

PABLO GALINDO

EXPERIENCIA DEL YO/EXPERIENCIA DEL TÚ: CONCIENCIA DEL IMPULSO Y LA RESISTENCIA EN LA FILOSOFÍA DE WILHELM DILTHEY

Resumen: En el siguiente artículo, exploraremos la idea del ego que es concebida como la conciencia individual cualquier esfuerzo. Esta concepción fue desarrollada explícitamente por Dilthey en su ensayo «el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su justificación». Con base en esta teoría, queremos acercarnos al sentido que da Dilthey al término «consciente» para comprender el desplazamiento conceptual que funda a la experiencia del ego no en una conexión de pensamiento, sino en una conexión de vida. Posteriormente, queremos analizar la forma en que la conciencia conforma su propia realidad con base en la colisión de impulso y resistencia. Además, indicaremos la razón por la cual la relación entre los impulsos y la resistencia es, según Dilthey, la experiencia original a través de la cual se prefigura la realidad del yo y del otro.

Palabras clave: Compresión, conciencia, experiencia, impulso, realidad, resistencia, mundo, vivencia.

EXPERIENCE OF SELF/ EXPERIENCIE OF YOU: AWARENESS OF UMPULSE AND RESISTANCE IN THE PHILOSOPHY OF WILHELM DILTHEY

Abstract: In the following article, we will explore the idea of the ego, which is perceived as the individual conscious of any effort. This conception was developed by Dilthey in his essay “The Origin of Our Belief in the Reality of the External World and Its Justification”. Based on this theory, we will approach to the meaning of the term “conscious” in order to understand

and state the conceptual displacement created by Dilthey through the experience of the ego, which became the experience of the world afterwards – this creation was not meant to link the thought, but the life itself. At a later stage, we will analyze the way the conscious constitutes its own reality based on the collision of the impulse and resistance. Furthermore, we will state the reason why the relationship among impulse and resistance is, according to Dilthey, the original experience through which the reality of the ego and the other is predicted.

Keywords: Conscious, experience, impulse, life experience, reality, resistance, understanding ,world

Introducción

Respecto a la realidad de lo otro y a la conciencia de sí mismo ha podido decirse, en el marco del proyecto gnoseológico planteado por Wilhelm Dilthey, que las cosas o las personas halladas en la realidad –denominadas en su conjunto como mundo exterior– implican siempre la referencia a un algo que se opone a éstas, y que son para ese algo una exterioridad¹. Con base en ello, puede pensarse que ninguna forma presente como algo opuesto y externo puede existir más que como un hecho de conciencia, es decir, como algo que se presenta para una conciencia. Para Dilthey, todo objeto, entendido como algo opuesto y externo, existe sólo para un sujeto que se experimenta, a su vez, como conciencia de un impulso frente a una resistencia². Tras tales afirmaciones, podemos iniciar diciendo que toda vida individual debe ser expresa como «fuerza» capaz de percibir su propia actividad, es decir, su propio esfuerzo. La idea del yo entendido como conciencia individual de un esfuerzo la explica claramente Dilthey en su ensayo dedicado al problema de la realidad del mundo exterior. En lo sucesivo intentaremos mostrar, al modo en como lo emplea nuestro autor, un primer sentido del término «conciencia» –término de amplia y profunda riqueza pero también de harta dificultad– que entre en consonancia con aquello que Dilthey proclama abiertamente en su ya mencionado

¹ Cfr. W. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, trad. Carlos Moya: Península, Barcelona 1986, p. 95.

² Cfr. *Ibíd.*, p. 94.

ensayo: “yo no explico la creencia en el mundo exterior a partir de una conexión del pensamiento, sino desde una conexión de la vida dada en el ímpetu, la voluntad y el sentimiento”³. Nos interesa destacar acá el modo de desplazamiento particular en el cual conciencia se hace no desde una conexión de pensamiento sino desde la conexión de vida. En dicha conexión de vida, nos dirá Dilthey, la conciencia viene a constituir su propia realidad con base a la colisión del impulso y la resistencia; el cual es, según nuestro autor, el último y más verdadero fundamento de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior. Nos dispondremos a señalar por qué esta relación de impulso y resistencia vendría a ser la experiencia vital originaria desde la cual se prefigura la realidad del yo y la realidad del otro. Por último, pretendemos entrever, con base en nuestro posterior razonamiento, cuáles son aquellos mecanismos desde los cuales se articula una experiencia compresiva sobre la realidad propia y la realidad de lo otro.

