarse de fallido"¹⁰. Igualmente se atribuye a Dilthey la concepción de la psicología del individuo como base fundamental del estudio histórico. Para Lieber, "el intento de convertir la psicología en fundamento de la historia y de ver en una estructura psíquica general como forma dinámica de la vida en general el origen de todas las diferenciaciones histórico-sociales le lleva... a una extraña visión ahistórica de la historia y la sociedad"¹¹. Si el análisis que hemos desarrollado hasta aquí resulta adecuado, este tipo de interpretaciones -- introducirían en la obra de Dilthey una flagrante contradicción. En efecto, si la experiencia interna es una categoría cuya función no puede entenderse más que en el contexto de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, si la capacidad humana de aprehender relaciones significativas internas es posible por el carácter del -- hombre como un ser que vive en comunidad y cuya interioridad es "punto de cruce" de las interacciones sociales, ¿cómo podría Dilthey concebir el ámbito psíquico individual como un campo originario dotado de pleno sentido en sí mismo, sobre cuyo conocimiento pudiese edificarse el --

conjunto de las ciencias del espíritu?

La reciente publicación de los manuscritos preparatorios de la "Einleitung..." en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften" permite vislumbrar la falta de justificación de estos reproches, así como esclarecer el carácter de la filosofía diltheyana de las ciencias del espíritu. En efecto, en el desarrollo del pensamiento diltheyano la psicología se halla constantemente referida a la historia en busca de la integridad de un conocimiento que por sí misma nunca podría alcanzar. Así, para Dilthey, la cultura "no podría en ningún caso explicarse psicológicamente, ni en la forma kantiana ni en la forma empirista, sino sólo precisamente a través de los elementos mediadores históricos" (XVIII, 8). La razón de ello reside en la presencia ineliminable de relaciones y contenidos histórico-sociales hasta en las tendencias aparentemente más básicas del ser humano: "Incluso una relación de contenido tan simple como la de la tendencia social de la benevolencia, la veracidad, el sentimiento jurídico, no podría de ningún modo fundamentarse psicológicamente como una magnitud constante. Tanto según su contenido como según su intensidad es más bien un producto de la sociedad humana y de su desarrollo que del espíritu individual" (XVIII, 53). De esta manera, Dilthey no espera de la psicología el fundamento de las ciencias humanas, sino que lo encomienda más bien a lo que llama "método histórico-antropológico", cuya novedad reside "en la vinculación del estudio del hom-

bre con el de la historia" (XVIII, 3). Pues bien, este -- nuevo método remite, desde su misma raíz, a lo que aquí -- hemos llamado teoría de la interacción social: "Hay que -- rechazar las deducciones psicológicas a partir de una plu-- ralidad de impulsos; el punto de partida hay que situarlo en las interacciones de los individuos en la sociedad" -- (XVIII, 64). También la psicología, como las demás cien-- cias del espíritu, se ve remitida al nuevo punto de parti-- da histórico-antropológico, a la teoría de la interacción histórico-social; encuentra su función en el seno de esta consideración dinámica, y estudia al individuo como un ele-- mento en esta interacción: "La psicología ya no sirve a la ociosa autocontemplación: se convierte en estudio de la -- fuerza individual" (XVIII, 111).

Resulta así claro que Dilthey no esperaba que el fun-- damento de las ciencias del espíritu procediera de la psi-- cología, sino del análisis de la experiencia humana de la realidad en sus distintos niveles en tanto que esta expe-- riencia es elemento y punto de cruce de la interacción his-- tórico-social. En efecto, para Dilthey, "el aislamiento -- recíproco de la ciencia histórica y del análisis filosófi-- co de los hechos psíquicos ha impedido durante demasiado tiempo la constitución victoriosa de las ciencias del es-- píritu como un todo fundado sobre cimientos indestructi-- bles, y cuando menos de igual dignidad frente a la mera -- fenomenidad de los hechos de la naturaleza" (XVIII, 79). El contraste con "la mera fenomenidad de los hechos de la

naturaleza" nos indica claramente que con esos "cimientos indestructibles" apunta Dilthey al carácter peculiar de la experiencia interna, cuyo análisis debe llevarse a cabo en constante referencia a la historia, a la "historiidad" en el sentido que aquí hemos dado a esta palabra. Este análisis, llevado a cabo desde la perspectiva "histórico-antropológica", debe proceder trascendentalmente, como un estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-espiritual y del objeto de dicho conocimiento. Es a esta investigación trascendental a la que Dilthey llamaba "autognosis" y "filosofía de la vida".

