

JORNADAS

35

EUGENIO IMAZ

Asedio a Dilthey

EL COLEGIO DE MEXICO

Centro de Estudios Sociales

308
J88
No. 35
Ej. 1

EL COLEGIO DE MEXICO

SEVILLA, 30

MEXICO, D. F.

JUNTA DE GOBIERNO

Alfonso Reyes, *Presidente*; Eduardo Villaseñor; Gustavo Baz; Gonzalo Robles; Enrique Arreguín Jr.; Daniel Cosío Villegas, *Secretario*.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES

Director: Dr. José Medina Echavarría

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Director: Dr. Silvio Zavala

SR

308

J88

No.35

ej.1.

74736

Imaz, Eugenio
Asedio a Dilthey

Direc

Ríos.

(Toda

. F.).



mdc.

JORNADAS, órgano del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México, nació al calor de un seminario colectivo sobre la guerra que celebró dicho Centro en 1943. La publicación se prosiguió durante los meses siguientes para reflejar la labor realizada en otro seminario sobre los problemas de América Latina. Cubiertas estas dos etapas, JORNADAS va a convertirse ahora en lo que había de ser desde un principio: en órgano expresivo permanente del Centro de Estudios Sociales del Colegio y no ya sólo de actividades circunstanciales suyas.

Ante el nuevo carácter de JORNADAS, conviene fijar en breves palabras el sentido que quiere imprimirse a la publicación, las razones que empujan a emprenderla.

Es un tópico que ha llegado ya de los círculos científicos a los medios populares, que nuestro siglo es o debe ser el siglo de la ciencia social, por razón del desequilibrio hoy existente entre nuestro saber científico sobre la naturaleza y nuestro saber científico sobre el hombre y su actividad. Los resultados de la labor de las pasadas centurias, especialmente de la última, en el dominio de la ciencia natural, son hoy tangibles para todos y le han otorgado a nuestra vida un poder sobre los fenómenos naturales como nunca antes se soñara. En cambio, el pensamiento racional y científico apenas comienza a conquistar lo que nos es más próximo: nuestra propia vida y su organización. Los acontecimientos actuales prueban de qué manera el dominio de la naturaleza, la ciencia y la técnica, se frustran y son adversos al hombre cuando éste no maneja todavía otros instrumentos que guíen su propio destino. Nada más necesario hoy que el tratamiento científico, es decir, racional y objetivo, de las cuestiones humanas, pues el futuro de nuestra civilización, de toda posible civilización, en las presentes circunstancias, depende de que se puedan dominar, o no, la naturaleza humana la vida social en un grado semejante a como nos es dado regular la naturaleza física. JORNADAS se propone ante todo mantener despierta la conciencia de este problema y coadyuvar con todas sus energías a los esfuerzos ya emprendidos para llegar a su solución.

Ahora bien, las cuestiones humanas no pueden ser tratadas en el vacío; surgen problemas, dificultades y conflictos ofrecidos en circunstancias y momentos determinados, y la investigación científica de los mismos sólo tiene sentido si sus resultados resuelven la situación problemática, despejan la dificultad o atenúan el conflicto, liberando al hombre de su angustiosa presión. Esto quiere decir que no son las teorías las que determinan los problemas, sino éstos los que deben dar lugar al pensamiento teórico y, además, que no puede entenderse ni solucionarse ningún problema de la vida humana si lo desprendemos de su contexto o circunstancialidad. El olvido de este punto de partida elemental es quizá el responsable de la situación de atraso de lets ciendas del hombre, como también de que las disciplinas sociales arrastren una pesada herencia de teorías que ya no responden a ninguna cuestión auténtica.

Asimilando el sentido de esa perspectiva, en las JORNADAS no se desdeñará, en modo alguno, el pensamiento social teórico actual, cualquiera que sea el punto del horizonte de donde proceda, y a su discusión y examen habrá que concederle atención cuidadosa; pero, en lo posible, sometiéndolo a la prueba de su validez para nuestros medios. En una palabra, lo que interesa de un modo fundamental son: a) las cuestiones humanas en su específica circunstancialidad americana, y b) los problemas “nuestros” que exigen una meditación teórica y una solución práctica.

En consecuencia, no se rechaza la consideración de las teorías y resultados de la ciencia social en general; pero se cree que la verdadera tarea intransferible está en estudiar y hacer que se estudien las cuestiones específicas de la facción latina del continente americano, de modo que soluciones y teorías no provengan de una importación más o menos afortunada, sino que broten de la investigación misma de nuestras situaciones problemáticas peculiares.

La tragedia de Europa al privarnos de su producción intelectual y científica, siempre recibida con la sugestión de su viejo prestigio, nos obliga a un doble esfuerzo, que conviene que sea lo más consciente posible: por una parte, a que pensemos por nosotros mismos y sin andaderas y, por otra, a que meditemos hasta qué punto todo lo que nos viene del otro lado del Atlántico merece ser aceptado y asimilado y si no ha perdido aquel continente en más de algún punto el derecho al respeto que se le otorgaba sin discusión. Y pensando muy en particular en “nuestra América”, estamos convencidos de que ésta ha de ponerse enérgicamente a pensar en sí misma

en su propio destino y a aprovechar lo que es un triste momento para conquistar definitivamente, sin renunciar a ninguna herencia valiosa, su autonomía cultural.

En cuestiones sociales y políticas es esto tanto más urgente cuanto mayor es la sospecha de que lo que se nos ofrece por varios lados no es dádiva generosa sino velado instrumento de dominación. Y sólo podremos mantenernos relativamente inmunes de las consecuencias sociales y culturales de las tremendas luchas de poder hoy en juego, si conservamos la serenidad intelectual y el conocimiento preciso y objetivo de los hechos. Una visión acertada de nuestro presente y nuestro futuro es lo único que puede permitirnos sacar ventajas, incluso de lo que parecen adversas constelaciones.

Dentro de la dirección general antes esbozada, las JORNADAS del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México quieren presentar un amplio marco a la colaboración: desde las cuestiones filosóficas conexas, hasta los estudios de la ciencia social más particular y especializada; pero viendo también dibujados dentro de ese marco estos tres propósitos fundamentales: 1) exponer el estado actual de la ciencia, de conocimiento imprescindible, como punto de partida; 2) examinar y discutir, en particular, los problemas peculiares de la ciencia en nuestros países, y 3) contribuir en lo posible al desarrollo de la ciencia social en marcha.

Desde el punto de vista científico, con JORNADAS se intentará fomentar el estudio de las cuestiones marginales y fronterizas de las ciencias tradicionales y académicas, que es donde se encuentran hoy día los problemas auténticos de la ciencia social futura. Y desde el punto de vista político, en su mejor sentido, conseguir el conocimiento recíproco de los pueblos de nuestra América, manteniendo así viva y real la conciencia de su común destino.

EUGENIO IMAZ

ASEDIO A DILTHEY

Un ensayo de interpretación

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

JORNADAS - 35
El Colegio de México
Centro de Estudios Sociales

SUMARIO

Cubierta

Portada

SUMARIO

Dedicatoria

Advertencia.

