DILTHEY Y EL MÉTODO DE LA HISTORIA

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

EL lector que quiera juzgar adecuadamente las páginas subsiguientes, deberá tener en cuenta que constituyen un capítulo del libro en preparación, Introducción a la Historia. *La totalidad de éste forma el contexto a que varias veces se alude en el fragmento ahora impreso, e intenta justificar los supuestos desde los cuales está hecha la alineación de los textos diltheyanos aquí incluídos; supuestos que, naturalmente, surgen aquí y allá por modo inevitable en mi propia exposición. Todo lo que hace el hombre —Dilthey mismo comenzó a enseñárnoslo, después del abstracto formalismo neokantiano y positivista— está hecho necesariamente "desde una situación", la suya; y la mía, no obstante haber tomado no pocas cosas valiosas de la cantera diltheyana, se halla, creo yo, bastante* **más allá** *del gran pensador alemán. O* **más acá**, *como se prefiera. Quiero decir con ello que yo "necesito" para pensar y escribir de Historia, la metafísica y la trascendencia, dos exigencias de que Guillermo Dilthey, muy hombre de su tiempo, a pesar de todo, creyó poder prescindir.*

La figura y la obra de Guillermo Dilthey fueron presentadas a los estudiosos españoles, con trazo nítido y rotundo —y, naturalmente, desde su propia actitud filosófica—, por D. José Ortega y Gasset, en tres ensayos que en 1933 publicó la "Revista de Occidente", recogidos poco ha en el libro Teoría de Andalucía. *Quien desee conocer dónde se inserta, cómo crece y qué significa la obra de Dilthey en la historia del pensamiento filosófico, así como sus excelencias y limitaciones, hará bien en leer estos valiosos capítulos de Ortega, primeros de un libro que, por desdicha, sólo en ellos ha visto la luz (1).*

---

(1) Sin duda en aras del vigor didáctico, desmesuró a veces nuestro filósofo su exposición del pensamiento diltheyano. Dice, por ejemplo: "Para Dilthey —ésta es su genialidad y su limitación—, el hombre no tiene una *naturaleza*... sino que sólo tiene historia." (*Teoría de Andalucía*, pág. 187.) Lo mismo se afirma, con más laxa atribución a Dilthey, en la pág. 156. Ello es excesivo. Dilthey habla varias veces de la *naturaleza* del hombre; y en una ocasión, de modo tan explícito como este: "La naturaleza del hombre es siempre la misma; mas lo que de posibilidades de existencia haya contenido en ella, nos lo trae a luz la Historia." (*G. S.*, V, 425.) Tampoco aludió Ortega, cosa extraña, al carácter materno —uterino, podría decirse— que la filosofía de Dilthey tiene respecto a la ya trabada, concreta y sistemática de Heidegger, como no se cuente cierta tenuísima e innominada alusión en una nota de la pág. 204.

El trabajo que aquí doy a la estampa pretende exponer en sus textos originales la fecunda actitud diltheyana ante el método histórico. Para ello he debido recurrir a la nada liviana tarea de cazar dentro de la enorme y delicada jungla que es la obra de Dilthey, los pasajes más significativos en orden al tema, y ordenarlos luego del modo más coherente posible. Huelga repetir que la misma selección y la ordenación ulterior llevan inevitablemente la huella de mi propia actitud ante el problema de la Historia —todavía en fase de gemación, no obstante la firmeza y la savia del suelo religioso en que se enraíza— y mi consiguiente modo de entender a Dilthey; pero ello no impide que mi visión sea a la vez "objetivamente" válida, y aun de modo previo a toda actitud interpretativa.

Expongo, pues, lo que Dilthey pensó y dijo acerca del método histórico. Luego habría que referir y comentar lo que él mismo hizo como historiador en su genial obra historiográfica. Mas con estas y otras deficiencias creo haber cumplido una labor de replanteo estimablemente útil.

BASTA hojear cualquier escrito diltheyano para advertir el radical contraste de su actitud espiritual con el mundo formalista de Rickert. Parte Dilthey de un supuesto: la capacidad que el espíritu humano tiene para comprender la vida histórica en sí misma; la comprensión sería como un don divino que nos permitiera penetrar en los senos mismos de la realidad histórica. Para Rickert, en cambio, la insoslayable singularidad del suceso histórico nos es en sí inasequible, y sólo podemos relacionarnos con ella mediante significaciones formales y lógicas; la individualidad, rigurosamente inaccesible, tendría ahora la arcana impenetrabilidad de una potencia divina. Rickert admite un solo modo de conocer: el conocimiento por conceptos, sean éstos naturales o culturales e históricos. Dilthey admite, en cambio, dos distintos modos de conocer: un conocimiento inmediato, intuitivo —la vivencia comprensiva de la realidad histórica— y otro mediato, constructivo y artificial: el de las ciencias de la naturaleza. El mundo histórico es, para Rickert, abstracción lógica; para Dilthey, realidad humana concreta. Las oposiciones entre el formalismo neokantiano y la actitud diltheyana podrían todavía multiplicarse. Hasta Dilthey, se vivía en la historia de "hechos asignificativos" (positivismo, historia narrativa) o de "fórmulas" (neokantismo de Rickert); con él comienza en el orden histórico —como en otros órdenes del pensamiento con Brentano, por ejemplo— esa "vuelta a las cosas" que constituye uno de los signos más definidores de nuestro tiempo. Nuestra pregunta es: ¿Cómo capta metódicamente Dilthey esa realidad histórica que se ofrece, virgen y accesible, a su sensible mirada?

El designio último de Dilthey fué durante toda su vida construir una "crítica de la razón histórica". Kant había edificado la "crítica de la razón especulativa", estableciendo las condiciones del conocimiento humano frente a la naturaleza, y así, las categorías, las intuiciones puras y todos los elementos de la construcción kantiana en la primera *Crítica* son exclusivamente válidos para el conocimiento de lo natural. Frente al hombre y sus problemas, en cambio, sólo es posible la "crítica de la razón práctica"; no existe ante él la posibilidad de juicios *a priori* verificables por la experiencia. Este escollo ha determinado dos posturas: la neokantiana, que intentó vanamente ampliar a lo histórico y humano la crítica de la razón pura, y la de Dilthey.