1. *Un primer sentido del termino «conciencia»*

La expresión «conciencia» (*conscientia*), según lo explica Dilthey, no es una expresión que pueda definirse de manera cerrada; por el contrario, sólo puede mostrarse como una condición última que no es resoluble en otra cosa⁴. La definición del término conciencia parece descansar precisamente sobre el hecho de que ésta es condición de posibilidades. En la conciencia que nos es propia vive ese particular modo en el que algo se nos da como siendo en el presente. No quiere decir esto que lo que sea conciencia solo será siempre en la forma del presente temporal. Aclaramos, más bien, que la conciencia y sus contenidos parecen estar siendo en todo caso presencia. Sean cuales fueren las diferencias que puedan darse en esta conciencia que es presencia, es decir, los modos en que se presentan sus estados, la «conciencia», nos dice Dilthey, viene a ser aquello que es común y cuya consecuencia es la *presencia-para-sí*. La palabra «conciencia» designa un estado de cosas que no se limita exclusivamente al sentido designado para los procesos del

3 Cfr. W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, Tomo VI, trad.: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México 1945, p. 286.

4 Cfr. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, *ibíd.*, p. 92

representar, es decir, para los procesos de la inteligencia. La conciencia apunta, en un sentido mucho más amplio, a una pluralidad de conexiones presentes en la unidad de vida.

Se da la conciencia cuando percibo la fragancia de las montañas no menos que cuando me producen una deliciosa emoción, o me acuerdo de ella, o conozco sus causas, o deseo experimentarla. Bajo el único nombre de conciencia se comprende todas esas distintas maneras en que algo psíquico me está presente. Junto a este uso de la palabra existe también aquel otro según el cual se designa como conciencia, por abreviar, todo el contenido que me está presente de la manera que me es conocida por mi vivencia.⁵

Las formas sustantivas en la cual se han empleado ciertos conceptos a lo largo de la historia han engendrado errores que complejizan su interpretación. En nuestro caso, el término conciencia no ha sido la excepción. Al término conciencia se le ha asignado un valor superior referido a nuestra más elevada capacidad facultativa de la representación. Por esta facultad es posible toda experiencia con base en las sensaciones, percepciones o representaciones. En otras lecturas, también se ha caracterizado a la conciencia como una fuerza discriminadora que mantiene separadas todas nuestras distintas representaciones. El estado de cosas que expone Dilthey —y en el que viene a conformarse el sentido del término conciencia— supone a los objetos comprendidos en los actos de la voluntad, y todos aquellos que componen el inmenso mundo exterior, incluyendo, a su vez, al propio yo. Estos estados son, en primer término, vivencias en la conciencia o hechos de una conciencia. En definitiva, y así lo expresa nuestro autor, aquello que nos es presente se halla siempre —en la medida en que son presencias para nosotros— bajo las condiciones de una conciencia. Si fuera posible acreditar una pluralidad de leyes bajo las que se hallara el contenido de la conciencia, la fórmula anterior podría, entonces, sustituirse por la siguiente: la realidad (todos los hechos externos, tanto cosas como personas) se halla bajo las condiciones de la conciencia⁶.

A este respecto, Dilthey no sugiere expresamente que en todos los casos en que un objeto está presente el mismo deba hacer inme-

5 Cfr. *Ibíd.*, p. 93.

6 Cfr. *Ibíd.*, p. 94.

diatamente conciencia per se, en tanto que este objeto es un hecho de conciencia. Considerarlo así supondría que a toda percepción de un objeto le estaría unida una percatación interna del proceso por el cual este objeto se da en la conciencia. Lo anterior sería una afirmación difícil de asumir. En la mayoría de los casos, expresa Dilthey, a la aparición del objeto le está unida la percatación del proceso de conciencia por el cual se sabe que ese objeto está presente; ya sean estos procesos sensaciones orgánicas, aguzamiento de la atención llevado por la voluntad, etc. Cuanto mayor sea la intensidad y la profundidad con que el objeto se haga en la conciencia, mayor será el olvido que dicha conciencia tendrá sobre sí misma. El yo se borra respecto al estado perceptivo en que se da el objeto. La conciencia no se percata del proceso por el que se percibe algo en ese momento, sino que ella se hace presencia para sí misma a razón del objeto que muestra. Las implicaciones que trae consigo la formulación de principio fenoménico que adopta Dilthey son las siguientes: si el pensamiento pretende lograr un conocimiento verdadero, debe abrirse camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad del mundo exterior.