La autognosis debe asegurar "a los conceptos y proposiciones de las ciencias del espíritu su relación con la realidad, su evidencia, su relación mutua" (I, 94; EI, I, 96). La autognosis proporciona a las ciencias la conciencia de la abstracción que practican a partir del individuo como elemento y punto de cruce de la interacción histórico-social y de las relaciones mutuas entre sus puntos de vista particulares. Por lo que respecta a la abstracción que lleva a cabo la psicología, ésta prescinde del contenido real de los procesos psíquicos, en la medida en que tal contenido procede de la interacción con el entorno; analiza y describe las funciones psíquicas y sus relaciones a partir de la propia conexión psíquica, que experimentamos, como corresponde a la experiencia interna, como nexu de sentido. El resultado de tal abstracción posee un carácter inevitablemente formal, y no puede, como tal,

poner de manifiesto la "unidad real" de un individuo, puesto que "toda vida individual recibe su contenido esencial de la profundidad del proceso histórico" (XVIII, 182-3).

Por otro lado, la autognosis debe también poner de manifiesto las condiciones de posibilidad del conocimiento psicológico y de su objeto, la "conexión estructural de la vida psíquica". La experiencia interna se caracteriza por la aprehensión de totalidades significativas, del "lado interno" de la realidad; de este modo se viven las reglas - de los sistemas sociales, las normas éticas, las acciones humanas, etc. Esta aprehensión es a su vez posible en la medida en que el hombre es un ser constituido en el seno de la interacción práctico-social con su entorno. Sólo el hombre comprende, posee conceptos y experimenta el significado (el "lado interno") de la realidad, porque sólo el hombre conforma su experiencia en el medio del lenguaje y de la comunidad, en el seno de marcos de acción social, de lo que Dilthey llamará, remedando a Hegel, el "espíritu - objetivo". Pues bien, esta condición posibilita también - el objeto de la psicología, la propia conexión psíquica - como un nexo significativo. La vivencia de la propia vida psíquica como una conexión estructural (Strukturzusammenhang) interna es, así, el correlato subjetivo de la interacción práctico-social del hombre con su entorno, no un ámbito originario y anterior a dicha interacción. Así, más adelante Dilthey podrá decir: "Si se trata de la fundamentación de las ciencias del espíritu... entonces una razón

para la distinción de los tipos de la aprehensión objetiva, el sentir y el querer (las tres formas básicas de actitud de la conexión estructural psíquica, C.M.) reside - en el hecho de que la distinción entre realidad, valores y fines atraviesa todo el reino del espíritu" (VII, 327). Es, pues, la objetividad del espíritu la que nos proporciona la orientación para el estudio de la psique individual.

La psicología no constituye, pues, la fundamentación de las ciencias del espíritu. Tampoco, sin embargo, la teoría del conocimiento representa el conjunto de dicha fundamentación. La teoría del conocimiento parte, como la psicología, de la conexión estructural de la vida psíquica, y procede, como ésta, a la descripción y análisis de la misma. El objetivo, sin embargo, es distinto: psicológico en un caso, gnoseológico en el otro. La teoría del conocimiento tratará de describir las relaciones estructurales contenidas en la experiencia del saber. Análisis y descripción de la experiencia vivida con propósito gnoseológico: en esto consiste la teoría del conocimiento. Ahora bien, puesto que ésta se mueve en el mismo marco de referencia que la psicología, se halla sometida a los mismos límites que la autognosis determinaba para ésta. Estudia la experiencia vivida del saber en cuanto correlato subjetivo de la relación del "hombre activo" con el mundo exterior y - con la sociedad y por ello sólo en unión con la teoría de la interacción constituye el conjunto de la autognosis, de

la fundamentación de las ciencias humanas. La teoría del conocimiento se halla constantemente referida a la filosofía de la vida, de la "interacción entre las unidades vitales", a la reflexión acerca de la esencial "historicidad de la vida psíquica" (VI, 108; EI, VI, 7) y sólo en este marco puede entenderse plenamente.