Dilthey se propone, pues, partir de la oposición kantiana entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad, y edificar *a radice* este último mundo, esta "otra mitad del *globus intellectualis*", como él decía. El intento supone, por tanto, la existencia de un "ente histórico" irreductible al "ente natural" y necesitado de nuevas categorías, nueva psicología, nueva teoría del conocimiento y, a la postre, nueva ontología. A ese ente inédito le llama Dilthey *la vida*. Su modo de aparecer es *la historia*. El conocimiento científico de ese aparecer suyo lo constituyen las *ciencias del espíritu*, radicadas ontológicamente en una "psicología descriptiva y desmembradora", y resolubles en unidades descriptivas elementales: sistemas de la cultura, complejos dinámicos u operativos, etc. De ahí que la vida posea sus propias *categorías*, uno de los últimos temas de la fecunda vida de Dilthey. (Aquí surge un problema decisivo que Dilthey no plantea: estas categorías de la vida, ¿lo son al modo aristotélico; son categorías de la vida conocida, del ente histórico en sí?; ¿o lo son al modo kantiano, esto es, de la vida cognoscente, del conocimiento mismo? (1).

(1) Dilthey parece decidirse por la solución aristotélica, en cuanto distingue entre categorías *formales* y *reales* (*G. S.*, VII, 232) en los últimos años de su existir. Dilthey quedó en camino hacia una ontología de la realidad histórica, la cual le hubiese llevado a revisar muchos de sus conceptos anteriores y, sobre todo, los últimos supuestos de su pensamiento (su negación de la metafísica, sobre todo).

He aquí el talón de Aquiles de Dilthey.) En fin: el método para conocer en sí misma esa vida histórica, se llama *comprensión*. Este es, en mi entender, el más apretado esquema que pueda trazarse de la ingente y fecunda obra diltheyana. Apenas es necesario indicar que todas mis reflexiones anteriores se hallan empapadas de ideas diltheyanas; ni que he intentado radicalizarlas para llegar hasta donde Dilthey, hombre de transición —y, como su época entera, antimetafísico y religiosamente indiferente—, no podía entrar sin negarse a sí mismo.

Esta patente impregnación diltheyana de mi propia exposición, no obstante haberme instalado sobre supuestos *más allá* de Dilthey, me exime de tratar sistemáticamente la obra del gran filósofo, inmensa y genial *congeries*, tan distante aún del sistema interior hacia que tendía. Ahora quiero limitarme escuetamente a su costado metódico; esto es, a la comprensión como método histórico capaz de aprehender la significación y el sentido de la vida histórica. Su mismo análisis nos llevará a descubrir los límites de la actitud diltheyana, someramente diseñados ya al tratar del método histórico del positivismo.

Arranca Dilthey de una idea básica para su obra entera: *la idea de la vida*. No se trata de la vida de este o del otro hombre, ni de la mía, sino de aquello que hay común en la vida de todos los hombres. Vida es la existencia viviente del hombre genéricamente considerada. "La vida consiste—dice una vez—en la acción recíproca de las unidades vivientes" [1], esto es, de las existencias aisladas. Y otra: "Vida es una parte de la vida por antonomasia." [2] De esta *vida* nos importa ahora señalar dos determinaciones fundamentales:

1. Una es su constitutiva manifestación como historia. *Vida* e *historia* son palabras que pueden usarse en el mismo sentido; tanto, que las "categorías de la vida" y las "categorías de la historia" se corresponden con casi total exactitud. La "psicología descriptiva" es a la vida, por usar una expresión de Rickert comentando a Dilthey, lo que la mecánica es a la naturaleza: a la vez, ciencia básica de la realidad viviente y soporte común de las "ciencias del espíritu". Escribe, por ejemplo, Dilthey: "La vida... es, según su materia, una misma cosa que la historia... Historia es tan sólo vida concebida desde el punto de vista de la totalidad humana, la cual forma un complejo unitario" [3]. El hombre como existencia viviente es, en lo que tiene de humano, "historia". Decía el Conde de York en su correspondencia con Dilthey: "Soy historia tanto como sea naturaleza." No decía "estoy o existo *en la* historia", sino "soy historia". Y el propio Dilthey: "El hombre es algo histórico" [4]; "comprende la historia porque él mismo es un ser histórico"[5]. La vida del hombre valdría, pues, tanto como su historia, y sólo por la historia la podemos conocer. Antes hemos oído ya que "lo que posibilidades de existencia haya en el hombre, nos lo trae a luz su historia". De la biografía se nos dice: "Todas las cuestiones últimas acerca del valor de la historia tienen su solución terminante en el hecho de que en ella se conoce el hombre a sí mismo." [6]

La fundamental correspondencia entre *vida* e *historia* se revela en dos reales categorías de aquélla: la temporalidad y el despliegue. La *temporalidad*, en las unidades vivientes que son los hombres, adopta la figura de *curso o carrera vital (Lebensverlauf)*. "La vida es una carrera que se halla enlazada a un todo en una conexión de estructura; que comienza en el tiempo y termina en él; que aparece a los ojos del espectador, como algo propio, cerrado, con principio y acabamiento, por la mismidad del cuerpo aparente en que acontece su curso..." [7] Pero, si esto sucede, es porque la vida —ya no como unidad viviente o existencia individual, sino como vida genérica del hombre—asienta en la temporalidad. "En la vida se halla contenida la temporalidad como su primera determinación categorial, básica para todas las restantes." [8] En ella asienta esa transitoriedad fundamental de todo lo humano

en tanto vive en el mundo, lo que Dilthey llama "la permanente corruptibilidad de nuestra vida" [9].

Pero la vida no sólo se define por ser temporal; o, al menos, siéndolo y justamente por serlo, es capaz de un *despliegue* de sus posibilidades creadoras en su temporal curso *(Entwicklung)*. En el despliegue se van limitando nuestras posibilidades de existir, por cuanto libremente elegimos unas y abandonamos otras; pero esta limitación viene como compensada por el gozo de la libre creación. "En todo existe la misma limitación de posibilidades, mas también la libertad de elección entre ellas y, como hijuela, el bello sentimiento de poder marchar hacia adelante y realizar nuevas posibilidades de la propia existencia. A esta conexión en el curso vital, determinada desde dentro de él mismo, que configura el incesante avance en diversas modificaciones, la llamo despliegue." [10]

Temporalidad y despliegue de la vida se hallan ordenados y construídos en una *estructura*, y esta estructura de la vida —acerca de la cual no puedo hacer precisiones en esta rápida exposición— es lo que determina lo que Dilthey llama la *conexión históricouniversal (universal-historischer Zusammenhang)*. Sobre la estructura de esta totalidad (estructura propiamente dicha y conexión de estructura, complejos dinámicos u operativos, horizonte de la época, fundamento en que éste se centra, etc.) no debo entrar aquí.