Ahora bien, pasando a otro orden de ideas, ¿cómo podemos entender la relación entre conciencia y yo, asumiendo el primer sentido que hemos recogido? Siguiendo a Dilthey, entendemos que el yo es una conciencia anterior de sí. El yo es la propia mismidad⁷ que en su puro ímpetu se hace movimiento y choca con la resistencia del mundo exterior⁸. En este tenderse como fuerza y chocar se produce la conciencia del impedimento de una intención propia. En este punto, explica nuestro filósofo, el yo se distingue a sí mismo de lo otro, es decir, adquiere consciencia de su propia realidad⁹. De hecho, en la em-

7 La expresión mismidad se entiende acá del mismo modo en como la define Dilthey: «La mismidad es la vivencia originaria, poseedora de sentido, de la que parten luego las transformaciones que van a desembocar en conceptos más abstractos (...) La mismidad es la experiencia más íntima del hombre acerca de sí mismo. Sobre esa mismidad descansa el hecho de que nos sintamos como personas, podamos tener carácter, pensemos y actuemos de modo consciente. Sin embargo, en ella no se incluye en absoluto que algo idéntico a sí mismo persista en medio de todos los cambios.» Cfr. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, *ibíd.*, p. 197.

8 Cfr. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, *ibíd.*, p. 290.

9 Cfr. *Ibíd.*, p. 291

briología es supuesto que en las primeras fases del embrión ya existe algo así como una conciencia imperfecta de la vida propia y de un algo exterior. Desde que comenzamos a vivir, la vida propia y los objetos son experimentados indistintamente desde una conciencia unitaria, y sólo tardíamente ésta experiencia unitaria se desdobra en una “conciencia del propio yo” y una “conciencia de la realidad exterior a mí”. La conciencia del yo es originariamente vivida en el cuerpo propio en tanto “recinto de nuestros miembros movibles”. Por su parte, el espacio comienza a figurarse en el yo como el resultado de organizar la expresión hacia afuera de ese mismo yo que se impulsa y se topa constante con la resistencia del mundo.

2. Yo: Conciencia originaria del impulso y la resistencia

La llamada experiencia originaria desde la cual el yo es capaz de distinguirse a sí mismo de entre los demás objetos en el mundo, se soporta en la relación entre la conciencia del movimiento voluntario frente a la resistencia con que este movimiento tropieza¹⁰. Dilthey concibe el impulso de lo particular como movimiento; y en un sentido menos general se refiere a él como el estado de cosas que ha sido fundado en la unidad de vida y que es susceptible de ser vivido. Este estado de cosas se expresa como la interacción de llevar a cabo procesos de movimientos dirigidos a lograr un efecto exterior: «el hombre es, ante todo, un sistema de impulsos que pugnan por su satisfacción desde la necesidad (...) la naturaleza compuesta de la experiencia de la resistencia puede resolverse únicamente a partir de este sistema de impulsos y sentimientos.»¹¹ No se trata acá solo de la estructura interna del sujeto como una interacción de los aspectos emocionales, representativos y volitivos, se trata más bien de una totalidad que debe ser considerada como unidad estructural de interacción y conexión con el medio. Esta estructura de conexión se ve desenvuelta bajo una situación de adaptación permanente que requiere de la actuación de estos tres aspectos señalados.

Para Dilthey, la percepción de un movimiento voluntario activo consiste en un proceso complejo integrado por los distintos aspectos

¹⁰ Cfr. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, ibíd., pp. 151-152.

¹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 152.

que conforman la unidad estructural de conexión vital. Esta unidad adquiere estructura, como señalamos más arriba, a razón un sistema de impulsos. Para Dilthey, cada unidad vital puede medir bajo su propio arbitrio los distintos impulsos impelidos a razón propia según su intensidad y distribución sobre un efecto pretendido¹². Cada unidad vital no solo llega a ser consciente de la magnitud de trabajo que implica un esfuerzo, también puede evocar recuerdos de movimientos voluntarios y del esfuerzo que estos impulsos requirieron. Para Dilthey, el proceso volitivo consciente constituye la base de todas nuestras experiencias acerca de movimientos voluntarios activos¹³. Sabemos de los movimientos producidos gracias a los efectos que nos llegan desde la periferia que son provocados por los movimientos cometidos. En definitiva, el núcleo de la percepción del movimiento voluntario lo constituye la conciencia del propio impulso motor. En esta conciencia de movimiento voluntario el impulso se pone en relación con la experiencia de la resistencia. Sobre esta conciencia se soporta la distinción entre la vida propia y a la realidad de lo otro.

