

Wilhelm Dilthey: Una perspectiva histórica de su fundamentación de las ciencias del espíritu (primera parte)

Mario E. Hernández Chirino*

LA FUNDAMENTACIÓN GNOSEOLÓGICA
A TRAVÉS DE LA CENTRALIDAD DEL
CONCEPTO VIVENCIA

Es común que se señale que la investigación cualitativa posee un carácter diferente a la investigación de carácter positivista, de ello se resalta el carácter rígido de la investigación denominada como cuantitativa, contrastando con la cualitativa, que no pocas veces sin desconocer su fundamento científico, se le compara con la flexibilidad y apertura que caracteriza a la actividad artística.¹

Ante esas afirmaciones consideramos que la investigación cualitativa está cruzada por dos lógicas en su procedimiento: la científica, y la correspondiente a la producción artística. Entender esta encrucijada requiere comprender las raíces que conformaron lo que ahora entendemos como investigación cualitativa, y en ello creemos que se puede encontrar el desarrollo y fundamentación del trabajo que desarrolló Dilthey alrededor del concepto de *vida* y *vivencia* en la fundación gnoseológica de las "Ciencias del Espíritu". Ello tiene su punto de partida de la experiencia extra-científica de Dilthey, que le brindó las bases para el desarrollo de su proyecto y por ello daremos un rodeo que permita una mirada histórica comprensiva.

Antes, sin embargo, creemos necesario hacer mención de que la investigación cualitativa en educación, siempre ha estado ligada precisamente a la categoría de *vida*² y *vivencia*, en donde en ocasiones el término de *cotidianidad* abraza también dichas categorías, tan sólo habría que ver trabajos en diversas investigaciones educativas que tienen como centro esa problemática que es abordada desde diversas disciplinas como la antropología o en las sociologías denominadas de la *vida cotidiana*,³

con autores como Erving Goffman, Harold Garfinkle o Harvey Sacks, entre otros.

La experiencia extra-científica en el joven Dilthey: filosofía, estética, poesía y reflexión sobre la vida.

Bases para la fundamentación gnoseológica de las Ciencias del Espíritu.

Antes de comenzar con las reflexiones estéticas que se dan en el movimiento romántico y que permea la visión que conformará en Dilthey su reflexión sobre la naturaleza del espíritu humano y de su experiencia vital y de esta manera en consecuencia los fundamentos de su propuesta de "Ciencias del Espíritu", abordaremos cómo en el joven Dilthey y su pasión por la literatura y en particular la poesía, se entretienen reflexiones centrales que le llevarán a establecer un eje central para las "Ciencias del Espíritu" y que será la idea de *vivencia* o *experiencia vital*.

El joven Dilthey se encamina a estudiar la "*trayectoria de la literatura europea en la época moderna*"⁴ y en ello descubre una nueva actitud bajo el imperio de la razón que orienta a la sociedad moderna, nos dice al respecto:

"Se inicia con la desintegración del sistema teológico que hasta entonces envolvía el cielo y la tierra con la urdimbre de sus formas y sustancias ficticias, de cuya

* Doctor en Filosofía y profesor de la División Académica de Educación y Artes.

¹ Véase por ejemplo Taylor y Bogdan (1996:23), que señalan que la investigación cualitativa es un arte o Eisner, Elliot W. (1998).

² Véase por ejemplo un trabajo pionero influenciado desde la antropología en Jackson (1991).

³ Véase por ejemplo Wolf Mauro. (1994) o Coulon. (1988).

⁴ En *Vida y Poesía*. (1953). Obras de Dilthey, IV, Fondo de Cultura Económica, México.

red es prisionero todavía Dante, y termina en el momento en que, a partir de Galileo y Kepler, la ciencia de la naturaleza y la filosofía modernas interponen entre la realidad y la poesía su nueva ordenación de los conceptos. He aquí porqué esta poesía ya no busca el sentido de la vida en el reino de los cielos ni se afirma todavía, por obra de los hábitos del pensar científico, en el nexo causal de la realidad. Partiendo de las tramas vitales y de la experiencia de la vida que procede de ellas, esta poesía se lanza a construir una conexión de sentido en que se perciba el ritmo y la melodía de la vida" Dilthey. (1953:18).

Con lo anterior se está marcando la entrada de la modernidad resaltando el impulso de la ilustración que va a traer una nueva forma de lenguaje y con ello una nueva sensibilidad en la literatura en pleno siglo XVIII, trayendo con ello nuevos contenidos, nuevos valores y nuevas metas que parten teniendo como centro a la ciencia y el conocimiento de la realidad, "La mirada del poeta se orienta hacia una captación de la vida que ha pasado por la escuela de la ciencia" Dilthey (1953:24), pero ello estará trabado con la lógica de los nexos causales, una trabazón con las cosas en el espacio y en el tiempo y en la causalidad.

La realidad humana será expresada literariamente a través de un método realista, que en su expresión se manifestará "la tendencia a enfocar la abigarrada variedad de la existencia humana... en su conexión con la naturaleza común del hombre y con su ideal de humanidad" Dilthey (1953:24), esta nueva mirada que resulta en las vivencias de los poetas en esta nueva época, trae nuevos temas y géneros a la poesía y así "El nuevo drama tiene por base la observación de la vida:⁵ sus motivos van implícitos en los problemas del tiempo y su acción brota del antagonismo que late en la sociedad existente... sin embargo... se halla ausente la relación entre los conflictos del momento y la tragedia de la existencia humana". Dilthey (1953:25-26).

En las reflexiones iniciales que realiza Dilthey sobre la literatura y la poesía, percibimos dos vetas a destacar y que están conectadas de tal forma que lo llevarán a desarrollar su fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu; la primera es, cómo en la literatura moderna surge una dirección de expresión por la vida concreta misma, aunque como hemos visto, está encauzada por

una perspectiva de nexos causales y que será superada más adelante con los poetas alemanes dentro del movimiento romántico en donde la expresión artística es forjada directamente frente a la vida misma, como resultado de sus vivencias; la segunda, es la reflexión sobre la obra de creación artística en sí, que siguiendo a Aristóteles cae dentro del campo de la actividad formadora, y ello lleva necesariamente a la reflexión estética ligada a la necesidad de la comprensión de la obra artística como algo que, en tanto que forma, da dirección a un ideal de humanidad.

El joven Dilthey se adentra al significado filosófico sobre la vida y a la profundidad del significado de vivencia en sus estudios sobre los poetas alemanes; veamos algunas de sus apreciaciones en su ensayo "Goethe y la fantasía poética", en donde nos dice: "La poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida... En la vida se me da mi yo dentro de su medio ambiente, el sentimiento de mi existencia, una actitud y una posición ante los hombres y las cosas en torno... En todo lo que me rodea revivo lo que he experimentado antes" Dilthey (1953:127-128). Aquí ya está presente la idea que unifica a las ciencias del espíritu⁶ y que será la de una captación de la realidad humana como una totalidad que no puede ser fragmentada, sino aprehendida holísticamente, una mirada de conexión entre lo individual como experiencia vivencial y la realidad externa⁷ en un medio ambiente cultural construido históricamente por la acción humana no carente de finalidades, valores y prestancias subjetivas.