Para concluir este apartado, diremos que en nuestra interpretación no cabe hablar de tránsito desde una fundamentación psicológica (inexistente) a una fundamentación hermenéutica de las ciencias humanas¹². La constitución y presencia de nexos internos de sentido es la condición -- trascendental del conocimiento científico-espiritual, tanto si éste se ejerce por el método introspectivo como si lo hace mediante la interpretación de objetivaciones espirituales. La autognosis estudia dicha posibilidad y la interpretación de tales objetivaciones descansa en ella como en su fundamento trascendental. La interpretación de "manifestaciones de la vida" es, sin duda, la forma más genuina del conocimiento científico-espiritual, pero la pregunta por su posibilidad es respondida por Dilthey en el seno de una investigación trascendental que abarca, en una constante referencia mutua, el análisis de la interacción histórico-social y el análisis del conocimiento. No debemos olvidar que, para Dilthey, las distintas "manifestaciones de la vida, los distintos nexos cuya comprensión pretendemos, representan momentos, coagulaciones, "configuraciones" de la "interacción" histórico-social. En el -

momento de enfrentarnos a su conocimiento, ésta última ya ha desempeñado su papel, tanto en nosotros mismos como en nuestro objeto, posibilitando una relación "interna" entre ambos. Ahondar en este trabajo de la "vida" es la meta fundamental de la filosofía diltheyana de las ciencias humanas y sociales.

VII. Desarrollo y configuración

En el apartado anterior interpretamos la noción de conexión estructural de la vida psíquica como correlato subjetivo de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno. Ello significa que la unidad de la vida psíquica no es un fenómeno originario, de carácter biológico, lo -cual plantea el problema de su desarrollo y de la constitución de lo que Dilthey denomina "conexión adquirida de la vida psíquica". La psicología descriptiva y analítica diltheyana se amplía así hacia una teoría del desarrollo (Entwicklungslehre).

Es importante tener en cuenta que para Dilthey el ámbito psíquico no es originalmente un nexo unitario: "Lo -psíquico es una diversidad de estados que no pueden derivarse unos de otros" (XVIII, 135). Se le ha reprochado a Dilthey con frecuencia la consideración de la vida psíquica como un eslabón superior derivado de la vida orgánica y -de la serie evolutiva de los organismos, sustraída a la -historia. Ahora bien, es claro que Dilthey no funda la unidad interna de la vida psíquica en esta dependencia de lo orgánico, sino que refiere a ella más bien su diversidad: "... En la vida sentimental y volitiva lo primero es una multiplicidad de formas de reacción en el sentimiento, la emoción y el impulso" (IX, 220-1), de modo que "la unidad en el carácter es obra y adquisición del desarrollo" --- (XVIII, 221). El carácter específico de la vida psíquica humana, por la que ésta se vive como una conexión unita--

ria, sólo puede concebirse desde el carácter histórico del hombre. La abstracta e indiferenciada teleología vinculada a los impulsos que tienden a su satisfacción sólo se transforma en finalidad consciente en el medio histórico.

La teoría diltheyana del desarrollo se muestra como teoría de la constitución de la unidad personal en el medio natural e histórico-social. El desarrollo de la vida psíquica presenta los caracteres de la interacción social: en primer lugar, su capacidad "configuradora" de valores, asociados al hecho mismo del desarrollo, immanentes a él y surgidos en virtud del sentimiento que acompaña el propio enriquecimiento y evolución personal; en segundo lugar, el desarrollo del individuo presenta la misma propiedad que el desarrollo histórico: la creación de nuevos valores, fines e ideales no contenidos en grados anteriores de la evolución. El desarrollo psíquico es en realidad -- una forma de la interacción (Wechselwirkung) histórica: -- "El plus en el efecto (Wirkung) es el hecho de la libertad, y ésta es sólo una forma del efectuar (Erwirken), a saber, el establecimiento de enlaces" (IX, 183).

Frente a la consideración de la formación del individuo como resultado de los estímulos del medio, Dilthey concibe la vida psíquica como una totalidad que reacciona en cuanto tal ante cada nueva influencia que recibe del medio, y es capaz no sólo de asimilarla, sino de someterla a un proceso de transformación. Por ello Dilthey considera gran parte de los procesos psíquicos como "procesos de

formación" (Bildungsprozesse) (Cfr. VI, 142; EI, VI, 38-9). Hay que distinguir, pues, tajantemente la noción diltheyana de interacción práctico-vital del individuo y el entorno de cualquier esquema conductista del tipo estímulo-respuesta.