1. Hombre y Mundo.

2. En torno a Hegel.

3. Introducción a las ciencias del espíritu.

4. El mundo histórico.

5. Psicología y teoría del conocimiento.

6. Paréntesis doble.

7. Concepción del mundo y filosofía.

Postdata.

A GABRIELA MISTRAL

ADVERTENCIA

Llevamos publicados hasta la fecha cinco volúmenes de Dilthey. Mejor dicho, hemos podido juntar cinco volúmenes con los escritos de Dilthey, pues también Los nueve que le publicaron sus discípulos fueron compuestos en su mayoría, por ellos. Ocho van a integrar nuestra colección. Los tenemos ya organizados y estudiados y por eso podemos anticipar, a estas alturas, un estudio relativamente completo del pensamiento diltheyano. Los volúmenes publicados no lo han sido de un modo arbitrario sino en una serie de ataques sucesivos a la fortaleza diltheyana por los flancos que nos parecían más prometedores, lo cual quiere decir que no han sido sistemáticos más que en su insistencia, pues de lo que se trataba era precisamente de sorprender el sistema, ya que los estudios existentes discrepaban todos y ninguno arrebatava. Se han ido concentrando en sendos prólogos, pero, como decimos, creemos que a estas fechas se halle ya comprometida la plaza, pues no falta más que un solo volumen que podría plantear problemas radicales, los mismos que se abordan en la última parte agregada por nosotros en esta ocasión.

Irán en letra pequeña, en cada uno de ellos, los párrafos primeros que se refieren a la composición del volumen, letra que el lector podrá saltar o volver a ella si lo cree conveniente para no perder el hilo. Porque un hilo corre de prólogo a prólogo, y no precisamente el que cose los pliegos de esta JORNADA. Nos hemos acercado a la obra de Dilthey paulatinamente, planteando problemas, tratando de resolverlos más tarde, volviendo sobre cuestiones ya iniciadas, repitiendo exposiciones, todo ello en un deliberado mimetismo de la manera diltheyana, un mimetismo no naturalista, de saltamontes o mariposa, sino hermenáutico: mimar por dentro, y no sólo con la cabeza, lo que por dentro le movió a no dejar reposo a la mano a lo largo de toda su vida.

*El lector juzgará si el procedimiento se recomienda, ya que no en todas las ocasiones, en esta excepcional de apresar en claro y breve la corriente ancha e impetuosa de uno de los pensadores más considerables de nuestra época.**

E. I.

Nota

* Se han conservado todas las referencias a la edición española que tradujo y cuidó Eugenio Imaz para el Fondo de Cultura Económica (1944-45), y que siguen aún el curso de publicación. Creemos que así la *Jornada* presente, aparte de las virtudes intrínsecas que ofrece para la interpretación del pensamiento diltheyano, puede constituir una guía excelente para el lector que quiera adentrarse en la obra del gran filósofo alemán (Editor).

1. HOMBRE Y MUNDO

El presente volumen de Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, representa la versión española del volumen II de sus obras completas —*Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften*— que lleva el título de *WeU tanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma), preparado y prologado —octubre de 1913— por su discípulo Georg Misch.

Primero, una justificación del título adoptado por nosotros. La haremos con palabras del mismo Misch: “Buscar en el concepto del hombre, tal como se forma en las diversas épocas históricas, los motivos vivos de los sistemas metafísicos para comprender así genéticamente, partiendo del “análisis del hombre”, “la concepción del mundo”: he aquí la intención que recorre todo el libro”. Ya para la tranquilidad de cualquier cronógrafo puntilloso que nos pudiera salir al paso, declaramos que, si bien no ignoramos que Leibniz murió en 1716 y que el Petrarca no fue un contemporáneo de Rafael, no hemos podido resistir a la tentación de enmarcar el libro entre los siglos XVI y XVII.

Tenemos que advertir además de algunas modificaciones que hemos introducido en su composición que, como es sabido, se debe al editor y no al autor. Se ha colocado a la cabeza el breve ensayo que en el volumen de Misch figura en el apéndice: *Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica*, porque, como verá el lector, ahí es donde encaja presidiendo armónicamente el desarrollo del primer ensayo histórico que le sigue y, de una manera general, a todo el libro. Por contra, hemos prescindido de otros fragmentos que aparecen en el apéndice, uno, *Das Christentum in der alten Welt* (El cristianismo en el mundo antiguo), porque su mismo enunciado nos autoriza la omisión; otro, *Zur Würdigung der Reformation* (Para el enjuiciamiento de la Reforma) compuesto de diferentes retazos recogidos de los manuscritos y que no añaden nada esencial al tema dilatadamente tratado en otros ensayos que incluimos. También hemos prescindido del ensayo *Aus der Zeit der Spinozastudien Goethe's* (Cuando Goethe estudiaba

a Spinoza), que nos parece muy interesante para incluirlo en un volumen sobre la historia de la filosofía alemana y especialmente del panteísmo alemán, pero que aquí se nos desplaza irremisiblemente, a pesar de la referencia spinoziana. De este modo se aprieta la unidad del libro sin gran violencia.

Queremos advertir también someramente que, entre los estudios que aparecen en este volumen, el primero, “Los motivos fundamentales de la conciencia metafísica”, corresponde al año 1887 y fue recogido de los manuscritos; los cuatro ensayos que siguen fueron publicados entre 1891 y 1893 en la revista *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Representan estos últimos la continuación de la parte histórica de su *Einleitung in die Geistesfissenseliaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), 1883, y constituirían el principio del segundo volumen de esta introducción, que no publicó nunca. Tampoco llegó a publicar el tomo II de la *Vida de Schleiermacher* (1870) y hay que retener estas dos obras y sus fechas, como la de sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894), para orientarse en la maraña de su producción investigadora incesante, con tan diversos temas, con variaciones sobre cada uno, pero encaminada siempre a la preparación histórica de su pensamiento filosófico. El ensayo que sigue sobre el panteísmo evolutivo, es de 1900, y fue publicado también en *Archiv*. Como señala Misch, en este ensayo se hace valer su idea acerca de los tres tipos de concepción del mundo —el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo—, idea que aparece antes desarrollada históricamente en la exposición de las tres formas fundamentales de los sistemas filosóficos en el siglo XIX (1899), pero que no desplaza, como cree Misch, su pensamiento sobre los motivos fundamentales de la metafísica, sino que lo completa y crea el problema del enlace entre los dos. Finalmente, el ensayo sobre la *función de la antropología en los siglos XVI y XVII* es de 1904, y se publicó en las memorias de la Academia Prusiana de Ciencias. Todos estos trabajos —retocados en algunos puntos con material manuscrito—, como en general la mayoría de los que fue publicando o no publicando, haciendo o rehaciendo a lo largo de su laboriosa vida, representan la preparación histórica, la base empírica de su problema filosófico central: la fundación de las ciencias del espíritu o, como él mismo lo ha definido: “Crítico de la razón histórica”. Retengamos también las fechas de nacimiento y muerte de Guillermo Dilthey; 1833-1911.