⁵ Subrayado nuestro.

⁶ Y que se distancia de las Ciencias de la Naturaleza que fragmenta la realidad en su captación a través del manejo de variables como parte de un procedimiento metodológico que da control y precisión para la predicción.

⁷ La idea de conexión entre lo individual y lo histórico está presente en el siguiente pensamiento de Dilthey, pero además creemos que se inaugura una problemática que será abordada posteriormente por otros autores como Weber en relación con la acción, la interacción y el problema de la alteridad, "Entre estas experiencias de la vida se encuentra también la urdimbre en la que la «mismidad» del yo se entrelaza con otras personas y con los objetos externos. La realidad de este yo, de las otras personas, de las cosas en torno nuestro y de sus relaciones regulares constituye el armazón de la experiencia de la vida y de la conciencia empírica que se va formando en ella. Podemos designar el yo, las personas y las cosas en torno como los factores de la conciencia empírica, y ésta encuentra su cuerpo en las relaciones entre estos factores" Dilthey (1954:117).

La expresión literaria que se expresa antagónicamente con el espíritu moderno literario ilustrado, que si bien comienza a observar la vida y a describirla bajo nexos causales, la encontramos en la manifestación pre-romántica de Jean-Jacques Rousseau, muy en particular en sus obras como "La nueva Eloísa" o "Las ensoñaciones del paseante solitario", donde están presentes las *VIVENCIAS* como una experiencia interior y *EXPRESIÓN DE LA SUBJETIVIDAD* del autor, en donde están presentes el soliloquio, el ensoñar como adherencia total a la interioridad de lo particular y sobre todo la rememoración de experiencias y estados emocionales vividos en el pasado. Aquí ya con Rousseau encontramos un interés o sensibilidad que si bien en él es como expresión artística, es como herencia de una sensibilidad cognitiva que busca el expresar y captar la dimensión interpretativa del sujeto y sus vivencias, que hoy en día encontramos en la literatura sobre la investigación cualitativa como "el punto de vista del actor mismo", con la finalidad de que empáticamente y/o comprensivamente se acceda a lo particular de la realidad humana, como una conexión de la totalidad histórica.

En esa sensibilidad cognitiva que busca el expresar y captar la dimensión interpretativa del sujeto y sus vivencias está presente una problemática ligada a la cuestión del tiempo humano, del tiempo subjetivo, lo que para algunos autores es el tiempo kairológico⁸ en oposición al tiempo cronológico, y esta temática es la de la memoria que implica *retener, olvidar y recordar*. Gadamer, por ejemplo nos señala "La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico⁹ y limitado del hombre" (1988:45), con ello surgen nuevos elementos para explorar la dimensión subjetiva en un contexto global que se revertirá en el desarrollo de técnicas para la investigación cualitativa.¹⁰

En las metodologías cualitativas que buscan captar esa expresión de lo interior, se destaca por ejemplo el recurso autobiográfico, las historias de vida, la historia oral¹¹, que permita al investigador la comprensión del punto de vista del actor mismo. En los inicios de la li-

teratura moderna como expresión artística se encuentra análogamente esta intención que está ligada en una instancia, a la autognosis y a develarse ante la mirada del otro para la comprensión de la situación particular en un contexto biográfico y dentro de un contexto así también histórico-cultural como conexiones de lo humano; veamos un pasaje de "Las ensoñaciones del paseante solitario" de Rousseau:

Heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito por un acuerdo unánime. Han buscado, en los refinamientos de su odio, el tormento que sería más cruel para mi alma sensible, y violentamente han cortado todos los lazos que me ataban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos. Sólo cesando de serlo han podido sustraerse a mi afecto. Helos ahí ahora, extraños, desconocidos, nulos al fin para mi puesto que lo han querido. Pero yo, desligado de ellos y de todo, ¿qué soy yo? He ahí lo que me queda por averiguar.

Rousseau (1988:12).

Del anterior pasaje resaltamos como ejemplo lo que creemos que refleja la intuición que lleva a Dilthey a no solamente distinguir las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu desde una perspectiva ontológica que distingue la naturaleza de los objetos, sino a la fundamentación por un lado gnoseológica que consistirá en el conocimiento de las formas específicas de cómo aprehender las realidades del espíritu, y por otro a la fundamentación de un método comprensivo que sería la hermenéutica.

En la fundamentación gnoseológica tendrá como eje la categoría de *vivencia* como expresión y captación esencial de la subjetividad como algo interior e individual que caracteriza a lo humano, y por otro un procedimiento

⁸ Véase Mèlich. (1994).

⁹ "... lo que soporta la construcción del mundo histórico no son los hechos... su base es la historicidad interna propia de la misma experiencia. Esta es un proceso vital e histórico y su modelo no es la constatación de hechos sino la peculiar función de recuerdo y expectativa en un todo que llamamos experiencia y que él adquiere en la medida en que se hace experiencia." Gadamer (1988:281).

¹⁰ Cuando en investigación cualitativa se habla de entrevista a profundidad, ello está ligado a ciertas teorías sobre lo humano, tal como con Gadamer hemos señalado y que también por ejemplo desde el psicoanálisis surgen cuestiones álgidas que orientaran una entrevista.

¹¹ Véase por ejemplo en educación el trabajo de Sitron, Mehaffy y Davis. (1989), en Ciencias Sociales, entre otros Plummer, (1989), o Balan, Angell y otros (1974), o Aceves, (1996), Pujada, (1991), Penef, (1990) y Joutard. (1988).

comprendido que está ligado como conexión entre lo individual y el contexto histórico-cultural¹² que brindan una totalidad holística sobre lo humano a través del método hermenéutico.¹³

A pesar de lo anotado con anterioridad, ligado con el concepto de *vivencia*, parecería de entrada extraño cómo este concepto está ligado en primer lugar con el surgimiento de la modernidad, pero sobre todo con el desarrollo y debate de teorías estéticas que se enfrentan ante una nueva sensibilidad en el arte y su expresión, por ejemplo en la poesía, en la cual el joven Dilthey se aboca a estudiar. Por ello a continuación se dará un espacio a lo que se devela en ese debate sobre concepciones estéticas que nos lleva a las temáticas sobre la vivencia.

Tales discusiones estéticas se reflejan en dos concepciones que evolucionan las reflexiones sobre lo estético, una de ellas será la perspectiva kantiana que gira alrededor del *GUSTO* y de la *capacidad de juicio*, y la otra perspectiva de origen romántico girará alrededor del concepto de *GENIO*; un análisis histórico de este fenómeno lo encontramos brillantemente expuesto en el trabajo de Gadamer: *Verdad y Método* y lo que aquí haremos brevemente es sintetizar las ideas centrales de esa problemática, tratando de conservar la fidelidad de lo ahí expuesto.