Ahora bien, en la impresión de resistencia puede distinguirse, en primer lugar, cierta sensación de presión. Sin embargo, esta sensación no es el elemento destacado en toda experiencia de resistencia. Para Dilthey, la conciencia de la resistencia posee el mismo núcleo funcional descrito para la conciencia del impulso. Ésta se conforma estrictamente a partir de dos estados volitivos: la conciencia del impulso volitivo en relación a su intención y la conciencia del obstáculo a la intención¹⁴. Un impulso de movimiento con una intención determinada se mantiene frente a la presión ejercida por la exterioridad presente. La conciencia del impulso y la del impedimento de la intención, constituido por el agregado de sensaciones de presión, se hallan siempre presente como conciencia de un esfuerzo que se mantiene en el tiempo:

Cuando un niño apoya su mano contra la silla, a fin de moverla, su fuerza se mide con la resistencia: vida propia y objetos se experimentan juntos. Pero si encerramos al niño en una habitación y éste forcejea en vano con la puerta, toda su vida volitiva, puesta en tensión, advertirá la presión de un mundo externo prepotente

¹² Cfr. *Ibíd.*, p. 153

¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 154.

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 155.

que obstaculiza, limita y constriñe, por decirlo así, su vida propia. Al afán de escapar al malestar, de dar satisfacción a todos sus impulsos, sigue la conciencia de la obstrucción del desagrado, de la insatisfacción. Lo que el niño experimenta atraviesa toda la vida del adulto. La resistencia se transforma en presión, parece que nos rodean muros de realidades que no podemos romper. Las impresiones se mantienen firmes, por más que queramos cambiarlas; desaparecen aunque deseemos mantenerlas; a ciertos impulsos de movimientos regidos por la idea de esquivar la causa del malestar siguen regularmente, en ciertas circunstancias, movimientos anímicos que nos mantienen en el círculo de lo desagradable. Y así se va esperando cada vez más a nuestro alrededor la realidad del mundo exterior.¹⁵

A este respecto cabe destacar que en la experiencia del esfuerzo, según la cual el impulso y la resistencia constituyen la base de la conciencia del yo de la demarcación de la realidad de otros objetos y de las personas, también viene a conformarse la intuición de un yo corporal inmerso en un mundo resistente. Según Dilthey, las experiencias que cooperan en la formación de esta intuición contienen en sí mismas el impulso, la intención, la obstrucción y la resistencia. En efecto, las proposiciones sobre el origen de la delimitación del yo corporal y del mundo externo expresado como cuerpos derivan de los supuestos que explican la delimitación de la conciencia del yo y su propia realidad. Esta condición también explica, en cierta medida, el modo en cómo se establece la experiencia del cuerpo propia y la experiencia del cuerpo ajeno como realidad independiente. Para Dilthey, las personas o unidades volitivas exteriores se presentan como realidades especiales, en virtud de que en ellas el mundo exterior se ve energéticamente incrementado. Así, lo verdaderamente externo se nos da a través de las otras personas. Según experimentamos en nuestra interioridad respecto al mundo exterior, la obstrucción o el favorecimiento es en general expresión de una fuerza que se realiza como esfuerzo. Según Dilthey, experimentamos el yo propio como un todo activo. La unidad volitiva de las demás personas se destaca comprensiblemente a través de la

¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 158.

expresión de sus impulsos, es decir, a través de las manifestaciones de vida.¹⁶

3. *La experiencia del yo y la experiencia del tú*

Topamos vitalmente con el mundo, las cosas en él están como lanzadas hacia nosotros como haciéndonos resistencia. En el espacio, nuestros movimientos son expresiones de una impulsión vital o un esfuerzo denominado por Dilthey como manifestaciones de vida. La vida se manifiesta a través del impulso vital. Con mayor precisión, la manifestación de vida viene a significar aquello que, sin tal propósito, hace comprensible un algo que es espiritual¹⁷. Sobre este fondo intelectual, nuestro autor construye su primera teoría acerca del otro y su realidad. En su escrito sobre la creencia en la realidad de las otras personas, Dilthey expresa claramente que la realidad de las personas exteriores se nos hace patente en virtud de un proceso esencialmente análogo al proceso por el cual se nos revela la realidad de las cosas¹⁸. Si las cosas se nos muestran reales en cuanto son centro de resistencia a nuestros impulsos, las personas nos convencen de su realidad en cuanto que son unidades volitivas, es decir, son puntos del mundo exterior volitivamente resistentes a todo impulso que trate con ellas¹⁹. En suma, una persona es una realidad exterior a la vez resistente, en cuanto corpórea y volitiva, pero también es algo homogéneo, en cuanto que es susceptible de (con)sentimiento o (con)vivencia. Dilthey lo explica de la siguiente manera:

“Miro una figura humana cuyo rostro está cubierto de lágrimas. Son menester procesos aperceptivos interferentes para constatar las partes constitutivas generales de esta impresión. Pero de un modo tan rápido e imperceptible como estos procesos se producen los que les siguen; por medio de ellos sé yo que “se está sintiendo un dolor” y lo comparto. La premisa mayor de este razonamiento por analogía la constituye la relación, experimentada en muchos casos, entre la expresión corporal, de la que me doy cuenta, y el proceso anímico del dolor. La premisa menor la constituye la afini-

¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 166.