Hoy el nombre de Dilthey no es desconocido, ni mucho menos, entre los lectores de habla española. Se han publicado, por Losada, dos ensayos de carácter pedagógico, los que, no obstante su indudable interés, nos hacen evocar con temor la suerte que le cupo entre nosotros a la respetable filosofía de John Dewey por causa de la introducción pedagógica. Recientemente la *Revista de Filosofía y Letras* de la Universidad de México ha comenzado a publicar *La Esencia de la Filosofía*, lo que representa una aportación laudable, pero quintaesenciada y, por lo mismo, un poco peligrosa. Si nos dan en unas cuantas páginas la esencia de la filosofía según Dilthey y, por consiguiente, la esencia de la filosofía de Dilthey, ya para muchos no habrá más qué hablar. . . ni qué leer. Estarán en el secreto, como lo están tantos del de Heidegger a base de su *¿Qué es metafísica?* Por una razón más profunda que el carácter irremisiblemente fragmentario, difuso, abrumador, zigzagueante, reticente de su producción, más profunda que esa “característica de Dilthey” —“que no llegó a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición” (Misch, Ortega)—, las ideas filosóficas suyas están, vivitas y coleando, en sus trabajos históricos, donde cabrillean “casi” retozonamente y sólo a la escurridiza pueden ser apresadas.

Además, se han venido ocupando de Dilthey, en lo que va del siglo, en primer lugar, que sepamos, don Francisco Giner de los Ríos, en un comentario a la *Esencia de la filosofía* publicado en sus *Obras completas*. Don Manuel B. Cossío le dedicó, por lo menos, un curso hacia 1914, según nos comunica el profesor Rubén Landa. Con motivo de su centenario — 1933— confluyen a ambos lados del Atlántico, casi por el mismo tiempo, las *Tres lecciones sobre Guillermo Dilthey en su centenario*, que Francisco Romero dictó en el Colegio Libre de Estudios Superiores, de Buenos Aires; “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, de José Ortega y Gasset —*Revista de Occidente*, tomos XLII y XLIII—, primicias de un libro que, muy diltheyanamente, no fue concluido, y *La filosofía de Dilthey*, por Alejandro Korn, conferencia dada en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. Finalmente, la “Introducción a la filosofía de Dilthey”, por Eugenio Pucciarelli, aparece en 1936, en las *Publicaciones de la Universidad Nacional de la Plata* (tomo XX, No. 10). Podemos decir, pues, que Dilthey ha tenido los mejores embajadores con que podía contar para ser introducido con los honores debidos en el mundo de habla castellana. A todos esos trabajos remitimos encarecidamente al lector como necesarios

para encuadrar la lectura del presente volumen dentro del mundo de las ideas de Guillermo Dilthey. Si omitimos otros es por desconocimiento.

Estos trabajos nos dispensan de mucho. De todos modos creemos convenientes algunas indicaciones reclamadas especialmente por el actual volumen. Lo haremos con toda la brevedad posible para no recargar indebidamente la paginación del libro.

Dilthey es hijo de pastor, como tantos ilustres pensadores germanos. Comenzó su actividad intelectual con estudios teológicos y de historia religiosa, de los que es brillante nuestra su *Leben Schleiermacher's* y extendió luego su afán investigador al ancho campo de la historia de la filosofía, como le ocurrió a Zeller, aunque no por los motivos forzados de éste. No hay que perder de vista nunca esta iniciación teológica de Dilthey. Creemos que, en general, no es posible comprender la gran filosofía alemana —el idealismo alemán— sin estar al tanto de los teologemas en que se mueven sus filosofemas. Sin esto, sigue siendo esa filosofía un mundo extraño por donde ni la unidad sintética de la apercepción, ni el yo puro ni la tríada dialéctica podrán hacer caminar nuestra católica carroza. Es más, ni el mismo Nietzsche es radicalmente comprensible más que como reacción a una moralidad protestante especial. Pero en el caso particular de Dilthey y de este libro, sólo por esa orientación podemos comprender que haga funcionar como un elemento fundamental de la conciencia metafísica de Occidente el motivo religioso; podemos comprender el resalte que adquiere el estoicismo, elemento voluntarista de esa conciencia, lo que le lleva a grandes descubrimientos en la historia de las ideas; asimismo su sensibilidad histórica para todas las formas de panteísmo, condicionada por la dirección trascendental de su teologismo, que le hace ver en ésta la única posibilidad de prolongación del cristianismo. Su mayor descubrimiento, la hermenéutica, procede, en gran parte, de sus estudios de historia religiosa, de haber seguido los esfuerzos de la mente germana debatiéndose exegéticamente con el embrollo de la Biblia, su condicionalidad histórica y sus pretensiones de unidad y suficiencia a lo largo de la época moderna. Un tema dramático que puso a parir a los espíritus más profundos.

Nace Dilthey en medio del florecimiento de los estudios históricos debido al empujón conjunto de Hegel y de la escuela histórica. La escuela histórica ha creado el *factum* de las ciencias del espíritu —historia del derecho, de la política, de la filología, etc., etc.— que no se habían

constituido hasta entonces como verdaderas ciencias. Ante este *factum* arremeterá Dilthey como antes Kant ante el *factum* de la ciencia físico-matemática y con paralelo propósito: buscar las categorías que las fundamentan. La escuela histórica enseña la disciplina empírica y de penetración concreta de lo histórico, pero el idealismo alemán le indica el gran propósito, constantemente defraudado, de hallar la unidad del espíritu. Kant había escrito en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: “De hecho, la razón pura es una unidad tan perfecta que si el principio de la misma fuera insuficiente para resolver aunque sea una sola de las cuestiones que se le plantean por su propia naturaleza, tendríamos que rechazarla porque en ese caso tampoco podría responder con seguridad a las demás” (VII). Y en el prólogo a la segunda edición habla de que la razón constituye una “unidad orgánica en la que todo es órgano, todas las partes por una sola cosa y cada una por todas las demás” (XXXII). Pero la solución ofrecida por las dos *Críticas* primeras y por el puente que entre ellas pretende establecer la tercera, desencadena el tantalismo frenético del idealismo alemán. Fichte, en su *Teoría de la Ciencia*, hace que el yo puro asegure esta unidad engendrándolo todo dialécticamente, hasta el mundo. Pero pronto escribe Schelling su *Filosofía de la Naturaleza*, buscando esta unidad por otro camino, ese de la identidad de los contrarios, donde todos los gatos son pardos, al decir de Hegel. La *Fenomenología del Espíritu* de éste representa el esfuerzo más extraordinario y jocundo para explayar dialécticamente la unidad profunda y concreta del espíritu. La “fundación de las ciencias del espíritu” por Dilthey trata de dar con esta unidad empíricamente y no por una deducción trascendental. Traduzcamos espíritu por vida, en vez de deducir trascendentalmente la estructura articulada del espíritu comprendamos empíricamente las vivencias y hagamos así no un logos de sus “fenómenos” sino de sus “expresiones”. El paso de la razón pura a la razón histórica había sido preparado por el mismo Kant, por Fichte, por Schelling, en la dirección trascendental, y había sido mostrado como un hecho por la escuela histórica. He aquí, ásperamente delineada, la dirección en que hay que insistir para encuadrar a Dilthey dentro de la gran tradición germánica.