La crítica a una estética que pone como centro el concepto de *gusto* ante el fenómeno del arte, pasando en su lugar al concepto de *genio*, parte de un cuestionamiento que señala que el *gusto* evita por lo general lo que se sale de lo habitual y en este sentido su criterio además de ser selectivo proviene desde afuera de la obra creadora o su mismo proceso, y en este sentido su punto de vista es el de la *recepción*, por lo tanto evade en entrar en lo original de una obra artística y el punto de vista subjetivo del creador; ese criterio selectivo que hay detrás del *gusto*, termina representando una condición restrictiva de lo bello, eliminado su auténtico principio, principio que tiene su origen en la subjetividad del artista y su producción artística como una *creación* genial, ya que en esa genialidad de la creación corresponde una genialidad de la comprensión de las vivencias experimentadas y de la expresión de éstas, que reflejan a su vez la situación humana en una dimensión universal, y de ahí la genialidad y particularidad¹⁴ de una obra.

Desde esta perspectiva, el gusto siempre ha de ser buen gusto, y además algo que caracteriza a éste, es su carácter cambiante, ya que está ligado a los valores y sensibilidades de un tiempo histórico, resulta por lo tanto mejor partir de un principio estético universal a través del concepto de *genio* y en ese sentido la estética se hace posible como filosofía del arte, porque en ello la dilucidación de lo genial está ligada a un encuentro del hombre consigo mismo en las obras de arte.

Surgen en estas discusiones una serie de temáticas centrales para el desarrollo mismo de las Ciencias del Espíritu, entre ellas señalaríamos, que ligada a la expresión genial de una obra estará la expresión de un *sentimiento vital* que tiene su origen en las vivencias, ello conlleva a la fundamentación de una estética autónoma y libre¹⁵ del baremo conceptual, cuestión que a su vez lleva a plantear la problemática de la cuestión de la verdad en el ámbito del arte, derivándose de ello en que, en la subjetividad trascendental está toda validez objetiva, destacándose el concepto de vivencia como el verdadero hecho de la conciencia.

El hecho de que estas reflexiones estéticas se develen a la vivencia como el verdadero hecho de la conciencia, nos lleva a preguntarnos que si esto fue así, entonces querría decir que el mismo concepto de vivencia tiene una aparición en estos momentos históricos y no antes, como el sentido común no nos podría indicar; Gadamer (1988) hace un rastreo histórico del término que nos da a luz el significado que va adquiriendo y que a nuestro parecer es ilustrativo para delinear el significado teórico y metodológico que va a tener en la investigación cualitativa, por ello presentaremos brevemente este análisis.

¹² El pasaje que presentamos aquí de Rousseau no puede ser comprendido ampliamente sin una mayor atención a su acontecer vivencial y a su vez sin una referencia de su tiempo histórico y el contexto cultural de la Ilustración y la tarea enciclopédica de su tiempo, ambos momentos metodológicos de la comprensión hermenéutica que encontraremos más adelante en Dilthey.

¹³ Aunque como veremos más adelante en el joven Dilthey, antes de su aproximación hermenéutica ligará la categoría de vivencia con la dimensión psicológica comprensiva.

¹⁴ La particularidad aquí la entendemos como la expresión de algo único y distintivo.

¹⁵ Tarea hacia que el trabajo de fundamentación de las Ciencias del Espíritu que realiza Dilthey tiene la misma intención, unas ciencias humanas autónomas y libres de los preceptos de las Ciencias de la Naturaleza.

SOBRE EL TÉRMINO DE VIVENCIA

El término *vivencia* fue propuesto por Ortega para traducir el término alemán *Erlebnis*,¹⁶ el cual a su vez es la forma sustantiva del verbo *Erleben* que representa la forma transitiva del verbo *vivir*. *Vivencia* será un concepto opuesto a la experiencia como algo mediado y de acuerdo a lo señalado arriba, el artista al producir arte, expresa inconscientemente sus vivencias, sus huellas vitales y en la genialidad de ello, da pauta a que el hombre se encuentre a sí mismo y en ello se forme.

Pero procedamos a la historia del término *vivencia*, ya que ello nos da elementos conceptuales que pensamos orientan el trabajo metodológico y técnico de la investigación cualitativa. Gadamer encuentra que este concepto falta por completo en el siglo XVIII, sólo aparece el término base *Erleben* (*vida*) y señala que su introducción verbal en el habla, tiene que ver con su empleo en la literatura biográfica; por ello *Erleben* significa «estar todavía en vida cuando tiene lugar algo», por lo tanto "... adquiere un matiz de comprensión inmediata de algo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo, pero a lo que le falta la garantía de una vivencia propia... Lo vivido, *das Erlebte* es siempre lo vivido por uno mismo". Gadamer (1988:96-97).

El significado de *Erlebnis* o *Vivencia* está ligado a dos dimensiones; una que tiene que ver con la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, es decir es el soporte para la interpretación, y la otra dimensión, es el resultado permanente como efecto de esa vivencia, es decir, que algo se convierte en vivencia no sólo porque es vivido, sino porque ha tenido tal efecto que le ha otorgado un significado duradero. Y es en esta doble dimensión que conecta lo que es vivido como inmediatez de la experiencia subjetiva, con la permanencia o durabilidad de ésta, que además tiene un nexo con el significado construido o adquirido, tenemos pues la *permanencia*, el *peso* y el *significado* como características de la vivencia, y que se distinguen de otros aspectos efímeros del vivir. Así la vivencia¹⁷ adquiere una nueva posición óptica ante el arte y la investigación en las ciencias humanas y sociales.

Lo propio de la vivencia es que en ella hay un *Inne-werden*, un estar dentro de la realidad que en ella se da, "El conocer y lo conocido es una misma cosa. Cuando

yo tengo un sentimiento cualquiera, digamos, una anti-patía súbita, de su *realidad*, de lo que este sentimiento es, nada se me escapa, pues que la vivo. Se me podrán escapar sus causas y también sus aplicaciones, pero esto ya es harina de otro costal". Ímaz (1944:IX).

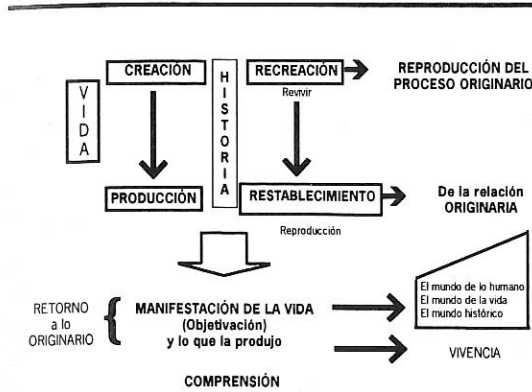
Vivencia tiene siempre un carácter de *actualidad vivida*, en esa actualidad marcan su presencia vivencias pasadas, estructuralmente unidas a la actualidad, de esta manera la vivencia se encuentra demarcada por otras porque constituyen un todo, por lo que la vivencia adquiere una dimensión especial debida a la gravitación del pasado sobre el presente, y es en ello que adquiere sentido el significado de conexión estructural que no posee la visión positivista, y así la *vivencia*, en el sentido de una experiencia humana propia, es percibirse, cerciorarse, estar dentro de la realidad.