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 272-273.

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 163.

¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 164.

dad de la manifestación corporal que se me enfrenta con toda una serie de impresiones parecidas. Así surge en mí la conciencia de un estado interno parecido como base de la impresión externa²⁰

La vivencia o la conciencia de esta particular realidad dada también como mundo exterior recibe el nombre de «experiencia del tú». Según Dilthey, en esta experiencia del tú también se da una profundización de la vivencia de mi propio “yo”. En el sentimiento que es compartido con el otro nace la convicción de que este otro existencia de forma independiente a mi voluntad. En esta conciencia doble de diferencia y parentesco surgen el respeto por su independencia y solidaridad la solidaridad con su fin propio. En esta distinción entre yo y otros se contiene la relación opuesta que sugiera el modelo de impulsos que se oponen entre sí (también referida a voluntades opuestas) que, sin embargo, no dejan de ser homogéneas y afines. El mundo exterior en el que tiene lugar la conciencia de otro ajeno al yo cobra, al parecer de nuestro autor, un rasgo fundamental: con él se levanta la necesidad de hacer que los impulsos propios, en tanto sentimientos, ideas, voliciones, sean compartidos por personas extrañas, que el saber propio sea confirmado en su validez universal y que el valor propio sea conocido honrosamente²¹.

En posteriores etapas de la evolución intelectual diltheyana fueron añadidas importantes novedades respecto a nuestro primer planteamiento teórico. A la concepción del yo como conciencia de la originaria relación dual entre impulso y resistencia, se le unió una idea capital para su doctrina acerca de la realidad y el conocimiento del otro: la idea de vida. Para nuestro autor, la realidad primaria es la vida, y ésta es asumida como algo anterior a la conciencia, más amplia que ésta y susceptible de descripción filosófica en cuanto que es actualizada a través de dos categorías fundamentales: la significación y la fuerza²². Por una parte, el significado atañe al presente y al pretérito del vivir, y constituye el fundamento ontológico de su comprensibilidad; por otra, da cuenta del peculiar modo de relación que, dentro de la vida, tienen el

²⁰ Dilthey, *Psicología y Teoría del conocimiento*, *ibíd.*, pp. 150-151.

²¹ *Cfr. Ibíd.*, p. 152.

²² *Cfr. Dilthey, Crítica a la Razón histórica*, *ibíd.*, pp. 225-233.

todo y las partes.²³ La categoría fuerza refiere a un aspecto esencial de la vida, su tendencia de ir activamente hacia el futuro²⁴. En esta última categoría preside la paulatina realización de nuestras múltiples posibilidades inmanentes. Así, si la significación hace comprensible a la vida, la fuerza la muestra operante y real²⁵. Sobre este punto, no echemos en falta, lo que se comentado anteriormente, a saber, que la conciencia del mundo exterior y la conciencia del yo se generan en la colisión entre el impulso originario y la resistencia ofrecida por el mundo al ímpetu realizador de la vida propia.

Ahora bien, Dilthey nos dirá de muchas maneras que el hombre, cada hombre, toda posesión y conocimiento de su vida mediante un acto psicológico elemental que él define como un «modo de vivir distintamente caracterizado y en el cual existe para mí la realidad»²⁶, y a esta modalidad le da el nombre de vivencia. Frente a ello, es necesario señalar que hay zonas de la vida que no se dan en la vivencia; dígase el vivir transitivamente que es un vivir o de estar en conciencia que va más allá del dominio del sí mismo. En cuanto al contenido de la vivencia puede decirse que éste es un acto psíquico complejo. Bastaría pensar, por ejemplo, en las diversas sensaciones y representaciones que integran la vivencia del dolor por la muerte de un ser querido para darse cuenta de su complejidad. La vivencia, entendida desde la formalidad de su operación, es el acto psíquico de «vivenciar». La vivencia es un estado de conciencia primario y elemental, de manera que su existencia no se distingue frente aquello que en ella existe, es decir, la realidad. Para Dilthey, la vida sólo se hace real en cuanto que es «vivenciada», tomamos posesión de la vida que es propia y de su realidad por obra de la vivencia. Unas líneas antes hemos dicho que hay zonas de la vida que son oscuras a la vivencia, y esto nos lleva a pensar que en la vida que realizada o expresada por alguien solo una fracción de la vida llegar a ser vivencia. Con base en ello, y siguiendo la explicación de nuestro autor, decimos que la expresión comprende un ámbito de vida mucho más amplio que el de la vivencia. Sin embargo, dentro del

²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 230.

²⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 204-205.

²⁵ Cfr. *Ibíd.*

²⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 223-224.

área restringida en que una y otra coinciden ambas llegan a ser la misma cosa: la vivencia no es sino expresión vivida, pues todo lo que ésta es se halla contenido en aquella²⁷.

4. *Mecanismos de la comprensión frente a la experiencia del tú*

Frente al anterior desarrollo cabe preguntarse, ¿cómo es que mi vivencia puede ser efectivamente una ventana abierta hacia la expresión de mi propia interioridad (el autor habla en términos de mismidad)? Tal cosa es posible solo en la medida en dicha expresión es comprensible para mi mismo y para alguien más. La comprensión constituye aquí un punto crucial. En tan corto espacio, resultaría un reto elaborar una correcta explicación sobre lo que significa el término comprensión. Sin embargo, partiremos de lo siguiente: en su sentido general, comprensión equivale a intelección; y en un sentido restringido, comprensión refiere a la intelección llevado sobre la realidad de la vida humana; es decir, sobre las manifestaciones de vida. Decimos, entonces, que se comprende la realidad de la propia vida, la realidad de las personas exteriores presentes ante nosotros y la realidad de las personas ausentes o pretéritas dadas en sus expresiones objetivadas. En base a esta última caracterización del comprender, nos interesa ver aquí como Dilthey elabora un análisis de la operación del comprender frente a la experiencia de tú.

En el análisis sobre vivir propio o la conciencia propia hemos encontrado que la unidad vital —entiéndase ésta como el individuo— posee en sí misma un valor independiente en relación con todo lo demás, que, según nuestro autor, es incluso el único valor autónomo que puede establecerse con propiedad. De suerte, también hemos dicho que la vivencia siempre es lo más inmediato a nosotros mismos, de modo que ella misma es un valor independiente que, a su vez, se articula en un nexo doble y recíproco con la comprensión. En la llamada experiencia del tú, la comprensión reobra sobre la vivencia de mi propia realidad dándole un valor más amplio y perfeccionado. En otras palabras, la comprensión rompe la limitación individual de la vivencia y la eleva a experiencia de la vida. En esta (con)vivencia la comprensión del in-

²⁷ Cfr. Dilthey, *Psicología y Teoría del conocimiento*, *ibíd.*, pp. 366-367.

dividuo pasa de lo singular a lo comunal, de lo comunal a lo general o universal. Queda claro para Dilthey, que la experiencia del tú debe ser siempre referida a la comprensión de sí mismo: «la comprensión es un volver a encontrarse del yo en el tú; el espíritu se (re)encuentra en niveles de conexión cada vez más altos; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, y finalmente en la totalidad del espíritu y de la historia universal, hace posible la cooperación de las distintas actividades en las ciencias del espíritu»²⁸.

Para Dilthey, el objeto de la comprensión se halla constituido por el sentido profundo que posee la expresión vital o la manifestación de vida que se comprende²⁹. Este ejercicio de comprensión llega a ser idóneo solo cuando la comprensión abandona la esfera de los signos para buscar la profundidad del sentido de la manifestación de vida. Para nuestro autor, el acto de comprender es, en efecto, un procedimiento inductivo que parte de las manifestaciones vitales aisladas para encaminarse hacia la totalidad de la conexión vital³⁰. La inducción que se da sobre la comprensión de los signos es una operación inversa al curso de la acción expresiva que se pretende comprender, que es a su vez una inversión del acto creador. En suma, la comprensión parte del término de ese acto y desde él pretende remontarse a la intención consciente o inconsciente que lo engendró. En este sentido, expresará nuestro autor que la experiencia del tú descansa, en cierta medida, sobre la genialidad personal de un creador³¹.

En resumidas cuentas, hemos dicho que el acto de comprender tiene siempre como objeto una expresión vital o una manifestación de vida: una frase verbal, una acción no comunicativa o una genuina expresión vivencial anímica. Para el primer caso, Dilthey afirma que la comprensión posee un carácter lógico, pues en ella sólo se concluye sobre la verdad o falsedad de lo que se ha oído o leído, más no se dice nada respecto de la vida anímica que produjo o reprodujo tal expresión. Para el segundo caso, la comprensión es asumida como com-

²⁸ Cfr. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, *ibíd.*, pp. 225-233

²⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 274-275

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 284-286

³¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 280-282.

prender técnico, en tanto que atañe al fin hacia el que tiende la acción comprendida, sin tomar en cuenta su adecuación o inadecuación. El tercer caso perfila a la comprensión en su carácter anímico puesto que con ella se otorga un juicio basado no en valores de verdad o falsedad, sino en términos de autenticidad o inautenticidad (o si se quiere de sinceridad o engaño). Para el primero de los casos tienen efecto lo que Dilthey ha llamado las «formas elementales de la comprensión», y en esta esfera la actividad de comprender se halla orientada sobre los intereses de la vida práctica³².