¿Consiguió Dilthey la dichosa unidad? Los tres motivos fundamentales de la conciencia metafísica quedan siendo tres y pueden en ocasiones conflagrar. Los tres tipos de concepción del mundo permanecen siendo irreductibles expresiones de esa vida supuestamente unitaria.

En el último ensayo —“La función de la antropología.. .”— la unidad del espíritu se busca en otra dirección, en la de la psicología descriptiva y desarticuladora, pues este estudio no representa sino la prolongación histórica de semejante dirección. Nos damos de bruces con la más fuerte dualidad diltheyana, señalada muy claramente, pero dejada intacta, por su discípulo Groethuysen (véase prólogo al vol. VII de las *Obras completas*). El propósito de esta psicología descriptiva nos lo define Dilthey con precisión en una nota (vol. VII, p. 13): “Esta parte descriptiva de la investigación representa una continuación del punto de vista adoptado en mis trabajos anteriores. Estos trabajos se encaminaban a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad y, dentro de este conocimiento, de la captación objetiva de la realidad psicológica en particular. A este fin no se retrocedía, en oposición a la teoría idealista de la razón, a un *a priori* del entendimiento teórico o de la razón práctica, que se fundaría en un yo puro, sino a las relaciones estructurales contenidas en la conexión psíquica ¹ y que podrían ser señaladas. Esta conexión estructural constituye el fundamento del proceso del conocimiento. La primera forma de esta estructura la encontré en la relación interna entre los diferentes aspectos de una actitud. La segunda forma de estructura está constituida por la relación interna que enlaza a las vivencias dispersas dentro de un mismo tipo de actitud: así, por ejemplo, percepciones, representaciones recordadas y los procesos mentales vinculados al lenguaje. La tercera forma consiste en la relación interna entre los diversos tipos de actitud [captación de objetos, sentir, querer] dentro de la conexión psíquica. Al tratar ahora de desarrollar mi fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que hacen época en lo que se refiere al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento”. Tenemos, pues, por un lado, la hermenéutica, que parece bastarse a sí misma partiendo de la conexión de la vida y comprendiéndola con sus categorías y, por otro, la psicología descriptiva, que sería su último fundamento. Por un lado, esta declaración: “A la psicología atomista científico-natural siguió la escuela de Brentano, que no es más que escolástica psicológica. Pues crea entidades abstractas tales como actitudes, objeto, contenido, con las que quiere componer la vida. Lo más extremado en esta dirección, Husserl. En oposición con esto: la vida, un todo. Estructura: conexión de este todo. . .” (vol. VII, p. 237). Por otro, la declaración por Husserl arriba transcrita. Y

expresamente (vol. VII, p. 12) nos dice también que los procesos de comprensión son fundadores para las ciencias del espíritu —es decir, la hermenéutica es la fundadora—, pero “ellos mismos se fundan en la totalidad de nuestra vida anímica”, es decir, que la psicología descriptiva es el último fundamento y la verdadera fundadora.

Una cosa, por lo menos, nos parece segura: el “instrumento” adecuado para edificar las ciencias del espíritu lo constituye la hermenéutica y no la psicología descriptiva, la conexión de la vida —que es más que individual— y no la conexión psíquica —que es sólo individual—, las estructuras de esa vida y no las “unidades psíquicas estructurales”. Pero queda el problema del “fundamento del fundamento”, Para buscar la unidad en la teoría del saber —del saber de la realidad, de los valores, de los fines, de las reglas— Dilthey ha tratado de mostrar cómo estas diversas actividades se entrelazan dentro de la totalidad anímica. ¿No habrá ido también en busca de la unidad, que no le proporcionaba la “totalidad” de la vida hermenéuticamente, a la “totalidad” anímica descriptivamente desarticulada? ¿No tendría, además, en esa totalidad anímica un objeto más real, más tangible, más empírico, que ese de la vida, y demostrando en él la existencia de estructuras no creería hacerlas más verosímiles, más “tangibles” en el dominio de la vida, que le interesaba tanto para fundamentar las ciencias del espíritu? Pero ¿no se trata de un equívoco o, si se quiere, de un callejón sin salida? ¿No es, según él mismo dice, la psicología descriptiva, una abstracción —nada, pues, real— por lo mismo que encuentra su material sólo en el individuo, en lo que es común a los individuos (vol. VII, p. 14)? Una psicología descriptiva que al establecer sus conexiones y la suprema conexión psíquica del individuo no tuviera en cuenta —lo que no sería posible, so pena de desnaturalización, ni con toda la abstracción del mundo— otras vidas que envuelven la individual, sería lo más parecido a una psicología animal, que podría mostrar una naturaleza estructural, sin duda, pero sobre la que no se podría fundar de ningún modo la estructura del mundo espiritual. El caso de su discípulo Spranger es muy significativo: ha tratado de elaborar una psicología diltheyana y no ha podido menos de aplicar el método. .. hermenéutico. ¿No estaremos también ante un intento indeciso, equívoco e insatisfactorio como el de la *Crítica del juicio* de Kant, que también trataba de llenar un abismo, de establecer la proclamada unidad de la razón, pero que estuvo tan lejos de

cumplir con su cometido, que su insuficiencia provocó el desencadenamiento de las filosofías sucesivas?

Allá los doctores. Ya pueden los que quieran hacer el panegírico de Dilthey presentándolo como el filósofo mayor de la segunda mitad del siglo XIX, y sus denigrantes hacer ver las contradicciones e insuficiencias. Una cosa es cierta: con sus preconceptos —para no llamarlos prejuicios— filosóficos, que se presentan con carácter obsesivo desde la juventud y se sostienen a todo lo largo de su vida, Dilthey ha realizado investigaciones históricas de primer orden que quedarán para siempre como aportaciones definitivas. Sea cualquiera la suerte que la historia de la filosofía reserve al padre y abuelo del historicismo, siempre se le podrá hacer un gran saldo positivo, como él tuvo la delicadeza de hacerlo a los intentos naturalistas del siglo XVII en las ciencias del espíritu y a la historiografía del siglo XVIII: ha llevado las posibilidades de la comprensión de las ideas a unas alturas a las que nadie había llegado antes.

Nota

¹ Las estructuras psíquicas de Dilthey no tienen que ver con la *Gestalt* de Wertheimer más que en ser todo lo contrario. Pueden asociarse, pues, por contraste. La línea de semejanza en el contraste la constituye la primacía dada al todo sobre las partes, pero la estructura de Dilthey lleva el propósito de esquivar toda explicación “causal”, toda condicionalidad de tipo físico, mientras que la *Gestalt* lleva el propósito contrario y se arrima a los últimos giros de la física.