2. La segunda determinación de la vida a que antes aludí es su condición *expresiva y significativa*. La significación es una categoría fundamental de la vida *(vide supra)*; la vida, por el mero hecho de ser, significa algo expresivamente para sí misma y en sí misma, y lo hace a través de la "vivencia". En la vivencia de mi propia vida se me hace ésta significativa, se me expresa; en la vivencia de los otros hombres y de las obras de los hombres se me significa y expresa *la vida* como entidad genérica.

Cada manifestación aislada de la vida tiene una significación. Con esta palabra quiere expresar Dilthey "el peculiar modo de relación que dentro de la vida tienen sus partes con el todo"; y conocemos esa significación "como la de las palabras de una frase, mediante el recuerdo y las posibilidades del futuro. La esencia de las relaciones significativas consiste en las condiciones que en su curso temporal contiene la configuración de una vida individual, adoptada sobre la estructura de la vida y bajo la influencia del medio" [11]. De otro modo: la significación se apoya en la temporalidad. Surge aquí otra vez la relación íntima entre temporalidad, significación y sentido, tema tratado al comienzo de este capítulo. Esta temporalidad constitutiva de la significación condiciona "que nunca sea totalmente cumplida. Debería esperarse el término del curso vital para poder abarcar con la mirada, a la hora de la muerte, la entera totalidad desde la cual pudiera establecerse la relación de sus partes con él mismo. Debería asimismo esperarse el término de la historia para poseer el material completo con que determinar su significación" [12] (1).

Dilthey, inmanentista por principio, declara a la significación inmanente a la propia vida. El sentido de esa significación vital e histórica no trasciende de la vida misma en que se expresa. La vida es como una melodía; pero así como en ésta trasciende de los simples sonidos su peculiar significación estética, la significación de la vida "consiste en la melodía misma". He aquí un punto para una crítica fundamental de los supuestos diltheyanos.

Expresión y significación son dos términos correlativos. Si la vida es significativa, expresa algo. La significación se nos aparece en forma de expresión, así en

(1) Aquí se esconde un grave problema, inadvertido por Dilthey, cuya mera enunciación no quiero dejar pasar: el problema de la *vocación* en la existencia aislada (desde la cual recibe significación la vida individual) y el del *juicio final*. O la historia es infinita, lo cual es contradictorio, o retorna eternamente, o tiene un fin desde el que recibe significación su totalidad: un *juicio final*, como se dice en cristiano.

la vida presente ante mis ojos como en la vida que se cumple objetivamente como historia y como cultura. "En la expresión se fija la vida", dice Dilthey una vez [13]. Al sistema de expresiones en que la vida se nos muestra le llama Dilthey *manifestaciones de la vida (Lebensäusserungen)*, y de ellas distingue tres clases. La primera consiste en las expresiones verbales: frases, "conceptos, juicios y complejos superiores del pensamiento" [14], que son tributarios de la comprensión lógica. Componen la segunda las "acciones", entendidas en su más amplio sentido: "las acciones y sus efectos exteriores duraderos (1) nos sirven permanentemente para reconstruir la intimidad de que proceden" [15]. La tercera clase la constituyen las "expresiones vivenciales" o expresiones en sentido estricto: de cólera, temor, alegría, etc.

Todavía distingue Dilthey en las manifestaciones vivenciales de la vida, tomadas ahora en su conjunto, dos importantes grupos: el de aquellas que sirven cotidianamente a los intereses de la vida práctica, y el de las que se revelan como obra de arte. Las primeras pueden engañar: "algo terrible hay en ellas; que toda expresión en la lucha de los intereses prácticos puede ser falaz". La carencia de finalidad utilitaria hace a la obra de arte, en cambio, totalmente veraz: "veraz en sí misma, hállase perceptible, duradera y fija ante nosotros, y así es posible su segura comprensión. Nace así un dominio intermedio entre el saber y la acción, en el cual la vida se revela en una profundidad inaccesible a la observación, a la reflexión y a la teoría" [16].

Todas estas manifestaciones de la vida son, pues, aquello en que ésta se objetiva y se hace cultura e historia. Dilthey emplea indistintamente las nombres de "objetivación de la vida", "espíritu objetivo" —con acepción distinta de la hegeliana— y "realización del espíritu". Si la vida es historia, sólo por su objetivación puede abrirse lo histórico a nuestros ojos. Esta vida objetivada es también la atmósfera que nos une a los hombres, aquello en donde nuestra comunidad halla fundamento y camino. "Toda palabra, toda frase, todo gesto y toda fórmula de cortesía, toda obra de arte y toda acción histórica son comprensibles sólo porque una comunidad enlaza a los que mediante ellos se manifiestan con aquel que los comprende" [17].

3. La vida es a la vez historia y objetivación significativa. Su objetivación presente nos permite comprender a la vida que nos rodea y que somos nosotros mismos. Su objetivación pretérita es el camino para comprender la historia como vida expresada y activa en nosotros. Una y otra tarea son el eje del empeño diltheyano. "Ha sido el impulso dominante de mi pensamiento filosófico—dice al borde de la muerte—querer comprender la vida desde ella misma" [18]; y poco antes había escrito: "Buscamos almas; esto es lo último a que hemos llegado tras el largo desarrollo de la historiografía" [19].

¿Qué camino se nos ofrece para llegar a la vida presente y a la vida histórica? Cualquiera que sea, tendrá que venir a través de la *vivencia*. La vivencia es el contacto primario e insoslayable de la vida con toda realidad. Nos vivimos en la vivencia que de nosotros mismos tenemos; mediante ella vivimos también a la vida en torno y hasta a la naturaleza. La vivencia es la "célula primaria" de todo conocimiento empírico. Entre las muchas descripciones que hace Dilthey de la vivencia, he aquí la que me parece más evidente: "Vivencia es el modo distintamente caracterizado en que la realidad existe para mí. La vivencia no se me opone como algo percibido o representado; no nos es dada; y la realidad de la vivencia existe para nosotros porque nos metemos dentro de ella, porque la tenemos como algo que en algún sentido nos pertenece inmediatamente. Sólo en el acto de pensar se hace objetiva" [20].

Pero la vivencia es algo subjetivo. Dilthey mismo la pone en relación con la

(1) Esto es, los productos objetivos de la cultura: una catedral, un libro.

"percepción interior". ¿Cómo se pasa a un dominio objetivo que nos permita el tratamiento científico de la vida misma y de la historia? El camino se llama *comprensión*. "Compendiemos la suma de todas las operaciones de la comprensión: ábrese en ella, frente a la subjetividad de la vivencia, la objetividad de la vida" [21]. La comprensión nos abre en su objetividad la significación de la vida y, por lo tanto, el sentido de sus objetivaciones históricas. La vida se nos revela en la vivencia, esto es lo primario: "la compresión presupone la vivencia" [22]; y la vivencia se hace capaz de expresión objetivamente válida a favor de la comprensión: "el proceso de la compresión es aquel por el cual la vida se esclarece a sí misma en su profundidad" [23].