Dilthey será uno de los primeros que a través de sus estudios literarios le dará al término *vivencia* un carácter categorial; a través de estas dos dimensiones, su lugar conceptual lo llevará al ámbito de las Ciencias del Espíritu, pero detrás de ello está el descubrimiento de una nueva forma de hacer poesía, y que percibe comparando a Goethe con Rousseau, para describir esta nueva forma, que consistirá en partir de sus experiencias internas, de expresar sus vivencias. Poesía por lo tanto es representación y expresión de la vida, expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida y que a su vez da comprensión de la misma.

Esquemáticamente presentaríamos dicho proceso de la siguiente manera:

¹⁶ "Erlebnis (vivencia). Término alemán que designa lo vivido o la experiencia vivida. En contraposición a los animales y las plantas, que tienen vida (Leben), sólo el hombre tiene conciencia de sus experiencias vitales. Para Dilthey, que usa esta noción como instrumento esencial para la comprensión histórica, la Erlebnis es directamente revelada a la experiencia interna, y manifiesta una unidad estructural de actitud y contenido. También es utilizada en la tradición fenomenológica por autores como Husserl (que la considera como un hecho de conciencia y uno de los contenidos del cogito), Scheler, Moritz Geiger y otros. En general, esta noción va ligada no sólo al ámbito de la experiencia vital, sino también al ámbito de los valores, especialmente de los valores estéticos, y se opone a la noción de conocimiento marcado por la dualidad entre sujeto y objeto. Ortega y Gasset lo tradujo como vivencia". Cortés, y Riu (1996).

¹⁷ Gadamer (1988:100) nos indica que dentro del campo semántico del término *vivencia* entran sinónimos como acto vital, sentimiento propio, libre determinación del ánimo, lo originalmente interior, etc.



En las temáticas abordadas encontramos la presencia de un rechazo al racionalismo ilustrado¹⁸ y al devenir de la sociedad moderna que ya hemos señalado con anterioridad, y que termina dándole una nueva validez al concepto de vida, aunque no se pueden negar las críticas a esta conceptualización, que señalan un sustrato metafísico de procedencia idealista que implica una vinculación con lo infinito y la totalidad; sin embargo este antirracionalismo se expresa en la antinomia entre *sentimiento vivo* y *frialdad de la razón*.

Ya no será la conclusión desde *lo general* y la demostración por causas, ya que éstas no pueden bastar porque aquí lo decisivo es la circunstancia, lo contingente.

Lo anterior nos ayuda a comprender el sentido que tienen ciertos preceptos metodológicos en la investigación cualitativa en donde se indica como precepto, que en el inicio de toda investigación no debe de estar la teoría o un desprendimiento de las categorías teóricas,¹⁹ enfatizando un procedimiento inductivo, pero no a la manera del positivismo clásico de recolectar particularidades de objetos o cosas, sino de proceder inductivamente de lo particular y único o permanente de la vivencia del sujeto y el significado que le ha otorgado, no es la razón-teoría el punto de partida, sino la experiencia subjetiva inmediata del sujeto y el significado otorgado que le da permanencia; en esto anterior podría —como de hecho lo llega a ser— pensarse que se cae en un declarado subjetivismo, pero habría que tener claro que en el concepto de vivencia siempre está presente una conexión entre lo particular y lo general, lo interno y lo externo y por lo tanto en toda vivencia siempre hay un nexo temporal y espacial que está ligado con la cultura y la historia.

Hacemos énfasis en que el origen del concepto vivencia está ligado a su momento histórico que dentro de un marco del espíritu alemán conformado dentro del movimiento romántico y de la filosofía idealista; encontramos, como ya hemos señalado, una crítica a la modernidad con miras a una superación de sus aporías; ello tiene como eje expresivo la sensibilidad alemana en el sufrimiento²⁰ bajo el complicado aparato de una civilización transformada por la Revolución Industrial, ese sufrimiento como conciencia histórica trajo con ello un hambre de vivencias y de la expresión de éstas a través del arte y que tiene como centro el extrañamiento.

Ese extrañamiento lleva a diversas vías, una que tiene implícitos la alienación, el desconocimiento de lo propio humano y el reconocimiento del mundo externo; por ello es reveladora la siguiente reflexión de Gadamer, “Es esto lo que caracteriza precisamente el desarrollo de las conciencias del espíritu en el siglo XIX: que no sólo reconocen externamente a las ciencias de la naturaleza como modelo, sino que, procediendo ellas mismas del mismo fundamento del que vive la ciencia natural, desarrollan el mismo pathos de experiencia e investigación que ella.” (1988:101).

¹⁸ Al respecto Gadamer (1988:99) nos señala: “...los precedentes de una protesta contra la moderna sociedad industrial que convirtió a comienzos de nuestro siglo las palabras *vivir* y *vivencia* en palabras redentoras de resonancia casi religiosa”.

¹⁹ Al respecto pensamos en la necesidad de una distinción entre las *categorías teóricas* que cumplen una función explicativa de la realidad y una *trama categorial* que no tiene como primordial función la explicación, sino la orientación para la aproximación a la realidad. También creemos necesario explicitar que este proceder que implica un desprendimiento de categorías teóricas es dentro de la investigación cualitativa tan sólo una orientación ligada a una tradición que aquí hemos ido desarrollando y que está ligada a ciertas intenciones, pero que esto de ninguna manera es la única postura o necesidad cognitiva, por ello coincidimos con Díaz Barriga (1998:22-23), que ello puede tener limitaciones, y ello lo adjudicamos a las intenciones que existen detrás de la investigación cualitativa, ya sean éstas construcción teórica de la didáctica o los procesos de la educación dentro de un marco de rescate del sujeto.

²⁰ En Hegel, como hemos visto con anterioridad, hay toda una teoría de la infelicidad, de la desdicha del hombre moderno y que ahora traducimos como sus venas invisibles que permean el quehacer del hombre en el arte y la ciencia en el siglo XIX; ahora en la era de la posmodernidad como sensibilidad, no será la desdicha lo que marca los quehaceres de los hombres en el arte o la ciencia, sino se suplantará el dolor por el vacío en la creencia, por la desestructuración de lo que no ha tenido aparentemente estructura, pero esa es una problemática que aquí no podremos abordar. Véase Subirats (1979).