2. EN TORNO A HEGEL

Este volumen está compuesto con parte del extenso contenido del vol. IV de las obras completas de Wilhelm Dilthey, editado por Herrman Nohl con el título *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Nos ha bastado con prescindir de parte del volumen (estudios sobre Carlyle, Süvern, Christian Baur, Zeller, dos estudios en torno a Kant, las tres formas fundamentales de los sistemas filosóficos en el siglo XIX e importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de filosofía) y disponerlo en la forma que presentamos: 1) Historia juvenil de Hegel; 2) el universo como autodesenvolvimiento del espíritu; 3) La filosofía alemana en la época de Hegel; 4) Schleiermacher, para poder ofrecer así un libro unitario y muy diltheyano en torno a Hegel. También son nuestras las divisiones con números romanos que intercalamos en los dos primeros trabajos para aligerar un poco su apretado despliegue. Este arreglo lo hubiéramos hecho de todas maneras, por creer que una versión de la difusa obra de Dilthey requiere, esquivando el aparato crítico, su adaptación a las necesidades del público a quien se dirige, pero me complace poder señalar que el editor alemán de este volumen IV se justifica él mismo y nos justifica al recordar que Dilthey deseaba *ohne schulmeisterliche Pedanterie dem Nachlass eirve Wirkung, die der von Bücher gleichhaeme, zuzugehen* (que se manejaran los escritos postumos sin ninguna pedantería de maestro de escuela, dándoles la efectividad de un libro) y como hemos respetado íntegramente y hasta destacado más señeramente que Nohl la “historia juvenil”, y los otros estudios en torno a Hegel se encuentran dentro del *Nachlass*, creemos estar, en todos los sentidos, en la buena vía al hacer lo que hacemos.

Dilthey publica en 1870 su *Vida de Schleiermacher*, primer volumen, antes de ponerse a escribir el segundo, que no llegó a escribir nunca, Dilthey se vio en la obligación de publicar, 1883, la *Introducción a las ciencias del espíritu* (primer volumen): “Aparece este ensayo —dice el prólogo a la obra— antes de haber saldado yo una vieja deuda, la de

terminar la biografía de Schleiermacher. Luego de ultimar los preparativos para la segunda mitad de la misma resultó en su elaboración que la exposición y crítica del sistema de Schleiermacher suponía de una manera general explicaciones acerca de las cuestiones últimas de la filosofía. Por eso fué relegada la biografía hasta la aparición del presente libro, que me ahorrará tales explicaciones”. Pero no se las ahorró, pues se pasó toda la vida preparando los materiales para completar su *Introducción a las ciencias del espíritu*, que no completó. Ésta introducción comprendería cinco libros. El primero se ocuparía de la conexión de las diversas ciencias del espíritu, para hacer ver la necesidad de una ciencia fundamental. El segundo expondría la metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu, su esplendor y su ocaso. Estos dos libros constituyen la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (primer volumen) que, según nos dice, hacían la primera mitad de la obra. La otra mitad comprendería: un tercer libro que expusiera el desarrollo histórico en la etapa de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, presentando y enjuiciando los trabajos gnoseológicos hasta el presente; en el cuarto y quinto libro se intentaría fundamentar gnoseológicamente las ciencias del espíritu. Este es el esquema de la obra de toda la vida de Dilthey, partiendo de su punto de arranque en Schleiermacher. Concentrando el cuadro, como le gustaría decir a él, tenemos esta enorme paradoja: Dilthey, que se pasó toda su vida escribiendo, no publicó realmente, como libro, fuera del *Schleiermacher*, más que una introducción, a la que llama ensayo. Pero en esta introducción tenía que desembocar todo lo que escribió. Esto quiere decir que si, por una parte, hace endemoniadamente difícil la tarea del editor crítico que tiene que perderse en el mar de sus papeles, por otra facilita de un modo singular la visión de conjunto de ese *mare magnum* que los editores, sus discípulos, tratan de orillar tan bravamente mientras piensan en Jehová. Prescindiendo de mitades y de libros, de contribuciones al estudio del idealismo alemán, de estudios para la historia del espíritu alemán, de análisis del hombre y concepción del mundo desde la Reforma y el Renacimiento, de introducción a la filosofía de la vida, etc., etc., vamos a decir sencillamente que LA OBRA de Dilthey tiene dos partes, una histórica y otra teórica.

Parte histórica: 1) Antigüedad y Edad Media (segundo libro de la *Einleitung*); 2) Epoca moderna. A esta corresponde, por ejemplo, *Hombre y Mundo en Los siglos XVI y XVII*, publicado por nosotros, *Hegel y el Idealismo*, que se publica ahora, y otros estudios históricos que se irán

publicando a su debido tiempo. Abarca esta parte histórica la porción mayor de lo que escribió.

Parte teórica: 1) mostrar la necesidad de una ciencia fundadora de las ciencias del espíritu (primer libro de la *Einleitung*); 2) establecer esta ciencia fundadora. Lo más granado a este respecto se encuentra en los estudios agrupados por Groethuysen bajo el título *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, que nosotros traducimos como “estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu”. El famoso estudio *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) va enderezado al *Aufbau der geschichtlichen Welt* (1905-1910) y tendría, por consiguiente, su lugar bien marcado. Todos los demás estudios teóricos —filosofía de la filosofía, poesía, pedagogía, etc.— habría que entroncarlos en torno a este núcleo.²

La parte histórica y la teórica se entrecruzan saludablemente, de suerte que encontramos mucha historia en su teoría y mucha teoría en su historia, un círculo vicioso aceptado fundamentalmente por Dilthey, para quien las ciencias del espíritu se constituyen en la Historia y ellas a su vez estructuran al mundo histórico. Por eso ha hecho preceder también el segundo libro de su *Einleitung*, que es histórico, por el primero, teórico: “como la exposición histórica y la sistemática se completan de esta suerte, al señalar las ideas sistemáticas fundamentales se facilita la lectura de la parte histórica” (Prólogo de la *Einleitung*). Y por eso dijimos nosotros en el prólogo a *Hombre y Mundo* «que era menester perseguir el rastro de sus ideas filosóficas en los estudios históricos, que es lo más abundoso que nos ha legado.

Si el *Schleiermacher* le llevó a la *Einleitung* ésta le condujo en seguida, según nos cuenta Nohl, a Hegel. La historia de la metafísica, especialmente del panteísmo histórico-evolutivo, tenía que enzarzarle quier que no con su último representante espléndido, tan cercano a Dilthey por muchos caminos. La teoría también tenía que llevarle a él, pues ¿quién como Hegel era exponente de los problemas centrales de Dilthey, el de los orígenes de la conciencia histórica y el de la estructuración del mundo histórico? En 1888 publicó en *Archiv für Geschichte der Philosophie* “Briefe von und an Hegel” —cartas de Hegel y a Hegel— donde se ocupa del panteísmo alemán moderno y de la posición de Hegel en él partiendo del mundo histórico. Hegel, cartas, panteísmo, mundo histórico: toda la nebulosa

diltheyana. En 1900 Kuno Fischer publica un Hegel, cerrado así su famosa historia de la filosofía. Dilthey le hace una reseña en el *Deutschen Literaturzeitung* y el reparo que le opone es bien característico: hay que completar estas exposiciones sistemáticas con una historia evolutiva, con la exhibición del desarrollo de su pensamiento, desde las primeras raíces en la vida. Hay que exponer a Hegel “a base de sus papeles” —*aus den Pnpieren zu schreiben*—. Papeles son papeles, cartas son cartas. .. las palabras de los filósofos nunca son falsas: son “vivencia”. En el mismo año consigue que la Academia de Ciencias de Berlín, de la que es miembro, saque a concurso el tema de la historia evolutiva del pensamiento de Hegel. El mismo precisa en estos términos el alcance del concurso: “Hay que exponer la historia evolutiva del sistema de Hegel utilizando los manuscritos que se encuentran en la Biblioteca Real de Berlín y hacerlo comprensible históricamente. Habrá que tener en cuenta, en especial, la formación de su panteísmo, el ordenamiento de las categorías de su lógica y su método de ordenar en una conexión filosófica las formaciones de la historia”. Ante la insuficiencia de los trabajos presentados no tiene más remedio que poner manos a la obra. ¡Qué manos y qué obra! O ¡cuántos papeles y qué manazas! No hay más que recorrer la *Historia juvenil de Hegel*.