Según sean las manifestaciones de la vida, así será la comprensión. En sentido estricto, ésta se refiere a la vida presente en torno a nosotros; es lo que Dilthey llama "comprensión de las personas exteriores y de sus manifestaciones vitales". Aquí son posibles dos formas diversas. Una se refiere a manifestaciones vitales aisladas: un gesto, una frase, una acción, y recibe el nombre de "comprensión elemental". Otra atañe a más complejas objetivaciones de la vida; sus diversos modos son las "formas superiores de la comprensión". En otro lugar [24] me he ocupado ampliamente de estos dos tipos de la comprensión, y esto me dispensa de hacerlo ahora.

A mis fines actuales conviene más la acepción más amplia del método; esto es, su referencia a objetivaciones de la vida pretérita. Este modo de la comprensión es el que nos abre hasta su entraña misma la significación y el sentido del acontecer histórico, a través de sus restos expresivos: es la *interpretación* o *hermenéutica*. Dilthey la define como "la comprensión según arte de las manifestaciones de la vida duraderamente fijadas" [25]. La hermenéutica nos ofrece, pues, el conocimiento científico de la individuación histórica, así como el arte y la poesía la logran por el costado estético. Hácese, pues, método filosófico general, y hasta *el* método más propio de las ciencias del espíritu. Históricamente, el método hermenéutico nos lleva a la comprensión de "un" hombre a través de su expresión en letra escrita, obra política, mármol o lienzo pintado. Filosóficamente, la hermenéutica nos conduce al conocimiento "del" hombre, de la vida humana. Ya no nos puede extrañar que Heidegger llame también hermenéutica a la investigación fenomenológica de la existencia y aun a su pregunta general por el sentido del ser.

En todo tiempo, desde Grecia, ha existido el método hermenéutico. Sin embargo, su aparición como ciencia es situada por Dilthey en el Renacimiento, a consecuencia de la pugna por la interpretación del texto clásico (Renacimiento *stricto sensu)* y de la Sagrada Escritura (Reforma y Contrarreforma). Pero sólo se trata de un esbozo. Cree Dilthey que la maduración científica del método hermenéutico no llega hasta Schleiermacher, y ve su muestra en la espléndida traducción de Platón que nos ha legado el teólogo romántico.

4. En verdad, este era el término de mi esquemática progresión a través de la obra diltheyana. Era necesario cuanto antecede si queríamos entender de dónde arranca el método de Dilthey para captar el sentido de lo histórico. La historia se nos muestra ahora como un enorme complejo significativo. Es vida objetivada en formas permanentes, y en ella va tomando el existir humano los modos de que es capaz dentro del cauce constante de su naturaleza. "Memoria de la humanidad" llama una vez Dilthey a la historia [26]. La objetivación de la vida histórica se cumple en sus restos expresivos y en sus unidades estructurales y operativas: naciones, épocas, generaciones, sistemas de cultura, comunidades; pero su raíz viva está compuesta por existencias individuales, por hombres. La hermenéutica es nuestra senda para alcanzar los escondidos centros significativos e intencionales de las unidades históricas y de los hombres. ¿En qué consiste, pues, la hermenéutica? ¿Cuál es su alcance? ¿Cuáles son sus reglas, si las tiene?

Conocemos ya la definición del propio Dilthey. En un sentido más estricto, y

en cuanto la exposición verbal es la forma más básica de toda humana expresión, refiere Dilthey la interpretación o hermenéutica a las manifestaciones de la vida fijadas por escrito. "Como la vida del espíritu sólo encuentra en el lenguaje su expresión completa y exhaustiva, y ésta es por ello la única capaz de ofrecernos una aprehensión objetiva, la interpretación culmina en la de los restos escritos de la existencia histórica. Este arte es el fundamento de la filología. Y la ciencia de este arte es la hermenéutica." [27] A esta acepción hermenéutica de la filología se refiere también Zubiri cuando dice: "La historia ha de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados *desde dentro*. Naturalmente que esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo, se llama filología." [28] He aquí al *habla*, fundamental manifestación de la existencia humana, testimoniándonos acerca de esa existencia misma. La filología, cuya versión positivista —el texto como *hecho* presente ante nuestros ojos— hemos visto fracasar ante la realidad del problema histórico, encuentra ahora última y honda justificación.

Nuestra tarea interpretativa debe enderezarse fundamentalmente hacia las objetivaciones de la vida que no proceden de los intereses prácticos cotidianos. Antes hemos visto su posible y aun probable falacia. "Sobre los motivos de las personas que actúan en la historia podemos engañarnos, en cuanto las mismas personas pueden difundir una lumbre falaz acerca de sí mismas. Pero la obra de un gran poeta o descubridor, de un genio religioso o de un genuino filósofo sólo puede ser expresión verdadera de la vida de su alma. En esta sociedad humana, transida de mentira, una de tales obras es siempre verdadera... y arroja su luz sobre los restantes monumentos artísticos de una época y sobre las acciones históricas de los contemporáneos." [29] Primera condición de la hermenéutica: orientarse hacia los restos históricos típicamente "culturales", los engendrados por aquel que los romanos llamaban *otium cum dignitate* y no por el *nec-otium*, por los interesados negocios cotidianos. Aquéllos nos permitirán comprender el centro veraz e incontaminado de las épocas y los hombres; el cual, una vez alcanzado, será la atalaya de todas las demás acciones y expresiones de tal época o tal hombre. Podría decirse que la humanidad se define mejor en sus actividades de lujo que en los urgentes negocios de cotidiano menester.