El extrañamiento nacido de la sociedad moderna ante la naturaleza halla su expresión epistemológica a través de Hegel con el concepto de *autoconciencia* y en el ámbito del proceder cognitivo Descartes brindó como regla metodológica la "*percepción clara y distinta*", las Ciencias del Espíritu en el siglo XIX llevaron la atención a las creaciones espirituales del pasado, el arte y la historia, con una intención de actualización y superación del género humano en su devenir. De esta manera "En el ámbito de las ciencias del espíritu los datos revisten un carácter bastante especial, y es esto lo que Dilthey intenta formular en el concepto de la vivencia. Enlazando con la caracterización cartesiana de la *res cogitans* determina el concepto de la vivencia por la reflexividad, por la interiorización, e intenta justificar epistemológicamente el conocimiento del mundo histórico a partir de este modo particular de estar dados sus datos. Los datos primarios a los que se reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado" (1988:101-102), y este es uno de los significados últimos del término *vivencia*.

Gnoseológicamente el acceso de la realidad humana es a través de las vivencias, entonces la inmanencia²¹ de nuestro estar en el mundo se constituye en el núcleo del pensamiento filosófico de Dilthey. De esta manera tenemos una nueva dualidad en el modelo mecánico causal que procede del naturalismo objetivista, los nexos a abordar son causales, mientras que en el modelo de la subjetividad trascendental o, como lo pondría Dilthey, de relaciones del mundo espiritual, serían los nexos psicológicos que provienen de la realidad psíquica.

La identidad del significado puede asignarse a un sujeto trascendental si surge de la realidad histórica de la vida, ya que se funda en el nexo de la vida, en la significatividad de determinadas vivencias, se desarrolla como es revivido y comprendido conforme a unidades comprensibles en el conocimiento biográfico de los demás, tal tarea se enfocaría hacia la búsqueda de conexiones para la producción de enunciados científicos de las Ciencias del Espíritu.

Relacionado con ello Ímaz nos señala:

Gnoseológicamente tendrá que determinar las categorías *sui generis* que regulan el conocimiento en las ciencias del espíritu por imposición de la índole especial de su objetivo: La vivencia y lo contenido en ella. Para determinarlas tendrá

que abordar primero el hecho bruto de las ciencias del espíritu examinándolas en su vivo funcionamiento conexo y autónomo frente a las ciencias de la naturaleza. Ímaz (1944:XIV).

Por ello toda posible fundamentación de las Ciencias del Espíritu estará encaminada hacia la atención a ése dárse nos de la vida anímica (lo dado a la conciencia) y su hacer en la vivencia, y su comprensión. De esta manera para Dilthey la vida anímica es el único y último fundamento y justificación de toda proposición.

"Las Ciencias del Espíritu constituyen un nexo cognoscitivo, mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo de la concatenación de las vivencias humanas, en el mundo histórico-social humano". Dilthey (1944,a:5). Y es precisamente esta cuestión de alcanzar como meta lo real y objetivo lo que le da estatuto de científicidad.

El sentido que tendrá la objetividad será lograr un sentido de comprensión entre la conexión de vivencias (*sentidos*) y mundo histórico (*valor*). Lo que acontece y lo acontecido como una unidad que está referida a una trama de valores llena de sentido; así el conocimiento científico –las ciencias del espíritu– tratará de avanzar cada vez más a esa conexión.

En este conocimiento que tiene su fundamento en vida psíquica y su nexo con el mundo histórico, tenemos como resultado la producción de un saber, y lo relevante será –en cuanto a Ciencias del Espíritu– que implicará a su vez un saberse a sí mismo,²² autognosis y por lo tanto aparece la dimensión filosófica, así tendremos una unidad entre ciencia y filosofía. Gadamer señala precisamente que "...la determinación fundamental del espíritu histórico es la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser otro" Gadamer (1988:42). Esta cuestión aclara de nuevo el sentido de las definiciones de la investigación cualitativa que resaltan su carácter humanista, así tenemos un objetivo

²¹ **Inmanencia, Inmanente.** (Del latín *inmanere, inmanens*) Característica, opuesta a la trascendencia y a lo trascendente, de todo aquello que se sitúa en el interior del mundo o dentro del límite de la experiencia humana. Cuando se opone explícitamente a lo trascendente, subraya que no existe un orden de cosas distinto, que esté más allá o por encima de lo que se denomina universo. Cuando inmanencia se opone a transitividad, significa que la acción de una causa, o de un fenómeno, permanece en ellos mismos; no es transeúnte. La vida, por ejemplo, es un fenómeno inmanente". Cortés, y Riu (1996).

²² Este saberse a sí mismo, al principio pareciese para Dilthey dirigirlo hacia un método introspectivo.

humanístico en donde lo que se busca alcanzar, es la comprensión del hombre, herencia que viene desde el mismo concepto de *paideia* en los griegos y ligado a ello la idea de antropogénesis y formación.²³

Tenemos así una articulación entre:

- Ciencia: Conocimiento objetivo de la realidad.
- Filosofía: Reflexión sobre lo que el hombre es, en una perspectiva hermenéutica de la comprensión, o si se quiere bajo una conciencia filosófica.

La dimensión psicológica en el concepto de vivencia y sus derivaciones gnoseológicas.

Retomamos ahora con mayor claridad el significado que adquiere el término de vivencia y sus implicaciones gnoseológicas para las ciencias del espíritu. En primera instancia cabe recordar que lo característico de la vivencia que, si bien implica percatarse, cerciorarse, es que además hay en ella un *Innewerden*, es decir un *estar dentro de la realidad*. Ello significa en consecuencia que el conocer y lo conocido son una misma cosa, y así, entonces, epistemológicamente significará el borrar la aparente dualidad entre objeto y sujeto, es decir, "el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, se dan correlativamente, no uno antes y otro después. Ímaz (1944:XI). La vivencia, por lo tanto posee una dimensión privilegiada, ya que en ella hay una presencia del mundo y de otras personas.

La vivencia significa un estado de conciencia como algo inmediatamente dado y para Dilthey esos estados de conciencia son dimensionados como *lo psíquico de la vida*, como una de las características que demarcan a las ciencias del espíritu. La vivencia no es algo aislado sino que posee una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de nuestras vidas y esa conexión a su vez abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines, en otras palabras, con la intencionalidad.

Pero veamos con más detalle el sentido de la conexión de vivencias, si bien es cierto que toda vivencia tiene siempre un carácter de actualidad vivida, en esa actualidad siempre está la huella o marca de vivencias pasadas, en otras palabras, se afirmarí que las vivencias pasadas están estructuralmente unidas a ésta actual, ello significa que siempre hay una gravitación del pasado

sobre el presente. "La vivencia se halla demarcada de otras porque constituye un todo, inmanentemente teleológico...". Ímaz (1944:X).

Este gravitar de las vivencias del pasado y de la actualidad de otras, lleva necesariamente a una problemática de índole psicológica de donde surgen temas como el de la *memoria*, el *olvido*, el *recuerdo*, la *revivencia* y la *retención* entre otras; el joven Dilthey recurre inicialmente a la aplicación de un método introspectivo para acceder al significado y comprensión de lo humano a través de sus vivencias.