Con razón dice Ortega y Gasset que en Dilthey se da el raro espectáculo de que, a veces, las ideas más importantes se encuentran en trabajos insignificantes por su título. Así, en un trabajo que lleva el encabezado de *Archiv der Literalur in ihrer Bedeutung für dm Studium der Geschichte der Philosophie* —la importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía— (1888-1889), Dilthey nos explica toda la intención de un ensayo tan capital para él como este de la *Historia juvenil de Hegel*, pero Hegel no es ahora más que un ejemplo destacado para mostrar cómo se ha de proceder en la elaboración de la historia de la filosofía: histórico-evolutivamente. Nada como la filosofía que extienda sus raíces a todos los campos de la vida. Nada como la filosofía, por lo tanto, que requiera inspeccionar todos los campos donde el filósofo ha podido absorber los efluvios quintaesenciados en su filosofía. Así como la historia en general tiene su puntal más firme —*Grundkörper*— en la biografía, así la historia de la filosofía se tiene que montar sobre la biografía del pensamiento filosófico. En algunos casos, como en el privilegiado de Hegel, se dispondrá de tantos papeles que este trozo de historia podrá valer como uno de los más sólidamente establecidos. Además —otra idea importante que se

nos cuela— vemos en esos papeles la interferencia humana, tibia, caliente o fría, de tres *generaciones*; vemos la hilera más o menos uniforme de los coetáneos. Schelling y Hegel son coetáneos (1775-1850; 1770-1831); Fichte ha nacido en 1762; no sé si con arreglo al cómputo de Dilthey — distancia entre la edad del padre y la edad media de los hijos, alrededor de 35— se les puede considerar como de otra generación, pero Fichte tiene algo de padre de los dos. Sobre la uniformidad de los coetáneos el mismo Dilthey nos advierte que, junto a los románticos, hay que colocar otros — Hegel, Savigny, Humboldt, etc.— que ofrecían los mismos elementos pero en mezclas más templadas. Pero lo que sin disputa representa una historia “generacionista” del mayor interés para la historia de las ideas en general y de las filosóficas en particular es la que nos revelan los “papeles” —cartas— que han circulado entre Kant y Fichte, entre Fichte y Schelling, y las declaraciones alusivas entre Schelling y Hegel. Cada uno se presenta como el continuador del sistema del otro, éste le desautoriza fulmineamente, acusándole de incomprensión. Capítulo interesantísimo para fabricar una “fenomenología” del discipulado entre los grandes; el *amateur* puede encontrar documentos suficientes en el riquísimo libro de Xavier León, *Fichte et son temps*, y en el presente volumen.

Después de marcar la importancia de los “papeles”, Dilthey nos indica cómo se debe trabajar con ellos. Hay que engolfarse, por supuesto, pero no basta; es menester disponer de ellos de la misma manera como Dilthey pudo disponer de los manuscritos de Hegel en la Biblioteca Real de Berlín: como en su propia casa. Hay que familiarizarse con ellos cual si fueran los papeles de uno; apuntes, bosquejos, extractos, proyectos, cartas... nada se pierde. Familiarizarse a tal grado que por la letra se conozca la época y por el contenido también. Los “papeles” de Kant han tenido en parte la desgracia de haber sido dispersados por sucesivas subastas, y algunos han servido de papel de envolver en una tienda de abarrotes, cosa que no llegó a saber Heine. Por eso Dilthey no ha podido proceder a escribir una historia evolutiva del pensamiento de Kant, que tanto le tentaba, aunque sabía que su historia juvenil tenía importancia para conocer tan sólo su sistema y no, como la de Hegel, para trazar una “fenomenología de la metafísica”, es decir, para hacernos ver cómo “aparece” la metafísica en la vida misma. Con esto tenemos todo el haz de significaciones extraordinarias que una historia juvenil de Hegel revestía para Dilthey.

Dilthey publica su *Jugendgeschichte Hegels* (1905-1906) y Herrman Nohl los *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) que completan documentalmente la obra del maestro. Dilthey hace preceder su obra de esta declaración: “Pasó la época de la lucha con Hegel; ha llegado la de su conocimiento histórico. Esta consideración histórica separará en él lo pasajero de lo permanente”. A este “pasó” hoy le podemos poner el comentario que Dilthey hace a Hegel cuando éste coloca sus esperanzas de integración nacional en Austria: en esto se equivocó. Pero no nos atrevemos a añadir, como él: ¿y quién no se hubiera equivocado en su lugar?

En lo que sigue a la historia juvenil, recogido de los papeles postumos de Dilthey, verá el lector que en ocasiones una estrellita nos avisa: “en este punto se interrumpe el manuscrito”. Dos interrupciones son especialmente sensibles: una, cuando empieza a ocuparse de la *Fenomenología*; otra, cuando va a presentarnos la persona, después de dolerse noblemente de las “debilidades” de Hegel, en un “cuadro concentrado”. La primera interrupción se puede explicar por muchas causas, pero la más llevadera es la “importancia del asunto”, que tantas veces le distrajo, enredándolo. Efectivamente, la *Fenomenología* traza la marcha del saber humano desde el conocimiento sensible hasta el saber absoluto en la filosofía. Se ha calificado esta obra de Hegel de “mascarada romántica”, donde aparecen en larga fila “ante el trono de lo absoluto figuras históricas disfrazadas de espíritus psicológicos y, a la inversa, potencias psicológicas bajo la máscara de figuras históricas” (citado por W. Moog en *Hegel y la escuela hegeliana*, p. 196, ed. Revista de Occidente). El mismo reproche se podría hacer fácilmente a la obra entera de Dilthey, sustituyendo lo absoluto por la vida, pero en ambos casos con igual incompreensión del pensamiento central. Ya indicamos en el prólogo a *Hombre y Mundo* el paralelismo y la discrepancia entre esa obra de Hegel y la intención del pensamiento diltheyano. Es un tema demasiado delicado para que insistamos en este momento. En el presente volumen encontrará el lector corroboración abundante de lo que apuntamos. Por lo que se refiere a la otra interrupción, también tenemos que lamentarla, pues aunque el trabajo se refiere a la estancia de Hegel en Berlín y fué pensado como parte de una historia de la organización de la enseñanza pública alemana, hay que tener en cuenta que en Berlín es donde cursó sus “lecciones sobre la filosofía de la historia universal” y este es un tema que a Dilthey le tiene que quemar los dedos. Para llenar este vacío importantísimo, pues sin duda habría de abarcar el problema de la historia