La formación de la "conexión adquirida de la vida psíquica", que interviene en su totalidad en cada proceso, -convirtiéndolo así en un proceso de formación, depende de la facultad de la vida humana de conservar las experiencias pasadas: "El alma conserva en sí las consecuencias -de los efectos que se ejercen sobre ella, incluso tras la aparición de influencias opuestas... Esta es la razón por la cual tiene un desarrollo" (XVIII, 196). En sus trabajos sobre pedagogía, Dilthey rechazó la concepción de la memoria como un recipiente en el que se almacenan los recuerdos; la memoria es más bien una consecuencia de la propiedad de las representaciones de relacionarse y de evolucionar unas a otras. Así, en virtud de la memoria, cada nueva experiencia del sujeto puede actuar retrospectivamente modificando las relaciones establecidas entre las demás y por lo tanto la conexión adquirida. Por ello la memoria es una capacidad creadora y no puramente receptiva o pasiva, una condición del desarrollo y la configuración de la personalidad, un elemento central de la "Bildungsgeschichte" del individuo. "Todo trabajo creador contiene actos de memoria" (IX, 212).

Nos referiremos, para concluir, a dos aspectos de la

psicología diltheyana especialmente polémicos y que han favorecido los reproches de psicologismo y naturalismo -- histórico.

El primero de ellos es la concepción de la teleología orgánica como base de la realidad histórica: "La vida psíquica muestra desde los más bajos estadios de la existencia animal en adelante la misma estructura, que actúa teleológicamente acrecentando el desarrollo. Contiene las raíces de todo efecto teleológico en la vida humana, la sociedad y la historia" (IX, 185). Afirmaciones como ésta tienden a borrar las diferencias entre la interacción y el desarrollo histórico-social y un mero proceso de evolución objetiva. Arraigan en la 'Naturphilosophie' de rangambre goethiana. Pero la especificidad de la interacción y la configuración histórico-sociales frente a la evolución orgánica, su carácter significativo-interno, se imponen con seguridad en el pensamiento diltheyano, de modo que en 1905 Dilthey señalará: "Esta estructura de la conciencia psíquica muestra patentes semejanzas con la estructura biológica. Pero si se siguen estas semejanzas se llegan sólo a vagas analogías" (VII, 23; EI, VII, 27).

El segundo aspecto es la concepción de las individualidades como combinaciones cuantitativas de los mismos -- componentes cualitativos, que aparece al final de las "Ideas para una psicología descriptiva y analítica": "La uniformidad de la naturaleza humana se manifiesta en el hecho de que en todos los hombres (cuando no exista un de

fecto anómalo) aparecen las mismas determinaciones cualitativas y formas de combinación. Pero las relaciones cuantitativas en que se presentan son muy diversas; estas diferencias se unen en combinaciones siempre nuevas, y en esto descansan, en primer lugar, las diferencias entre -- las individualidades" (V, 229; EI, VI, 275). En mi opinión esta extraña teoría combinatoria, sin duda deudora de una concepción morfológica, tiende a asegurar un presupuesto de la comprensión: la semejanza entre los seres humanos. Pero ningún análisis empírico, ninguna descripción puede hacerlo, como Dilthey pretende aquí, ya que lo presupone siempre. Por ello, el tema de la uniformidad de la naturaleza humana sólo puede plantearse con sentido al nivel -- trascendental. Al comprender atribuímos a nuestro objeto y presuponemos en él el mismo carácter de nexo interno que experimentamos en nuestras propias relaciones con el entorno. Si la acción de una persona o la interacción de -- una sociedad no estuviese regida por nexos internos de valoración, de fin, de significado, tal persona o sociedad marcarían los límites de nuestra comprensión y serían para nosotros tan opacos como un objeto natural desconocido. En este sentido señalará Dilthey más adelante, abandonando el erróneo planteamiento empírico de la cuestión en las "Ideas...", que "la comprensión presupone una vivencia.." (VII, 143; EI, VII, 166) y asimismo que "la comunidad de las unidades de vida... constituye el presupuesto de la -- comprensión" (VII, 141; EI, VII, 165).