Lo anterior para Dilthey tiene significado ya que para él, en el *erleben*, el ser interno y el contenido que es aprehendido internamente, constituyen una misma cosa, y para las Ciencias del Espíritu es un tipo específico de conocimiento que además no se agota en la experiencia interna del sujeto sino que se integra en la comprensión de los otros, por medio del revivir y el reproducir.

Tenemos así en Dilthey el siguiente proceso cognitivo: REVIVIR (*nacherleben*), REPRODUCIR (*nachbilden*) y el COMPRENDER (*verstehen*). Teniendo siempre en mente al hombre como un ser histórico, es decir que éste está ligado siempre a un presente conectado al pasado y a su vez siempre está en una situación histórica.

Es común que se señale en Dilthey y sus apreciaciones psicológicas basadas en la doctrina psicologista de la empatía,²⁴ señalando el reduccionismo que hay detrás de ello, sin embargo no siempre se señala cómo el mismo Dilthey se percata de sus aporías y de cómo busca resolverlas precisamente con el desarrollo de la fundamentación hermenéutica; por ello a continuación se señalarán aspectos más específicos de su dimensión psicológica que posteriormente se complementará con la hermenéutica.

Hasta ahora hemos mostrado el interés de Dilthey por los estados de conciencia a través de la vivencia como una experiencia interna del sujeto, y de cómo ello sirve de

²³ Si vemos a la educación como un proceso antropogénico, es decir que nos hacemos hombre, nos hacemos humanos por la actividad educadora, es también similar en las ciencias del espíritu, nos hacemos hombres en la medida de la actividad de investigación que nos da autognosis como proceso comprensivo y por lo tanto formador. Véase Mèlich, (1994-b), y Fullat (1997).

²⁴ Véase por ejemplo Mardones y Ursúa (1991) o Von Wright (1979).

fundamento del conocimiento propio de las ciencias del espíritu, ello procede del hecho de que Dilthey asegura que para entender y explicar las acciones y emisiones verbales o no, de los seres humanos y para ello señala la necesidad de aprender a ver la realidad desde la perspectiva de otras personas y de otras culturas, es decir el desarrollar la capacidad de situarse en el lugar de otras personas, conocido como empatía; ya que ello permitirá conocer los motivos, las intenciones, las creencias de otras personas para comprender sus acciones.

Ello trae implícito el presupuesto gnoseológico y epistemológico de que el conocimiento de las ciencias del espíritu descansa en la inmediatez de la experiencia, de la vivencia y de su certeza, en ello encontramos una veta de la filosofía cartesiana y lo implícito que hay detrás de la reflexión sobre el ámbito del *cogito*; un estado de conciencia como es una vivencia propia es inmune al error, ya que su inmediatez e irreductibilidad conllevan a una certeza y por lo tanto es inmune al error; Dilthey nos señala: "La conciencia de una vivencia y su índole, su estar-presente-para-mí y lo que en ella me está presente son una sola cosa: La vivencia no se opone al que la capta como un objeto, sino que su existencia para mí es indiscernible de lo que en ella existe para mí." Citado en Moya Espí (1986:8).

Lo que se resaltaría entonces sería una distinción entre objetos y de acuerdo a Dilthey los procesos y estados psíquicos darán vida y significado al objeto de la historia —cuestión muy diferente a los objetos físicos— por lo que una objetivación histórica estará siempre constituida por estados de conciencia o vivencias.

Antes de continuar con el desarrollo de los fundamentos en los que están sustentadas las ciencias del espíritu y que en el pensamiento de Dilthey se da una transición entre sus supuestos psicológicos o más bien psicologistas —aunque no toda su reflexión está basada en una psicología reduccionista— a una perspectiva más amplia a través de la hermenéutica. Veamos algunas críticas a lo que se ha llamado su reduccionismo psicológico.

El centro de una crítica a los supuestos psicológicos diltheyanos gira alrededor de las limitaciones de la perspectiva cartesiana en las que se basa para fundamentar a las ciencias del espíritu, apelando a la inmediatez de la vivencia; ya que nos señala Moya Espí (1986:8-9)

"Independientemente de que la experiencia inmediata de los estados psíquicos constituya o no conocimiento propiamente dicho, independientemente de que quepa o no hablar de certeza en relación con ellos, la experiencia en cuestión y su incorregibilidad se limitan, desde la lógica interna a esta perspectiva, a la primera persona. Cualquier avance hacia el conocimiento de los estados de conciencia de otras personas partiendo de esta base pierde *ipso facto* las supuestas ventajas epistemológicas que caracterizarían la experiencia en primera persona".

Otra cuestión que es señalada, es que esa incorregibilidad de los enunciados en primera persona por parte de los sujetos en cuanto a sus propios estados de conciencia, no son suficientes o tienen la capacidad para suministrar la base para un conocimiento objetivo del propio sujeto que los formula.²⁵ Es más, la certeza e inmediatez de las vivencias en primera persona conducen finalmente al solipsismo.

A continuación nos parecería pertinente delinear sintéticamente lo que se podría llamar una primera etapa del pensamiento de Dilthey con respecto a sus esfuerzos por fundamentar a las ciencias del espíritu. Dicha etapa muchas veces es señalada como psicologista;²⁶ sin embargo creemos que la dimensión psicológica está presente en toda la obra fundadora de las ciencias del espíritu, aunque en ello estuvieron presentes elementos psicologistas, aunque creemos que esta primera etapa del pensamiento de Dilthey estaría mejor comprendida bajo un rubro que ha sido denominado como: *El concepto de vivencia desde la perspectiva cartesiana*, por ello puntualizaremos algunos aspectos clave de esta perspectiva inicial en el pensamiento de Dilthey.

²⁵ "Supongamos, en efecto, que estoy meditando acerca de mi vida, con el fin de conocer mi carácter o mi personalidad. Supongamos, además, que en el curso de esta meditación pienso que soy pesimista. El pensamiento en cuestión, como un estado de conciencia, está caracterizado por la coincidencia de esencia y apariencia: si estoy pensando que soy pesimista y afirmo que lo estoy pensando, no puedo equivocarme. Es indudablemente cierto que *pienso* que soy pesimista. Pero eso no decide la cuestión decisiva: si *realmente* soy o no pesimista". Moya Espí (1986:9).

²⁶ Inclusive muchas veces no es vista como una etapa y sólo se señala el reduccionismo psicológico de Dilthey sin reconocer cómo fue que superó ese psicologismo y la idea de empatía. Véase por ejemplo Mardones y Ursúa (1991).