Supongámonos, pues, situados ante una de tales obras. Trátase ya de indagar el sentido de un hecho histórico y de alcanzar con él certidumbre y suficiencia en nuestro conocimiento de la historia. Los párrafos siguientes indicarán —dando alguna apariencia sistemática a lo que en la exposición original no la tiene—las líneas fundamentales y los límites de la hermenéutica diltheyana:

a) El ejemplo arquetípico para toda investigación histórica y el hontanar primero de toda hermenéutica es la *autobiografía*. "La autobiografía es la más alta e instructiva forma en que se nos muestra la comprensión de una vida." [30] En ella contemplamos el hermoso espectáculo de un hombre afanado en buscar el sentido de su vida, reuniendo en una totalidad significativa los múltiples y dispersos miembros de sus acciones y expresiones desgranados en el tiempo. A través del recuerdo, el biógrafo de sí mismo capta la categoría fundamental de su vida; esto es, su propia significación. Lo cual da también a la autobiografía, por encima de su importancia intrínseca, un valor de metódica didascalia. Una buena autobiografía es para el historiador un ejemplo de cómo debe buscarse la significación en la temporalidad de la existencia y, por tanto, en la historia. Tomemos las *Confesiones* de San Agustín. El santo nos muestra en ellas cómo el centro significativo de su existir temporal fué su encuentro con Dios, su conversión. Todo lo demás es preparatorio o accesorio; esto es, susceptible de ser interpretado desde aquel secreto punto. Dilthey ha dejado tres magistrales esbozos de lo que debe ser para el historiador la compren-

sión de una autobiografía; las de San Agustín, Rousseau y Goethe han sido los ejemplos por él escogidos.

b) Este arquetipo hermenéutico que es la autobiografía nos ilustra acerca de algo fundamental a la comprensión hermenéutica: el juego mutuo de *retrospección* y *prospección*. No es sólo el recuerdo lo que me permite encontrar la significación provisional que mi vida tenga en un momento de su existir temporal; en rigor, si quisiera captar verdaderamente el sentido de mi existencia, tendría que esperar al momento de la muerte (1): "Sólo en el último instante de una vida puede hacerse un balance sobre su significación; y así, propiamente hablando, sólo al fin de la vida puede aparecer momentáneamente aquélla, o bien en el hombre que vivencialmente la repita" [31]; esto es, en su biógrafo. Pero si soy quien describo mi propia existencia, debo limitarme a operar sobre el recuerdo.

Otro es el caso del hecho histórico remoto. El sentido de un hecho histórico no es sólo tributario a la retrospección, a la caza de la intención originaria que le engedró; también depende de una múltiple proyección impletiva; esto es, de las zonas en que se cumple y confirma aquella intención originaria: "lo que nos ponemos como fin venidero, condiciona la determinación de lo que significa el pretérito" [32]. De aquí que toda tarea hermenéutica requiera también una mirada prospectiva desde el hecho en cuestión hacia la zona donde uno intencionalmente se sitúa y en que se cumple la parcial irradiación de su sentido.

Ahora puede verse la diferencia fundamental entre la hermenéutica y las inducciones causales de la física. En ellas se trata de aprehender una causa férrea y unívocamente decisiva del fenómeno por nosotros estudiado: se eleva el mercurio en el tubo de Torricelli *porque* el aire pesa. La hermenéutica histórica pretende indagar el *sentido intencional* del texto escrito que uno tiene delante; pero por inexorable necesidad del empeño, sólo puede hacerlo mirándole desde la zona en que ese mismo hecho ha cumplido uno de sus posibles *sentidos impletivos*. Si quiero estudiar un escrito hipocrático, me veo necesariamente obligado a escrutar dentro de él mismo su significación *desde* mi situación histórica, en la cual el propio escrito hipocrático ha cumplido uno de sus posibles sentidos. Los tres momentos del proceso hermenéutico: material interpretado, sentido intencional y sentido impletivo, se hallan constitutivamente ligados en el acto de la interpretación. En las conexiones de sentido propias del acontecer histórico, todo hecho es centro operativo de muchas posibilidades que en él existen "incoativamente" (Zubiri). Pues bien: nosotros le miramos siempre desde una de tales posibilidades ya realizada o cumplida. Esto condiciona que las significaciones por nosotros determinadas sean siempre provisionales (2), como lo es siempre su cumplimiento en la historia, y nos conduce al problema del círculo en que se mueve todo conocimiento histórico (3). El sentido ya cumplido desde el cual nos planteamos nuestra tarea hermenéutica es, en fin de cuentas, una base de apoyo. Por eso, lo importante en ella, lo verdaderamente problemático, es el sentido intencional, y así la retrospección se convierte en lo fundamental del método hermenéutico. "La comprensión es en sí —y no sólo en la inter-

---

(1) Aun así, muchas vidas terminan como una melodía inacabada. Sólo una suerte de extrapolación existencial nos permitiría entonces hablar de su sentido.

(2) Salvo cuando la "situación" del hombre que las capta se halla formalmente asentada sobre una realidad sobrehistórica, como sucede para el cristiano con las significaciones y estimaciones que *como tal cristiano* capta y define. Sobre los problemas que plantea esta posibilidad hermenéutica, desconocida para el puro historicismo de Dilthey y única capaz de hacer saltar el "círculo hermenéutico" del inmanentismo diltheyano, no puedo entrar aquí. Se objetará que tal proceder se vale de una creencia, filosóficamente gratuita, en realidades sobrehistóricas; pero, como hemos de ver al final de este capítulo, es el caso que *también* la actitud de Dilthey necesita, a la postre, de una "creencia gratuita" para poder hacer filosofía e historia.

(3) Luego volveré sobre esta decisiva peculiaridad metódica de todos los conocimientos propios de las "ciencias del espíritu".

pretación histórica— una operación inversa al curso mismo de la acción" [33]; y así, "el punto de ataque para definir en la historia un complejo dinámico está en partir de un efecto aislado y, caminando hacia atrás, indagar sus determinantes" [34]. Aquí echa sus raíces, sin duda, el método histórico que emplea Heidegger en lo que él llama "destrucción de la historia de la ontología".

c) El método hermenéutico requiere, pues, tres ingredientes fundamentales, que podrían denominarse *suficiencia técnica, capacidad intuitiva* y *conciencia histórica.*

Llamo "suficiencia técnica" al conjunto de saberes liminarmente necesarios para emprender la obra interpretativa. Según Dilthey, a ellos se reducía toda la hermenéutica antes de la obra de Schleiermacher. Tales saberes pueden descomponerse en cuatro órdenes: gramático, histórico, estético-retórico y de contenido. El primero se refiere a la suficiencia filológica en sentido estricto; el segundo y el tercero tienen nombre suficientemente claro; el último atañe al saber de la materia sobre que versa la interpretación: saber médico para los textos médicos, filosófico para la investigación histórica de la filosofía, etc.