en el idealismo, podemos referir al lector al documentado capítulo de Xavier León “Les traits caractéristiques du temps présent” (*Fichte et son temps*. vol. II, p. 394, especialmente a partir de la p. 433) por lo que respecta al antagonismo entre la concepción histórica de Schelling y la de Fichte; y, dentro del mismo Dilthey, se podrán ver, en el volumen VII de sus obras completas —*Aufbau der geschichtlichen Welt in des Geisteswissenschaften*— las pp. 107 ss. para Kant y Fichte y las pp. 149 ss. para la diferencia entre el espíritu objetivo según lo concibe Hegel y según lo concibe Dilthey.³ También podemos recomendar la selección de escritos de Kant que hemos agrupado nosotros bajo el título de *Filosofía de la Historia* (*Textos clásicos de filosofía*, I, editados por El Colegio de México). En cuanto al Schleiermacher el mismo editor alemán, Nohl, nos dice que está escrito sin mucho amor. Y no porque la figura de Schleiermacher no le fuera amabilísima, sino que, por lo mismo que su famosa biografía quedó en deuda perpetua mientras le lanzaba en el laberinto trabajoso de toda su vida, este ensayo tardío y compendioso tiene algo de ese regusto especial de lo recalentado. Pero todo es hablar, porque *ex ungue leonem*, y completa como nada, en el sentido diltheyano, un libro sobre el idealismo alemán con los dos polos de Hegel y Schleiermacher.

También debemos recomendar, a los que lo tengan a su alcance, o anunciar que lo podrán tener dentro de unos meses, el libro de Dilthey — ensayos reunidos— que lleva el título de *Erlebnis und Dichtung* —Vida y Poesía— donde estudia a Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin.⁴ Este libro es como la otra cara del que ofrecemos: la cara poética, y ya verá el lector del volumen presente, porque se lo dirá repetidas veces Dilthey, la significación capital de la poesía para la filosofía del idealismo. Además, el problema de la unión del conocimiento poético y del filosófico es uno de los más obsesivos del romanticismo alemán, pues la filosofía de esa época busca muy de primeras elevar a conciencia filosófica —validez universal— el “conocimiento” aportado por los poetas, su nueva idea del mundo. La genial interpretación de Platón por Schleiermacher ha nacido en esta coyuntura.

Y permítasenos, por último, otra recomendación. No pedimos permiso formulariamente, pues estamos dispuestos hasta a implorar perdón. Léase *De la Alemania* de Enrique Heine (ed. Sempere), libro que abarca las dos caras y que, como ningún otro, nos avisa de la actualidad del idealismo alemán, a veces en tonos proféticos escalofriantes. Una vez que hemos

pedido perdón, estamos dispuestos a sostener que se trata de un libro profundo, además de encantador e ilustrador como pocos. No es nuestra la culpa si el romanticismo alemán comienza en los salones de una dama judía —la bella circasiana— y es filtrado mágicamente por el más grande lírico judío. La culpa es de los judíos. El panteísmo, la unión de lo finito y lo infinito, constituye la obsesión de Heine, y también la del idealismo y la de Dilthey. Mirad lo que dice de Goethe: “El gran pagano era como se llamaba a Goethe en Alemania. Sin embargo, ese nombre no es completamente justo. El paganismo de Goethe está singularmente modificado.. . El cristianismo le ha iniciado en los secretos del mundo de los espíritus. También Goethe bebió la sangre de Cristo, y esto fué lo que le hizo comprender las secretas voces de la naturaleza, semejante a Sigfrido, el héroe de los Nibelungos, que comprendió el lenguaje de los pájaros en el instante en que caía sobre sus labios una gota de sangre del dragón moribundo”. Y en otro lugar: “La doctrina de Spinoza ha roto su crisálida matemática y revolotea en nuestro derredor bajo la forma de una canción de Goethe”. Pero se dio cuenta de que Goethe, en su impasibilidad jupiterina, “tomó el entusiasmo históricamente”, con lo que anticipa una enfermedad del historicismo. Carolina Schlegel, que adivinó —1800— en Schelling al “filósofo del romanticismo”, esperaba de él una síntesis entre la doctrina de Fichte, la poesía de Goethe y el sentido de lo divino, también poético, de Spinoza (X, Léon, *ob. cit.*, vol. II, p. 418, nota).

Si entre los poetas nos reportamos a Goethe entre los filósofos tenemos que referirnos a Kant, el de la *Crítica del Juicio*. Las tres “facultades irreductibles” son el conocimiento, el deseo y el sentimiento (183), tres mundos separados, por lo tanto: la ciencia, la moral y el cosmos, a pesar de la pregonada unidad orgánica de la razón (prólogos a la *Crítica de la Razón Pura*) y de todas las reticencias sobre la unidad teleológica del cosmos. Tantalismo insoportable que desencadena los esfuerzos sucesivos y heroicos para instaurar una unidad plena, a partir de Fichte. Pero Fichte crea otro círculo férreo del que al tornar el siglo tratarán de escabullirse Novalis —idealismo mágico o “fantástica universal”—, Schelling —*Filosofía de la Naturaleza*—, Schleiermacher —*Discursos sobre la Religión*—. El último atleta que lleva a coronación la hazaña es Hegel, a quien Schelling reservaba el destino de un nuevo Wolff, asumiendo, cancelando imperialmente a todos: poetas y filósofos. Cuando se instala en la Universidad de Berlín para tomar el mando de la filosofía alemana,

trompetea el triunfo al inaugurar su curso de 1818: “El hombre no puede pensar demasiado alto de la grandeza y poderío del espíritu. El ser hermético del universo no tiene en sí fuerza que pueda resistir al coraje del conocimiento: tiene que abrirse a él, explayar ante sus ojos sus riquezas y sus profundidades y ofrecérselas en goce”.

Y del poeta y del filósofo tenemos que marchar a otro personaje al que no sabemos qué nombre dar. ¿Soñador, acaso? A Rousseau apenas si lo nombra Dilthey. En algún lugar de su dilatada obra dice de él, lo mismo que de Nietzsche, que por haberse desentendido de la historia y puesto a cavilar sobre sí mismo dió los frutos que dio y hasta perdió en parte la cabeza. Pero entre esos frutos uno de los más rozagantes es el idealismo alemán. Protesta contra la ilustración, reivindicación filosófica del corazón, divinización de la naturaleza, divinización de la historia: espíritu del pueblo, espíritu como libertad... Y no hablemos del romanticismo: le debe hasta su curiosidad inquisitiva por el sueño. Sainte-Beuve nos cuenta en una de sus *causeries* de un sueño escrito por Rousseau en el que el filósofo, al caer la tarde, se dirige al campo y se tumba plácidamente cara al cielo para interrogar a los espacios estelares por el orden y sentido del mundo, mientras los pájaros se aquietan y los árboles se adormecen. El sueño rinde también al filósofo antes de haber encontrado la respuesta, pero al cerrar los ojos se le abre la visión de la historia humana: los ritos sangrientos, la impotencia racionalista de Sócrates, el triunfo de Jesús, que en la perspectiva oblonga del sueño parece identificarse con el filósofo—. El mesmerismo es quien luego empuja al romanticismo para que vea en el automatismo sonambúlico del sueño un instrumento privilegiado de conocimiento (Novalis, Ritter). Hegel no desdeña ocuparse del magnetismo animal en su *Filosofía del Espíritu*: “especialmente los fenómenos del magnetismo animal han puesto en evidencia en los últimos tiempos la unidad sustancial del alma” (*Enzyklopaedie*, parágrafo 379).