Conclusiones

La importancia de la teoría del conocimiento en la -- fundamentación diltheyana de las ciencias humanas ha sido puesta de manifiesto en los estudios de diversos autores. Por ello, la aportación fundamental del presente trabajo debe verse en la investigación del importante papel que -- desempeña en dicha fundamentación la noción de interacc*io*n. Hemos intentado mostrar hasta qué punto esta noción cualifica conceptos tan centrales en la filosofía dilthe-- yana como los de experiencia interna, vivencia, compren-- sión, sistema social, estructura psíquica y desarrollo in-- dividual e histórico, permitiendo una lectura de los mis-- mos debidamente diferenciada de la interpretación estét*ic*o-contemplativa e interiorista, de raíz romántica, de la obra de Dilthey. La cualificación de estos conceptos ha -- implicado al mismo tiempo el estudio de la virtualidad de la interacción histórica como posibilitadora de la "confi-- guración" (Gestaltung) de formaciones histórico-sociales caracterizadas, frente a otro tipo de estructuras, por su índole internamente significativa. La orientación aquí -- adoptada permite la consideración de la filosofía dilthe-- yana no tanto como culminación de la historiografía román-- tica cuanto como pionera de un conjunto de tendencias des-- de el pragmatismo a la sociología fenomenológica y al aná-- lisis-- que han abierto nuevas perspectivas en la filoso-- fía social. El estudio de la última década de la produc-- ción diltheyana ha quedado fuera de los límites de este --

trabajo. Es, sin embargo, en este campo donde la aplicación de la perspectiva aquí adoptada puede, por mi propia experiencia de su estudio, rendir mayores frutos.

Notas

1. Rodi ha señalado con claridad la importancia que adquiere en el conjunto de la obra de Dilthey la tendencia morfológica, especialmente en la estética, relacionándola con un "método generalizador, causal-genético, de la explicación de obras de arte" (Morphologie und Hermeneutik, p. 93). Ahora bien, en la génesis de la filosofía de Dilthey el principio estético-formal no se vincula precisamente a la generalización y al establecimiento de conexiones causales, sino más bien a su contrario, a la aprehensión de la individualidad en la intuición.

2. Cfr. DjD, 93-4; XIV/2, 737, 786, 722.

3. Así, Bollnow defendió la tesis de que Dilthey pretendía fundamentar "un sistema educativo que, en la más abrupta oposición a todo punto de partida individualista, concibe su tarea únicamente desde el interés del Estado" (Bollnow, O.F., "Dilthey als nationalpädagogischen Denker", en Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 78. Jg., - Frankfurt, 1933, nº 822. Cit. por Herrmann, U., Die Pädagogik Wilhelm Diltheys, p. 39).

4. Así, p.ej., Ranke entiende por "germanismo" el "principio personal", la "abundancia de los derechos personales" en el Estado. El principio románico significa para él, en cambio, "el Estado absoluto, que se mueve por sí mismo, que pretendería expulsar del Estado todo lo personal y que en su desarrollo moderno tiende hacia la república y el comunismo". Cit. por Neumüller, M., Liberalismus und Revolution, p. 65.

5. El siguiente texto de Ineichen es paradigmático al respecto: "Si las ciencias del espíritu son también las ciencias del mundo interior, entonces, sin embargo, el mundo interior es sólo mundo interior de un sujeto aislado; pero si el sujeto ha de conocer el mundo espiritual como un mundo histórico-social, entonces es inevitable la referencia al mundo externo; pero en ese caso falla la ventaja del conocimiento del mundo interior, a saber, poder --sustraerse a la ayuda, que subjetiviza el conocimiento, de los sentidos externos" (Ineichen, H., Erkenntnistheorie., p. 50). Pueda o no ser concluyente la argumentación de Dilthey, no afirma en todo caso lo que Ineichen pretende. Dilthey sabe perfectamente que las ciencias del espíritu son sobre todo ciencias del mundo histórico-social, así como que en ellas es inevitable la referencia al mundo externo. Pero, según nuestra interpretación, ello no afecta al privilegio de la experiencia interna de nexos internos de sentido frente al conocimiento causal.

6. Límites que se pueden hallar p. ej. en las interpretaciones de Riedel, M., "Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", en Bubner R., Cramer, K. y Wiehl, R. (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik (2 vols.) J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970 vol. I p. 233-255. (Cfr. tb. del mismo autor Verstehen -- oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, así como el estudio de Ineichen, H., Erkenntnistheorie.. También la interpretación de Schnädelbach se resiente de estos límites, en la medida en que sigue de cerca la interpretación de Riedel: Schnädelbach, H., Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Alber, Freiburg i.B., 1974. (Hay trad. cast.)