Para que se dé la (con)vivencia en la vida práctica, explica Dilthey, el hombre necesita saber lo que significan las diversas manifestaciones vitales que se dan en su propio entorno y en su propia vida, como por ejemplo, qué fin persigue una determinada acción, qué sentimiento expresa un determinado gesto, etc. Urgido por esta tarea, nos dice el filósofo, el hombre resuelve su necesidad mediante una conclusión análoga fundada sobre la relación habitual entre la expresión vital presente y lo que ésta expresa, por ejemplo, alguien ve brotar lágrimas en el rostro de una persona o ve el golpear del martillo sobre un clavo, y apoyado en sus anteriores experiencias conoce lo que ese llanto y este martilleo significan³³. En este caso, el comprender lleva implícitamente un general consenso de la comunidad acerca de lo que cada manifestación vital puede significar. En la comunidad, y así lo expresa nuestro filósofo, se lleva a cabo una actualización de la conexión entre la expresión y lo expresado, y esta conexión es lo que se infiere en cada caso particular.³⁴ De modo que, a favor del consenso implícito, se predica de la manifestación vital que ella es expresión de algo espiritual. La comprensión de la conexión entre la expresión y lo expresado, se da con base en una conclusión por analogía, en la cual el sujeto enuncia un predicado con cierta verosimilitud.

Según el anterior razonamiento, entendemos que la comprensión elemental acontece en la esfera de la vida práctica, en virtud de que su objeto no es el otro en cuanto tal sino la vida humana en su comunidad. Frente a ello, cabe preguntarse, si en el ejercicio de la comprensión

³² Cfr. *Ibíd.*, p. 274.

³³ Cfr. *Ibíd.*

³⁴ Cfr. *Ibíd.*

elemental se da estrictamente un razonamiento por analogía o si éste es más bien la forma articula y consecutiva de una vivencia comprensiva inmediata, es decir, un estado de conciencia prerreflexivo. Veamos con detenimiento este punto. Dilthey expresa claramente que la comprensión de una manifestación vital puede ser expuesta lógicamente en una conclusión por analogía³⁵; no se trata, en todo caso, de la referencia de un efecto a su causa. Dilthey también añade que en la expresión y en lo expresado se da a la comprensión una relación unitaria entre la expresión y el correlato significativo dado en lo comunal sin el proceder consciente de la persona que comprende. Así se explica que el gesto de espanto y el sentimiento de espanto no sean dos realidades yuxtapuestas sino una unidad viviente. En suma, la comprensión elemental del gesto de espanto se da en virtud de una aprehensión inmediata e inconsciente, y no en función de una operación discursiva posterior a la percepción y anterior a la conclusión por analogía.

Ahora bien, pasemos ahora a otro modo del comprender, aquel que refiere a las «formas superiores de la comprensión». El tránsito hacia esta nueva forma del comprender inicia en las formas elementales. Para su explicación partiremos de la conexión regular que se da entre la manifestación de vida y lo espiritual que se expresa en ella. Según Dilthey, la inferencia obtenida en la comprensión elemental no pasa de ser algo probable cuando se pretende dar cuenta de la comprensión del otro. Para este caso veamos la siguiente explicación. Imaginemos que se ha producido una discrepancia entre la expresión y nuestra idea de lo que ella ha debido expresar: vemos que alguien llora dentro de una situación objetivamente hilarante ¿cómo debe proceder nuestra comprensión frente a este fenómeno? Debemos apelar a la comprensión de otras expresiones vitales de la misma persona para intentar adecuar nuestra comprensión refiriendo el sentido de todas ellas a la unidad vital total de la cual proceden. Cuando una anomalía perturba la marcha normal de nuestra (con)vivencia, el proceso del comprender gana una especial lucidez cuando se orienta hacia la total unidad viviente del otro. Para Dilthey, la consciente atención al todo de esta otra vida hace comprensible lo que en su particular realidad resultaba ininteligible³⁶.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 277-279.