Tal interpretación no pasaría, empero, de la inducción y la combinación lógicas. Schleiermacher dió dos pasos radicales hacia la obra completa de la hermenéutica, uno por el lado filológico y otro por el psicológico. Consiste el primero en ascender en el seno del texto "de conexión en conexión hasta el más alto centro vincular en la totalidad de la obra". De otro modo: en aprehender la unidad interna de la obra misma, descubriendo el centro desde el cual se pueden ligar significativa, armónica y ordenadamente cada una de las partes. El segundo avance de Schleiermacher —la interpretación psicológica— "parte de la inmersión en el interno proceso creador, progresa luego hacia la forma interior y exterior de la obra y camina desde aquélla hacia la aprehensión de la unidad de esa obra dentro del tipo espiritual y de la personal evolución de su autor" [35]. La interpretación psicológica nos da, pues, el ápice mismo de la empresa hermenéutica, a saber, el sentido intencional que como unidad expresiva tiene el texto en cuestión (1). A la capacidad conjunta de llevar a cabo estas dos operaciones es a lo que antes he llamado "capacidad intuitiva". Su ejercicio supone íntima familiaridad con el texto en cuestión y con la filología; pero un talento especial —una plasticidad simpática, intuitiva y creadora en el alma del historiador— es, evidentemente, tan imprescindible como la suficiencia técnica. No es el mejor helenista quien mejor puede comprender un diálogo platónico; la prueba de ello, con todo respeto admirativo, es el *Platón* de Wilamowitz. Por eso decía Dilthey que la hermenéutica requiere "la conversión de la genialidad personal en técnica" [36]; más aún: una especie de abandono de la propia personalidad, ligado por curioso modo con la anchura y la generosidad de la vida propia. "Sólo ellas hacen posible dar una segunda vida a las sombras exangües del pasado. El enlace de entrambas con una ilimitada necesidad de entregarse a una existencia ajena, y aun de perder la propia personalidad en ella, es justamente lo que constituye al gran historiador." [37] Aquí la hermenéutica empalma con las "formas superiores de la comprensión": la transposición y la copia vivencial.

No renuncio a transcribir un párrafo de Dilthey en que se pone de relieve con toda claridad lo que una interpretación histórica sea. Refiérese a la famosa traducción, antes aludida, que Schleiermacher hizo de los diálogos platónicos: "Platón debe ser entendido como artista filósofo. El blanco de la interpretación es la unidad entre el carácter del filosofar platónico y la forma artística de su obra. Aquí la filosofía es todavía vida trabada con el diálogo, y su exposición escrita sólo una fijación memorativa. Así, debe ser aquélla diálogo, y de tan artificiosa forma, que obligue a que uno vaya creando por sí mismo, imitativamente, la trama viva del pensamiento. Pero, a la vez, según la rigurosa unidad de este pensamiento platónico,

(1) No puedo entrar aquí acerca de la doctrina de Schleiermacher sobre las llamadas por él "forma interna y externa" de la obra escrita.

cada diálogo debe proseguir lo anterior, preparar lo siguiente y entretejer los hilos de las diversas partes de la filosofía. Si uno persigue estas relaciones entre los diálogos, aparece un nexo en la obra total que nos descubre la más íntima intención de Platón. Sólo con la aprehensión de ese nexo, construído según arte, nace según Schleiermacher la verdadera comprensión de Platón, en comparación con la cual es de escasa monta el ordenamiento cronológico de sus obras; el cual, por lo demás, viene a coincidir más o menos con aquél." [38] Ello requería, como el mismo Dilthey subraya, junto a la virtuosidad filológica y a lo que llamé capacidad intuitiva, un excepcional talento filosófico. El ejemplo de la traducción de Schleiermacher puede servir, *mutatis mutandis*, para el caso de cualquier otra tentativa hermenéutica.

El tercer ingrediente de la hermenéutica es una "conciencia histórica" alertada y vivaz. Decía Dilthey: "La técnica (de la interpretación) se desarrolla con la evolución de la conciencia histórica." [39] Sólo desde un apoyo firme en la época en que se vive y con un claro sentido de lo que la historicidad sea, puede emprenderse fructíferamente una interpretación histórica. Antes señalé que muchos historiadores no fracasan por carencia de instrumentos, sino por no vivir implantados en su época y, por lo tanto, en ninguna. La misma estructura del sentido histórico exige, como vimos, apoyarse en un sentido cumplido del hecho histórico para investigar su significación o sentido intencional. Sólo cuando el progreso de la conciencia histórica ha dado al hombre un conocimiento preciso del horizonte en que vive —por ejemplo: desde el XVIII y, sobre todo, desde que pudo ser escrito un libro con el título *Los caracteres de la edad cotemporánea*—, fué también posible practicar con toda plenitud la obra hermenéutica; sólo entonces —nos diría su devoto Dilthey— fué posible un Schleiermacher.

d) Antes he aludido a la existencia de un razonamiento en círculo en la tarea hermenéutica. El radical inmanentismo de la idea diltheyana de la vida se muestra aquí con toda claridad. Por ejemplo: en la interpretación de un texto inferimos la totalidad significativa desde sus partes diversas, las cuales reciben luego de aquella totalidad su propia significación. Lo mismo puede decirse de la significación de una vida, y de ahí proviene la insuperable provisionalidad de nuestras conclusiones sobre significación y sentido en la historia. El sentido de la vida es comparable al de una melodía; pero "la melodía consiste en la vida misma", y no en algo que de ella trascienda. Todo el último período de la obra de Dilthey se halla cuajado de tales expresiones "en círculo". Pero el germen primario hay que buscarlo en sus iniciales supuestos. En las páginas finales de la *Einleitung* hace Dilthey suyo un cuento de Novalis: "Un joven es arrebatado por el anhelo de conocer los secretos de la naturaleza; abandona a su amada y recorre mil países por encontrar a la gran diosa Isis y contemplar su rostro maravilloso. Por fin llega ante la diosa de la Naturaleza, alza el leve y brillante velo y... cae su amada en sus brazos" [40].

Se vuelve a aquello de que se partió; no puede el hombre hacer otra cosa. "Los distintos puntos de partida para toda teoría del conocimiento llevan siempre en sí la nota de la arbitrariedad, poseen siempre supuestos a los que luego vuelven" [41]. "No hay un punto de apoyo absoluto", [42] dice otra vez (1).

La hermenéutica filológica de un texto descansa, en fin de cuentas, sobre otra dimensión interpretativa más profunda: la de la vida misma. Por eso aparece en aquélla el "círculo" en que se mueve toda comprensión de la vida y de las ciencias del espíritu. El hombre no puede definirse sin que lo definido entre en la definición, vendría a decirnos Dilthey si quisiese emplear el lenguaje de las Escuelas.

---

(1) La idea de la constitutiva irresolubilidad de este "círculo vicioso" en toda comprensión histórica persigue a Dilthey toda su vida. Baste leer las páginas que Misch dedica al problema en su Introducción al tomo V de los *Ges. Schr.*, o las del propio Dilthey al comienzo de *Das Wesen der Philosophie* Más tarde recogerá Heidegger el mismo problema en sus reflexiones ontológicas sobre la "comprensión". Véase sobre el problema mi anterior nota.