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Lozano. (1996). *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*. México, CIESAS.
- Agnes Heller. (1989). "De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales", En: *Historia y futuro*. Madrid, ed. Península.
- Aguilar Villanueva, Luis F. (1988). *Weber: La idea de ciencia social. La tradición*. Vol. I México, UNAM/Porrúa.
- Alonso, Antonio. (1986). *Metodología*. México, Edicol.
- Anderson, Gary L. (1991). "La validez de los estudios etnográficos: implicaciones metodológicas" En: Rueda, Mario; Delgado, Gabriela. et. al. (Coords.). *El aula universitaria aproximaciones metodológicas*. México, CISE/UNAM.
- Atkinson, P. y Hammersley, M. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- Atkinson, P.; Delamont, S. y Hammersley, M. (1988). "Qualitative research traditions: A British Response to Jacob", En: *Review of educational research*. 58 (2), 231-250.
- Balán, Jorge; Angell, Robert; et. al. (1974). *Las historias de vida en ciencias sociales*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ballester, Manuel. (1990). *El principio romántico*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York, Ballantine.
- Bèguin, Albert. (1981). *El alma romántica y el sueño*. México, Fondo de Cultura Económica. (1ª ed. en español, 1954).
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. (1997). *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder.
- Bernstein J. Richard (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bernstein J. Richard y otros. (1991). *Habermas y la modernidad*. Madrid, ed. Cátedra.
- Beuchot, Mauricio. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM-FFyL.
- Bleicher, J. (1982). *The hermeneutic imagination: outline of a positive critique of scientism and sociology*. London; Boston, Routledge & Paul.
- Buendía Eisman, Leonor; Colás Bravo, Pilar; Hernández Piña, Fuentana. (1997). *Métodos de investigación en psicopedagogía*. México, ed. McGraw-Hill.
- Cohen, M.Z., D.L. Kahn and R.H. Steeves (2000). *Hermeneutical Phenomenological Research*. Thousand Oaks, Sage Publications.
- Carr, Wilfred y Kemmis Stephen. (1988). *Teoría crítica de la enseñanza*. Barcelona, Martínez Roca.
- Collins, Randall. (1996). *Cuatro Tradiciones Sociológicas*. México, ed. UAM-I.
- Coreth, E. (1998). "Historia de la hermenéutica" En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Cortés, Morató Jordi y Martínez Riu, Antoni. (1996). *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona, ed. Herder.
- Coulon, Alain. (1988). *La Etnometodología*. Madrid, ed. Cátedra.
- Coulon, Alain. (1995). *Etnometodología y educación*. Madrid, ed. Paidós.
- De Santiago, Luis E. (1997). *Hans-Georg Gadamer (1900-)*. Madrid, Ediciones del otro.
- Delamont, Sara y Hamilton, David. (1978). "Investigación en el aula: Una crítica y un nuevo planteamiento". En: Stubbs, Michael y Delamont, Sara (Eds.). *Las relaciones profesor-alumno*. Barcelona, Oikos Tau.
- Delgado, M. (1998). "Antropología interpretativa". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Denzin, K. Norman. (1992). *Symbolic Interactionism and cultural studies. The politics of interpretation*. Cambridge USA, Blackwell.
- Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. (1994). "Entering the field of qualitative research". En: *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.
- Descartes, René. (1996). *Meditaciones Metafísicas*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Díaz Barriga, Angel. (1998). "La investigación en el campo de la didáctica. Modelos históricos". En: *Perfiles Educativos*, Tercera Época, Volumen XX, Números 79-80, CESU/UNAM.
- Dilthey, Wilhelm. (1944,a). *El mundo histórico*, Obras de Wilhelm Dilthey VII, México, Fondo de Cultura Económica, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz. Título original: "Der Aufbau Dergeschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". [1923].
- Dilthey, Wilhelm. (1944,b). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Obras de Wilhelm Dilthey I; México, Fondo de Cultura Económica, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz. Título original: "Einleitung in die Geisteswissenschaften", [1883].
- Dilthey, Wilhelm. (1953). *Vida y Poesía*. Obras de Wilhelm Dilthey, México, Fondo de Cultura Económica, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz. Título original: "Erlebnis und die Dichtung". [1905].
- Dilthey, Wilhelm. (1954). *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, ediciones Península. Prólogo y traducción de Carlos Moya Espi. Título original: "Texte zur kritik der historischen vernunft".
- Eisner, E. W. (1998). *El ojo ilustrado: indagación cualitativa y mejora de la práctica educativa*. Barcelona, Paidós.
- Feijóo, Jaime. (1990). Estudio introductorio. En: Schiller, Friedrich. *Alias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, ed. Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia.
- Fermoso Estébanez, Paciano (1996). *Teoría de la educación*. México, ed. Trillas.
- Fullat, Octavi. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Barce-

- lona, ed. Ariel.
- Gadamer, Georg-Hans. (1988). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, ed. Sígueme. Tomo I.
- García Amilburu, M. (2002). *La Educación, Actividad Interpretativa. Hermenéutica y Filosofía de la Educación*. Madrid, Dykinson.
- Garagalza, Luis. "Hermenéutica filosófica". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Garagalza, Luis. (1998). "Fundamento". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Garín, Eugenio. (1982). *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Barcelona, ed. Icaria.
- Geymonat, Ludovico. (1985). *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Geertz Clifford. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa editorial.
- Giddens, Anthony. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Gil, Antón. (1997). *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*. Barcelona, ed. Gedisa.
- Ginzo, Arsenio. (1998). "Romanticismo" En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Ginzo Arsenio. (1985). *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, ed. CINCEL.
- Goetz, J. P. Y LeCompte, D. Margaret. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, ed. Morata.
- Gómez-Heras José M^a (1985). Prólogo En: Ginzo Arsenio. *La ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*. Madrid, ed. Cincel.
- Gómez-Heras, José M^a (1989). *El Apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y la técnica*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Gómez-Heras, José M^a. (1998). "Explicación y comprensión". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Grawitz, Madeline. (1984). *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*. México, Editia Mexicana.
- Grondin, Jean. *Sources of Hermeneutics*. (1995). Albany, University of New York Press.
- Habermas, Jürgen. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona, Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1989). *Conocimiento e Interés*, Barcelona, Taurus.
- Habermas, Jürgen. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*. México, Red Editorial Latinoamericana.
- Hamilton, David. (1994). "Traditions, preferences, and postures in applied qualitative research". En: Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California. Sage publications.
- Hegel, G. W. F. (1963). *Lecciones de historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, (7ª reimpresión).
- Herder, J.G. y otros. (1989). *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, ed. Tecnos.
- Hernández Alvidrez, E. (2004). *Hermenéutica, Educación y Analogía*. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Argentina, ed. Sudamericana.
- Hoyos Medina, Carlos Angel. (1992). "Epistemología y discurso pedagógico. Razón y aporía en el proyecto de modernidad" En: *Epistemología y objeto pedagógico. ¿Es la pedagogía una ciencia?*. México, ed. UNAM-CESU.
- Hyppolite, Jean. (1991). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Ediciones Península.
- Ímaz, Eugenio. (1944). *Introducción y traducción* En: Dilthey, Wilhelm. (1944). *El mundo histórico*. Obras de Wilhelm Dilthey VII, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ímaz, Eugenio. (1946). *El pensamiento de Dilthey*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, Philip W. (1991). *La vida en las aulas*. Madrid, Ediciones Morata.
- Jacob, Evelyn. (1987). Qualitative research traditions: A review. En: *Review of educational research*, 57, 1- 50.
- Jansen, Golie y Peshkin, Alan. (1992). "Subjectivity in qualitative research", En: LeCompte, D. Margaret, Millroy L. Wendy y Preissle, Judith. (Eds.). *The Handbook of Qualitative Research in Education*. New York, Academic Press.
- Joutard, P.; Portelli, A.; et. al. (1988). *Historia Oral e Historias de Vida*. México, ed. Flacso.
- Kant, Immanuel. (1987). "¿Qué es la ilustración", En: *Filosofía de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kojeve, Alexandre. (1987). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, Ed. Pléyade.
- Kolakowski, Leszek. (1990). *Horror metaphysicus*. ed. Tecnos, Madrid.
- Lanceros, Patxi. (1998). "Antropología hermenéutica", En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) (1998). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Laudan, L. (1977). *Progress and its problems: Toward a theory of scientific growth*. Berkeley, University of California Press.
- LeCompte, D. Margaret, Millroy L. Wendy y Preissle Judith. (Eds.). (1992). *The Handbook of Qualitative Research in Education*,