Según Dilthey, la comprensión superior no siempre procede de un interés práctico. Más allá del interés suscitado en la vida práctica, y que nos obliga a relacionarnos con los otros hombres, la comprensión que reside sobre la realidad de la otra persona nos incita hacia conatos de comprensión siempre nuevas y cada vez más profundas. Se trata de una tarea inacabada, en razón de que el universo personal de un hombre nunca puede ser acabadamente conocido. Dilthey nos dirá que en el mundo de lo espiritual el individuo es el único valor autónomo que puede establecerse con propiedad. Recogiendo nuestro anterior razonamiento, nos preguntamos ¿cómo se da en la comprensión superior la relación de todo y las partes? Dilthey propone tres instancias: la transferencia o transposición, la (re)vivencia y la (re)producción. Hemos visto que la posición que adopta la comprensión superior frente a su objeto está determinada por su objetivo, y éste consiste en encontrar una conexión de vida en lo dado. Esto es posible únicamente cuando la conexión que se da en el “vivir” se halla siempre presente y abierta a todas las posibilidades que ella misma alberga. Esta actitud de la comprensión superior Dilthey la denomina «transferencia»:

Cada verso de un poema vuelve a ser “(re)transformado” en vida en virtud de la interna conexión dentro de la vivencia de donde surgió el poema. Las posibilidades que se llaman en el alma son conjuradas por las palabras exteriores, que han sido captadas gracias a la aportación de la comprensión elemental. El alma recorre los caminos habituales en los que, alguna otra vez gozó y sufrió, deseó y actuó en situaciones parecidas. Infinitos caminos se abren en el pasado y en las ensoñaciones de futuro; de las palabras leídas brotan rasgos incontables del pensamiento. Ya cuando el poema describe la situación exterior, nos ayuda para que las palabras del poeta provoquen el estado de ánimo correspondiente (...) Así, cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como «transferencia» del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida³⁷.

Con base en la transferencia surgen los otros modos operantes de la comprensión superior sobre la totalidad de la vida anímica, a saber,

³⁷ W. Dilthey, Obras de Wilhelm Dilthey, Tomo VII, Mundo histórico, Trad.: Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México 1956, p. 238.

la (re)producción o (re)vivencia. Dilthey ha dicho que la comprensión superior en sí misma opera inversamente sobre el curso efectivo de las cosas. De manera que en una (con)vivencia es necesario que la comprensión avance sobre la línea misma del acontecer, y en vista de su propia naturaleza la comprensión siempre avanza hacia delante con el mismo curso de la vida. En este sentido, puede decirse que la (re)vivencia es la creación o la producción sobre la línea del acontecer, y es en esta línea del acontecer donde se van trabando lo vivido por otro conjuntamente con la expectativa de un futuro por vivir. En el acontecer presente, como llenazón de realidad, la comprensión superior penetra como (re)vivencia sobre algo que ocurrió en el alma de un hombre próximo a nosotros. La comprensión de orden superior, más aun, la (re)vivencia solo puede triunfar cuando los fragmentos de un curso vital se completan de tal modo que creemos tener antes nosotros una continuidad de vida.

Ahora bien, a modo de conclusión, podemos decir que la comprensión superior va a distinguirse de la elemental a razón de dos características fundamentales: por un parte, la comprensión superior es del todo consciente y se orienta siempre hacia la individualidad del otro; por otra, se halla constituida por la realidad viviente de una persona individual, dígase, por su esfuerzo. Cabe señalar que, si bien ambos modos del comprender se diferencian en aspectos que son fundamentales para cada una, no se excluyen entre sí, por el contrario, en una la otra halla su complemento. Por otro parte, hemos visto que Dilthey ha definido a la (re)vivencia como un ir y volver en compañía de otro. A nuestro entender, es necesario rectificar y decir que la (re)vivencia pretender ser un ir y volver en compañía que no logra serlo del todo. Tanto en la (re)vivencia como en la (re)producción el yo parece limitarse a la mera ideación de un tú que no es más que algo probable ¿Puede, entonces, descansar la garantía de una compañía sobre una probabilidad?, ¿No sería, entonces, insipiente mi (con)vivencia con el otro? Entendido a la manera de Dilthey, la relación interpersonal es un trato con otro yo que la capacidad inventiva de mi fantasía a disfraz internamente de tú: «la fantasía logra recrear toda vida anímica ajena a nosotros»³⁸. Por muy certero que haya sido este acierto, debe ser

³⁸ Cfr. Dilthey, *Crítica a la Razón histórica*, *ibíd.*, pp. 285-286.

considerar como una descripción parcial de la actividad (con)vivencial del hombre con los otros ¿Con ella podría darse razón de lo que la convivencia humana realmente es?