Aquí topamos con el límite de toda hermenéutica: "Teóricamente, aquí se toca el límite de la interpretación. Esta no puede cumplir sus fines sino hasta un cierto grado, y así toda comprensión es sólo relativa y no puede ser acabada jamás. *Individuum est ineffabile*" [43].

5. Con lo que precede hemos llegado también al término del pensamiento diltheyano acerca del método histórico. Y, como siempre, el método nos ha delatado el contenido y su limitación.

Quiso Dilthey toda su vida comprender a la vida desde ella misma, en la individualidad de cada una de sus manifestaciones y en su general objetividad y fundamento. Los artistas y algunos hombres religiosos consiguen a veces lo primero; "pero el filósofo se distingue de ellos en cuanto quiere resolver el enigma mediante un saber de validez general" [44]. La vida en su inmediata objetividad; un saber objetivo que nos declare lo que ella es desde dentro de ella misma: tales fueron los blancos de la vida intelectual de Dilthey.

La vida es múltiple y variable. Su expresión histórica nos sume en un inicial relativismo. ¿Cómo salir de éste? Parece que la comprensión puede darnos un remedio. "El escepticismo histórico sólo puede ser superado si el método prescinde de considerar necesaria una exacta precisión de los motivos. El escepticismo histórico sólo es superado si el refinamiento psicológico —Dilthey se refiere a la *finesse* historiográfica de los franceses— es sustituído por la comprensión de las figuras históricas. Estas se nos ofrecen como algo exteriormente objetivado y pueden ser hechas objeto de una comprensión idónea." [45] Todo iría bien, pues, si la comprensión nos garantizase un conocimiento tan "objetivo" como esas figuras históricas; si se quiere, un conocimiento aristotélico, no un conocimiento kantiano. Pero resulta que el proceso de la comprensión descansa, en último término, incluso en sus formas más alejadas de la inducción lógica, sobre una transposición de uno mismo en el seno de las manifestaciones o las figuras que trata de comprender. Si el historiador pierde su propia personalidad en la comprensión de épocas y hombres pretéritos, ello sucede a fuerza de volcarse a sí mismo sobre ellos (1). La conciencia histórica no demostraría la diversidad radical de las épocas pasadas, sino la fundamental diversidad de las humanas posibilidades de ser que yo, como historiador, poseo. La historia no es espectáculo, sino espejo de la propia figura.

Dilthey no sale del solipsismo originario, de la desligación individual del hombre moderno. Su "crítica de la razón histórica" conduciría a enseñarnos, como la kantiana de la especulativa y natural, que la forma del conocimiento histórico la pone el historiador, como el físico "pone" el espacio y el tiempo al caos de sensaciones que le envía la "cosa en sí". Si Dilthey atribuye "real" objetividad a las figuras históricas, y si nos habla de categorías "reales" de la vida, esto sólo puede entenderse como consecuencia de un fenómeno de espejismo propio de su bifronte e indecisa situación en la historia del pensamiento: a un lado, "lo moderno", que con él llega a sus últimas peripecias; a otro, el dramático viraje hacia la ontología y hacia nueva vida en que ahora nos hallamos.

Si a la objetividad la impide el solipsismo, a la suficiencia del conocimiento histórico la veda el inmanentismo. La significación de la vida y de la historia yace en ellas mismas. Por lo tanto, hasta que la historia acabe no podría hablarse de su sentido. Los hombres deben conformarse con su inexorable provisionalidad, y toda meditación nuestra lleva como grillete inquebrantable la necesidad de un pensamiento en círculo.

El hombre sería, pues, un ser histórico, temporal, limitado. Limitado por su

---

(1) Puede verse un párrafo muy significativo a este respecto en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, *G. S.*, I, pág. 20. Hay una exposición más amplia del tema en mi libro *Medicina e Historia*, págs. 154 y sigs.

solipsismo y más limitado aún por su necesaria implantación en una determinada concepción del mundo transitoria e histórica. "A la variabilidad en las formas de la humana existencia corresponde la multiplicidad en los modos de pensar, sistemas religiosos y metafísicos, ideales éticos... El *tipo hombre* difluye en el proceso de la historia" [46]. "Ante una mirada que abarque la Tierra y todo lo pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, constitución, religión o filosofía" [47]. Ya no puede extrañarnos que en la obra de Dilthey resuenen voces de amargo desengaño. Dice, por ejemplo, situándose contra Hegel: "El análisis actual de la existencia humana nos llena de un sentimiento de fragilidad; sentimos el poderío del oscuro impulso, el dolor de las oscuridades e ilusiones, la finitud en todo lo que es la vida." [48] Sobre análoga vivencia histórica descansa el "sombrío orgullo y el pesimismo" de Byron, Leopardi o Nietzsche. "En ellos—dice Dilthey—se hace patente el vacío de la conciencia, puesto que todo canon debe arrumbarse y deviene oscilante todo lo sólido; una ilimitada libertad de hipótesis y el juego de las infinitas posibilidades hacen gozar al espíritu su soberanía y le dan a la vez el dolor de su oquedad. Este dolor del vacío, esta conciencia de la anarquía en todas las convicciones más profundas, esta inseguridad sobre los valores y los fines de la vida provocan en la poesía los más diversos ensayos por contestar cuáles sean ese valor y ese fin." [49] Pocas veces se ha expresado con más dramática sinceridad el *pathos* del hombre moderno, a un tiempo soberano y sin norte seguro para correr los caminos de su soberanía.

Dilthey, empero, no quiere contentarse con el puro relativismo. Ha caído a veces en él, a pesar de su confianza en la comprensión. Con plástica expresión describe tal estado de ánimo en el *Traum*, su maravilloso discurso jubilar. Cuenta en él a sus discípulos haber visto en sueños a los filósofos de "La escuela de Atenas", de Rafael, mezclados con otros modernos. Se reúnen entre sí según las tres básicas visiones del mundo: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Siente entonces Dilthey, viendo estos tres grupos, como una íntima rasgadura de su ser: "Me sobrecogió una rara angustia, porque la filosofía parecía estar partida en tres o más fracciones; pareció desgarrarse la unidad de mi ser, porque me sentía atraído con anhelo, ora hacia éste, ora hacia aquel grupo, y me afanaba por afirmarlos." [50] No obstante, Dilthey trata de evadirse de esta angustia relativista, aguzada por la comprensión que de todo sistema pasado le daba su conciencia histórica.