- Maestre Sánchez, Agapito. (1989). "Notas para una nueva lectura de la Ilustración". Estudio preliminar. En: V.V.A.A., *¿Qué es la ilustración?*. Madrid, ed. Tecnos.
- Mardones, J.M. (1998). "Razón hermenéutica". En: Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Mardones y Ursúa. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Mèlich, Joan-Carles. (1994). *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Mèlich, Joan-Carles. (1994.b). (Coord.) Octavi Fullat. *Una filosofía crítica y fenomenológica de la educación*. Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura. N° 160, Septiembre, Barcelona, ed. Anthropos.
- Merriam, B. Sharan. (1988). *Case study research in education. A qualitative approach*. California, Jossey-Bass publishers.
- Morse. (1994). "Designing funded qualitative research". En: Denzin, K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.
- Moya Espi, Carlos. (1986). *Prólogo y traducción*, En: Dilthey, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, ediciones Peninsula.
- Ortiz-Osés, A. (1973). *Antropología hermenéutica*. Madrid, ed. Aguilera.
- Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (Dir.) (1998). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- Palmer E. Richard. (1969). *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evaston, Northwestern University Press. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.
- Peneff, Jean. (Coord.) (1990). *Myths in life stories*. London, Ed. Routledge.
- Piña, Osorio J.M. (1997). "Etnografía Educativa" En: *Perfiles Educativos* # 78, Vol. XIX, Tercera Epoca, México, CESU/UNAM.
- Plummer, Ken. (1989). *Los documentos personales. Introducción a los problemas y la bibliografía del método humanista*. Madrid, Siglo XXI.
- Pujada Muñoz, Juan José. (1991). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. México, ed. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pujol A. Gabilondo. (1988). *Dilthey: Vida, Expresión e Historia*. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Madrid, Editorial Cincel.
- Reale, Geovanni. y Antiseri, Dario. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. tomo II: Del humanismo a Kant, Barcelona, Ed. Herder.
- Ricoeur, P. (1998). *Hermeneutics & the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robert Jauss, Hans. (1992). *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus.
- Rodríguez Gómez, Gregorio; Gil Flores, Javier y García Jiménez, Eduardo. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga, ed. Aljibe.
- Rosi, Pietro. (1967). "Introducción". En: Weber, Max. (1993). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu editores.
- Rousseau Jean-Jacques. (1988). *Las ensañaciones del paseante solitario*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ruiz Olabuénaga, José Ignacio. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao, ed. Universidad de Deusto.
- San Martín, Javier. (1988). "Antropología, hermenéutica e historia". En: *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona, ed. Anthropos.
- Schenk, H. G. (1983). *El espíritu de los románticos europeos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, Friedrich. (1989). "Sobre las fronteras de la razón" En: Herder, J.G. y otros. *¿Qué es la ilustración?* Madrid, ed. Tecnos.
- Schleiermacher, Friedrich. (1998). *Hermeneutics and Criticism and other writings*. Cambridge, Cambridge University Press. Traducción y edición de Andrew Bowie.
- Schökel, Luis Alonso; Bravo, José María. (1997). *Apuntes de hermenéutica*. Madrid, Editorial Trotta.
- Schwandt, A. Thomas. (1994). "Constructivist, interpretivist approaches to human inquiry" En: Denzin K. Norman y Lincoln Yvonna S. *Handbook of qualitative research*. California, Sage publications.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry. (1995). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México, ed. Trillas.
- Shils, Ed. (1981). *Tradition*, Boston, Faber & Faber.
- Silverman, David. (1995). *Interpreting qualitative data. Methods for analysing talk, text and interaccion*. California, Sage Publications.
- Smart, Barry. (1977). *Sociology, Phenomenology and Marxian analysis*. Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Stake, R. E. (1998). *Investigación con estudio de casos*. Madrid, ed. Morata.
- Stem, A. (1963). *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, Eudeba.
- Subirats, Eduardo. (1979). *Figuras de la conciencia desdichada*. Madrid, Ed. Taurus.
- Taylor y Bogdan (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- Thad, Sitton; Mehaffy, G. L. Y Davis, O. L. (1989). *Historia oral. Una guía para profesores (y otras personas)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1984). *La selva de los símbolos*. Madrid, ed. Taurus.
- Turner, V. (1985). *On the edge of the bush. Anthropology of experience*. Tucson, The University of Arizona press.
- Ursúa, N., I. Ayestarán, et al. (2004). *Filosofía crítica de las ciencias humanas y sociales : historia, metodología y fundamentación científica*. México, Coyoacán.

- Vásquez Bronfman, Ana y Martínez, Isabel. (1996). *La socialización en la escuela. Una perspectiva etnográfica*. Barcelona, ed. Paidós.
- Velasco Mailló, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, ed. Trotta.
- Velasco Mailló, Honorio; García Castaño, Javier y Díaz de Rada, Ángel (eds.). (1993) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, ed. Trotta.
- Van Manen, M. (1990). *Researching lived experience : human science for an action sensitive pedagogy*. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Vattimo. (1977). *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Von Wright, Georg Henrik. (1979). *Explicación y Comprensión*. Madrid, Alianza Editorial.
- Waldenfels, Bernhard. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, ed. Paidós.
- White, Alan R. (1976). *La filosofía de la acción*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Witrock, C. Merlin. (1997). *La investigación de la enseñanza II. Métodos cualitativos y de observación*. México, Paidós.
- Woods, Peter. (1998). *Investigar el arte de la enseñanza. El uso de la etnografía en la educación*. Barcelona, ed. Paidós.
- Wolcott, F. Harry. (1992). "Posturing in qualitative research". En: LeCompte, D. Margaret, Millroy, L. Wendy y Preissle, Judith. (Eds.). *The Handbook of Qualitative Research in Education*. New York, Academic Press.
- Wolf Mauro. (1994). *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Madrid, ed. Cátedra.