7. Dilthey tenía clara conciencia de esta imposibilidad. En 1874 señala: "Mientras que las ciencias de la naturaleza se presentan ya en parte en una dependencia interna natural de todas las verdades entre sí, y en parte se aproximan a tal presentación, no existe tal dependen--

cia en el campo de las ciencias del espíritu. La consecuencia de ello es que ningún orden de desarrollo que fluya de la naturaleza del asunto puede seguirse deductivamente a partir de la naturaleza de estas ciencias mismas. En general, un procedimiento deductivo de este tipo parece imposible" (XVIII, 53). Sin embargo, es sólo, en mi opinión, en el contexto de la teoría de la interacción social donde estas afirmaciones encuentran su justificación.

8. El estudio de Tuttle, Wilhelm Dilthey's Philosophy of historical..., si bien meritorio en muchos aspectos, no parece haber comprendido esta característica fundamental de la interacción histórica en Dilthey. Tuttle arguye en su trabajo que Dilthey limita las acciones "históricas" - de los individuos según su importancia "sistemática", esto es, según su inserción en y su relación con sistemas - sociales (cfr. p. 51). Esto conduce, según Tuttle, al resultado de que "las verdaderas fuerzas causales en la historia se hallan en las deliberaciones de motivos relativas a los sistemas y no en las acciones deliberativo-motivadas de cualesquiera "meros" individuos que componen el sistema. Sólo el sistema es históricamente causal" (p.75) Esta interpretación del papel de los sistemas en la comprensión histórica supone, en mi opinión, una tergiversación importante del pensamiento de Dilthey. Un buen número de aspectos de la conducta y de la experiencia humana no absorbidos por los sistemas no sólo no carecen de relevancia histórica para Dilthey, sino que representan nada menos que un factor central del progreso histórico, el elemento que lleva al reconocimiento de nuevas formas de relación, de sentimiento, de acción, hasta entonces excluidas de o reprimidas por la organización social.

9. Herrmann ha percibido este aspecto: "Dilthey no podía tampoco señalar un ideal formativo del mundo del trabajo industrial porque su pensamiento acerca de la formación se orientó esencialmente por la época preindustrial y por la imagen sociológica de la burguesía y los intelectuales" (Die Pädagogik..., p. 196)

10. Ineichen, H., Erkenntnistheorie..., p. 21.

11. Lieber, H.J., "Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys". Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg. (1965), p. 713.

12. Tuttle señala, haciéndose eco de una opinión ampliamente extendida: "Dilthey finalmente abandonaría la psicología in toto como fundamento de las ciencias del espíritu, en orden a defender la opinión de que sólo las "manifestaciones vitales" (Lebensäußerungen) de los hombres podrían servir como una base universalmente válida de las ciencias humanas y de la historia en especial" (Wilhelm Dilthey's Philosophy... p. 21). He aquí la expresión de un mito, según el cual Dilthey descubre -¡casi al final de su vida!- que la historia no puede conocerse sino mediante la interpretación de manifestaciones externas de la vida. Pero hacia 1876, nada menos que unos treinta años antes -del supuesto "giro hermenéutico", Dilthey tenía ya clara conciencia de la necesidad de la interpretación de manifestaciones externas para el conocimiento real del mundo histórico: "Los elementos del todo de la naturaleza los inferimos (erschließen), los elementos del mundo moral los percibimos en nosotros mismos (...) Estos elementos son percibidos en nosotros mismos en una serie de hechos; pero cuáles y en qué composiciones constituyen el curso histórico en su lado interno, sólo lo inferimos mediante un proceso que aún hemos de investigar, en virtud del cual -captamos gestos y palabras externamente perceptibles como expresión de algo interno" (XVIII, 231). Vivencia, expresión y comprensión se hallan ya presentes, si no en la terminología (que coincide incluso en el caso de "expresión", "Ausdruck"), sí conceptualmente, y además con plena conciencia de su distinto papel. Y en 1880 señala Dilthey --igualmente: "Exposición del contenido antropológico de la naturaleza humana sólo en la historia: en las manifestaciones (Äußerungen)" (XVIII, 183)

Bibliografía selecta

a) Fuentes

Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften. 18 volúmenes. B.G. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1914-1977.

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Ed. por Clara Miech (hija de Dilthey). 2ª ed. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1960.

Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. 15ª ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Ed. por Sigrid von der Schulenburg. Niemeyer, Halle, 1923 (Reimpr. Olms, Hildesheim, -- 1974.)

b) Traducciones

Obras de Wilhelm Dilthey. Edición a cargo de Eugenio Imaz. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1944- 1945, reimpr. 1978.

c) Estudios

Aron, Raymond, La philosophie critique de l'histoire, Vrin, Paris, 1969.

Bollnow, Otto-Friedrich, Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie. Kohlhammer, Stuttgart, 1967 (1ª ed. en 1936)

Cacciatore, Giuseppe, Scienza e filosofia in Dilthey. (2 vols.) Guida ed., Roma, 1976

Díaz de Cerio, Franco, Wilhelm Dilthey y el problema del mundo histórico. Libros Pensamiento, Barcelona, 1959.

Gadamer, Hans-Georg, Verdad y método. Tr. Ana Agud -- y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977

Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968

Herrmann, Ulrich, Die Pädagogik Wilhelm Diltheys. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971

Hodges, Herbert A., The Philosophy of Wilhelm Dilthey Routledge & Kegan Paul, London, 1952

Imaz, Eugenio, El pensamiento de Dilthey. El Colegio de México, México, 1946 (Reimpr. F.C.E., 1979)

Ineichen, Hans, Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Klostermann, Frankfurt, 1975.

Johach, Helmut, Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974

Landgrabe, Ludwig, "Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Vol. 11 (1928), pp. 237-366.

Lieber, Hans-Joachim, "Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys", Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg. (1965), 703-742.

Lukács, Georg, El asalto a la razón. Grijalbo, Barcelona, 1968.

Misch, Georg, Lebensphilosophie und Phänomenologie. 2ª ed. 1931. 3ª ed. B.G.Teubner, Stuttgart, 1967.

Neumüller, Michael, Liberalismus und Revolution. Das Problem der Revolution in der deutschen liberalen Gesellschaftsschreibung des 19. Jh. Schwann, Düsseldorf, 1973.

Riedel, Manfred, "Das erkenntnistheoretische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", en Bubner, R. Cramer, K. y Wiehl, R. (Hrsg.) Hermeneutik und Dialektik. (2 vols.) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol. I, pp. 233-255.



Rodi, Frithjof, Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Kohlhammer, Stuttgart, 1967.

Rossi, Pietro, Lo storicismo tedesco contemporaneo. - Einaudi, Torino, 1971. (1ª ed. 1956)

Sacristán, Manuel, Lecturas I. Goethe. Heine. Ciencia Nueva. Madrid, 1967.

Stein, Arthur, Der Begriff des Geistes bei Dilthey. - Akademische Buchhandlung von Max Drechsel, Bern, 1913.

Stenzel, Julius, Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart. Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H., Berlin, --- Charlottenburg, 1934.

Tuttle, Howard N., Wilhelm Dilthey's Philosophy of -- Historical Understanding. A critical analysis. E.J.Brill, Leiden, 1969.

Westphal, Otto, Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preussischen Jahrbücher und den konstitutionellen Liberalismus in --- Deutschland von 1858-1863. Oldenburg, München/Berlin, 1919

Zückler, Christopher, Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft - und die Geschichte ihrer Rezeption. J.B.Metzler, Stuttgart 1975.



FUNDACION JUAN MARCH

SERIE UNIVERSITARIA

TITULOS PUBLICADOS

Serie Marrón

(Filosofía, Teología, Historia, Artes Plásticas, Música, Literatura y Filología)

- | | |
|--|--|
| 1 Fierro, A.:
Semántica del lenguaje religioso. | 60 Alcalá Galvé, A.:
El sistema de Servet. |
| 10 Torres Monreal, F.:
El teatro español en Francia (1935-1973). | 61 Mourão-Ferreira, D., y Ferreira, V.:
Dos estudios sobre literatura portuguesa contemporánea. |
| 12 Curto Herrero, F. Fco.:
Los libros españoles de caballerías en el siglo XVI. | 62 Manzano Arjona, M.:
Sistemas intermedios. |
| 14 Valle Rodríguez, C. del:
La obra gramatical de Abraham Ibn Ezra. | 67 Acero Fernández, J. J.:
La teoría de los juegos semánticos. Una presentación. |
| 16 Solís Santos, C.:
El significado teórico de los términos descriptivos. | 68 Ortega López, M.:
El problema de la tierra en el expediente de Ley Agraria. |
| 18 García Montalvo, P.:
La imaginación natural (estudios sobre la literatura fantástica norteamericana). | 70 Martín Zorraquino, M. A.:
Construcciones pronominales anómalas. |
| 21 Durán-Lóriga, M.:
El hombre y el diseño industrial. | 71 Fernández Bastarreche, F.:
Sociología del ejército español en el siglo XIX. |
| 32 Acosta Méndez, E.:
Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico. | 72 García Casanova, J. F.:
La filosofía hegeliana en la España del siglo XIX. |
| 40 Estefanía Álvarez, M.ª del D. N.:
Estructuras de la épica latina. | 73 Meya Llopart, M.:
Procesamiento de datos lingüísticos. Modelo de traducción automática del español al alemán. |
| 53 Herrera Hernández, M.ª T.:
Compendio de la salud humana de Johannes de Ketham. | 75 Artola Gallego, M.:
El modelo constitucional español del siglo XIX. |
| 54 Flaquer Montequí, R.:
Breve introducción a la historia del Señorío de Buñtrago. | 77 Almagro-Gorbea, M., y otros:
C-14 y Prehistoria de la Península Ibérica. |