La primera tentativa consiste en buscar más allá de sistemas y visiones del mundo el fondo común sobre que se implantan, haciendo una "filosofía de la filosofía". "La solución de las antinomias está en descubrir un supuesto tras la contienda de las visiones del mundo. Estas deben convertirse en objeto y ser comprendidas según su relación con la vida en que están fundadas." [51] Pero tampoco este camino nos trae la solución: "la contradicción de las visiones del mundo permanece irresoluble." Es esencial a la vida, viene a decirnos Dilthey, poseer una multiplicidad de aspectos irreductibles entre sí.

No obstante, es en esa multiplicidad inabarcable y misteriosa de la vida, descubierta para zozobra suya por la conciencia histórica, donde cree Dilthey poder hallar la liberación del relativismo. "La conciencia histórica nos cura de la herida que ella misma nos infirió", tal es la frase del propio Dilthey. Ella nos hace ver que la contradicción es sólo la apariencia de la unilateralidad. "Las visiones del mundo están fundadas en la naturaleza del universo y en la relación que con él tiene el limitado espíritu que le concibe. Cada una de ellas expresa, en los límites de nuestro pensamiento, una cara del universo. Cada una es verdadera dentro de aquéllos. Pero cada una es unilateral, y nos está prohibido contemplar juntas a todas. A la pura luz de la verdad sólo podemos mirarla en diversos y partidos rayos" [52]. "La conciencia histórica quiebra las últimas cadenas que la filosofía y la investigación de la naturaleza no pudieron romper. El hombre existe ahora totalmente libre. Ella le salva a la vez al hombre la unidad de su alma y la mirada hacia una coherencia

de las cosas, si insondable, abierta a la vivacidad de nuestro ser. Veneremos consolados una parte de la verdad en cada una de estas visiones del mundo. Y si el curso de nuestra vida sólo nos acerca este o el otro fragmento de la insondable urdimbre; si la verdad de la visión del mundo que a tal fragmento corresponde penetra vivamente en nosotros, abandonémonos a él con sosiego: en aquéllas está la verdad a todos presente." [53]

El último término a que Dilthey cree poder llegar por el camino de la historicidad de lo humano es la conciencia de una nueva libertad. "La historia nos hace libres, en cuanto nos levanta sobre la condicionalidad del punto de vista significativo que nace de nuestro curso vital" [54]; esto es, en cuanto nos enseña todas las posibilidades de existencia que al hombre caben o, al menos, han cabido. "La conciencia de la finitud de todo fenómeno histórico, de todo estado humano o social y de la relatividad que afecta a todo género de creencias, es el último paso para la liberación del hombre. Con ella alcanza el hombre soberanía para extraer su contenido a toda vivencia y entregarse a ella como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pueda atarle... Toda belleza, toda santidad, todo sacrificio, revividos e interpretados, abren perspectivas, y éstas descubren una realidad. Asumimos también en nosotros lo malo, lo terrible y lo feo, como poseedores de un lugar en el mundo, como portadores de una realidad que debe ser justificada en la totalidad del mundo... Y, frente a la relatividad, alza su valimiento la continuidad de la fuerza creadora como hecho histórico nuclear." [55]

Todo esto tiene en su raíz más profunda un nombre: *panteísmo*. El propio Dilthey nos dice que "sólo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo que agote exhaustivamente su sentido" [56]. Cae, pues, inevitablemente, en una de las tres visiones del mundo por él singularizadas, un idealismo objetivo difícil de empalmar con su aislada subjetividad de hombre moderno. Lo que fuera para Bruno la naturaleza, es para él la vida. El inmanentismo radical de su actitud había de parar ahí. Entonces, ¿cómo y para qué la libertad creadora que la conciencia histórica procura a nuestra decisión? La fecunda y genial existencia de Dilthey, después de haber abierto tantas vías a una comprensión de la vida y de la historia, nos deja ante un nuevo y más pavoroso problema. El estilo de su tiempo le impidió la fe en la trascendencia; pero, a la postre, la terca perduración sistemática en la inmanencia no acontece sin otra fe distinta. ¿Puede uno "abandonarse a ella con sosiego", como Dilthey pretendía? Este es, más que el tema, el problema intelectual de nuestro tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

[1] *Gesammelte Schriften*, VII, 228. [2] *G. S.*, VII, 359. [3] *G. S.*, VII, 256. [4] *G. S.*, VII, 291. [5] *G. S.*, VII, 151. [6] *G. S.*, VII, 250. [7] *G. S.*, VI, 313. [8] *G. S.*, VII, 192. [9] *G. S.*, VII, 72. [10] *G. S.*, VII, 244-5. [11] *G. S.*, VII, 233-34. [12] *G. S.*, VII, 233. [13] *G. S.*, V, 329-332. [14] *G. S.*, VII, 205. [15] *G. S.*, VII, 320. [16] *G. S.*, VII, 207. [17] *G. S.*, VII, 146-47. [18] *G. S.*, V, 4. [19] *G. S.*, VII, 282. [20] *G. S.*, VII, 313. [21] *G. S.*, VII, 146. [22] *G. S.*, VII, 143. [23] *G. S.*, VII, 87. [24] *Medicina e Historia*, cap. III. [25] *G. S.*, V, 319, y VII, 309. [26] *G. S.*, VII, 264. [27] *G. S*, VII, 217. [28] *Sócrates y la sabiduría griega*, pág. 8. [29] *G. S.*, V, 319-20. [30] *G. S.*, VII, 199. [31] *G. S.*, VII, 237. [32] *G. S.*, VII, 233. El paralelo en los procesos psicológicos de la existencia individual; esto es, la influencia determinativa de la intención originaria, puede verse en VII, 159. [33] *G. S.*, VII, 214. [34] *G. S.*, VII, 158. [35] *G. S.*, V, 331. [36] *G. S.*, VII, 217. [37] *G. S.*, VII, 201. [38] *G. S.*, V, 328-29. [39] *G. S.*, VII, 217. [40] *G. S.*, I, 405. [41] *G. S.*, I, 419. [42] *G. S.*, V, pág. CX (prólogo de Misch). [43] *G. S.*, V, 330. [44] *G. S.*, VIII, 222. [45] *G. S.*, VII, 260. [46] *G. S.*, VIII, 6. [47] *G. S.*, VIII, 77. [48] *G. S.*, VII, 150. [49] *G. S.*, VIII, 198. [50] *G. S.*, VIII, 221. [51] *G. S.*, VIII, 8. [52] *G. S.*, VIII, 222. [53] *G. S.*, VIII, 223. [54] *G. S.*, VII, 252. [55] *G. S.*, VII, 291. [56] *G. S.*, IV, 260.