- 94 Falcón Márquez, T.:
La Catedral de Sevilla.
- 98 Vega Cernuda, S. D.:
J. S. Bach y los sistemas contrapuntísticos.
- 100 Alonso Tapla, J.:
El desorden formal de pensamiento en la esquizofrenia.
- 102 Fuentes Florido, F.:
Rafael Cansinos Assens (novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor).
- 110 Pitarch, A. J., y Dalmases Balañá, N.:
El diseño artístico y su influencia en la industria (arte e industria en España desde finales del siglo XVII hasta los inicios del XX).
- 113 Contreras Gay, J.:
Problemática militar en el interior de la península durante el siglo XVII. El modelo de Granada como organización militar de un municipio.
- 116 Laguillo Menéndez-Tolosa, R.:
Aspectos de la realeza mítica: el problema de la sucesión en Grecia antigua.
- 117 Janés Nadal, C.:
Vladimir Holan. Poesía.
- 118 Capel Martínez, R. M.:
La mujer española en el mundo del trabajo. 1900-1930.
- 119 Pere Julià:
El formalismo en psicolingüística: Reflexiones metodológicas.
- 126 Mir Curcó, C.:
Elecciones Legislativas en Lérida durante la Restauración y la II República: Geografía del voto.
- 130 Reyes Cano, R.:
Medievalismo y renacentismo en la obra poética de Cristóbal de Castillejo.
- 133 Portela Silva, E.:
La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250).
- 134 Navarro Mauro, C.:
La terapia de pareja según la teoría sistémica.
- 138 Peláez, M. J.:
Las relaciones económicas entre Cataluña e Italia, desde 1472 a 1516, a través de los contratos de seguro marítimo.
- 142 Reyerer Hermosilla, C.:
Gregorio Martínez Sierra y su Teatro de Arte.
- 144 Arnau Faidella, C.:
Marginats a la novel·la catalana (1925-1939): Llor i Arbó o la influencia de Dostoievski.
- 148 Franco Arias, F.:
El vocabulario político de algunos periódicos de México D. F. desde 1930 hasta 1940 (Introducción). Estudio de Lexicología.
- 149 Muñiz Hernández, A.:
El Teatro Lírico del P. Antonio Soler.
- 159 Amigo Espada, L.:
El Léxico del Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanecada Judeoespañola.
- 160 Merino Navarro, J. P.:
Hacienda y Marina en Francia. Siglo XVIII.
- 167 Trapero Trapero, M.:
Pervivencia del antiguo teatro medieval castellano: la pastorada leonesa.
- 175 Manzorro Pérez, M.:
Técnicas tradicionales y actuales del grabado.
- 176 Maldonado López, A.:
Terapia de conducta y depresión: un análisis experimental de los modelos conductual y cognitivo.
- 177 Jiménez Gómez, M.^a de la C.:
Aproximación a la Prehistoria de El Hierro.
- 178 Izquierdo Benito, R.:
Precios y salarios en Toledo en el siglo XV (1400-1475).
- 179 Romera Castillo, J.:
La Poesía de Hernando de Acuña.
- 181 Bernal Rodríguez, M.:
Cultura popular y Humanismo: Estudio de la «Filosophía Vulgar», de Juan de Mal Lara.

- 186 Sesma Muñoz, J. A.:
**Transformación social y revolución co-
mercial en Aragón durante la Baja
Edad Media.**