Notas al pie

² Claro que su *Von Deutscher Dichtung und Musik* abarca estudios que, junto con otros de significación universal —recogidos, por lo tanto, en nuestro esquema— entrarían, en una dirección nacional, en los “estudios, para la historia del espíritu alemán” con que abarcó, por ejemplo, los ensayos sobre Leibniz, Federico el Grande y el mismo Hegel.

³ También algunas páginas de “El mundo histórico y el siglo XVIII”, vol. III de las *Obras completas*. En nuestra edición pp. 128 y ss. y 172 ss. de *Mundo histórico*.

⁴ No hay que olvidar tampoco los dos volúmenes de Ricarda Huch, *Die Romantik*, ed. H. Haessel, Leipzig, 1915.

3. INTRODUCCION A LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

En este tercer volumen que publico de las “obras” de Guillermo Dilthey puedo ya decir que presento “una obra” del autor y que no he tenido que hacer ningún trabajo de selección y acoplamiento, fuera del que supone la travesura de hacer hablar al autor por medio de un sueño.

Una obra espléndida, en efecto, que nos advierte del puño de este hombre para manejar enérgica y elegantemente las más alborotadas cuadrigas. En el invierno de 1895-96 pensaba Dilthey poner en pie los materiales acumulados desde la aparición del primer volumen de la Introducción (1883) y acabar la obra definitiva con la publicación del libro tercero, histórico, y del cuarto y quinto, gnoseológicos y sistemáticos. No abandonó, no pudo abandonar la idea hasta poco antes de morir, pues fué en el verano de 1911 cuando redactó el prólogo que había de presidir a todos los materiales acumulados para la parte sistemática y de los que él se desprendía envolviéndolos con un título común: *El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida* (los volúmenes V y VI de la colección publicada por sus discípulos), por considerar, luego de un segundo intento fallido en 1907, que sus ideas habían logrado una etapa superior con “La estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu” (1910), que sus discípulos han publicado en el volumen VII de la colección. ¿Se me permitirá repetir a propósito de Dilthey lo que ya dije una vez, un poco tímidamente, con respecto a Kant: que Dilthey murió, a los 78 años, prematuramente?

Hemos escrito que en el verano de 1911 redactó el prólogo. Pero la historia no es tan sencilla. Primero lo redactó, sin concluirlo. Luego lo dictó, sin concluirlo. Todavía añadió correcciones de su mano al dictado, que siguió inconcluso. Pero esto no es todo, pues sabemos por propia declaración que “las mejores ideas se le ocurrían en el momento de corregir las pruebas”. La muerte le retuvo, impertinentemente, la última mano. Con esta pequeña anécdota puede el lector “revivir” de alguna manera lo que ha podido ser la vida intelectual de este coloso, una prolongada y gozosa

tortura del monstruoso arquitecto que, trazados en firme los planos luminosos de su obra, va puliendo los materiales, trasladándolos de sitio, cambiándolos por otros mejores que la vida le acarrea, hasta que se marcha al otro mundo con la idea perfecta de su catedral, abandonando el cuidado de sus complicados arquitecros, de sus vitrales luminosos, de sus finísimas esculturas, de sus cimentadas y altísimas naves, a la piedad filial de sus discípulos. ¡Cómo nos conmueve cuando, en alguna de sus escritos, levanta ligeramente esta terrible pesadumbre de su destino como un ejemplo preciso para aclarar al lector la idea de la “vivencia”! También en Kant encontramos, en sus últimos años, secos comentarios entercedores al secular *ars longa, vita brevis* con un afán ilustrador del sentido salvador de la historia.

La obra de Dilthey es fragmentaria, claro está. Pero ¿cuántos filósofos han escapado a este destino? Muchos han tenido la vida larga pero el arte les ha sido más largo todavía. Sobran los ejemplos. Pero sería ligereza concluir que por esto su obra resulte contradictoria, inconexa, llena de vanos. Comentando Kuno Fischer un escrito postumo de Kant, *Sistema de la filosofía en su totalidad*, nos dice: “Es lícito dudar del valor de esta obra, de sus nuevos pensamientos, del orden y método que en ella existen, aun sin haberla leído, al considerar el estado de debilidad en que su autor se encontraba y al pensar en las conclusiones a que le podía haber llevado su filosofía. No puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya”. También podemos decir —con las naturales reservas en los dos casos— de Dilthey: no puede comprenderse qué pensamientos nuevos podrían traerse dentro de una filosofía como la suya y, sin embargo, afirmamos que murió prematuramente. No tenemos más que comparar su ensayo “Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado” (1875) con el libro primero de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) para medir exactamente la distancia que va de un ensayo preliminar a la labor definitiva, o poner en parangón el estilo apretado, justo, el despliegue espléndido de su exposición histórica en el libro segundo, con la marcha morosa de muchos de sus ensayos históricos (así, los publicados por nosotros con los títulos *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII* y *Hegel y el Idealismo*), para imaginarnos el libro magistral que pudo haber sido la continuación de la *Introducción*. Pero no todo es pérdida, pues también resulta cierto que muchos conceptos del libro primero de esta *Introducción* se aclaran en las páginas más

esponjosas del ensayo, aparte del interés “histórico-evolutivo”, tan diltheyano, que ofrecen.

Sin duda que la anécdota del prólogo nos avisa que el caso de Guillermo Dilthey es muy particular, pero no en el sentido de que afecte a la unidad y acabado de su pensamiento, ni tan siquiera en el más piadoso que le entresaca su discípulo Misch: la áspera dificultad, constantemente indomable, de plasmar la intuición en *vatio*. Leyendo, por ejemplo, sus ensayos de “fundación de las ciencias del espíritu” (vid. *Mundo histórico*) quedaremos asombrados de la potencia intelectual de este hombre para recoger con las redes sutiles de la razón fenómenos tan escurridizos como la vivencia y la estructura psíquica. Las líneas fundamentales de su pensamiento están logradas con igual maestría arquitectónica pero el carácter concreto e infinito de su filosofía —elevant a conciencia la vida misma— hace de él la figura atormentada que ha adivinado en el retrato de Miguel Angel por Vasari. Su profundo temperamento de poeta le lleva a retocar incesantemente la forma plástica de sus construcciones intelectuales y a rebuscar constantemente en la vida y en la historia nuevos materiales de trabajo.

Todo esto viene a cuento porque, con la publicación actual de su *Introducción*, creemos llegado el momento de ofrecer a los lectores de Dilthey en español el plan que nos guía en la publicación de sus obras. Se han adelantado en la marcha dos volúmenes históricos: *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII* y *Hegel y el Idealismo*. Aunque iban acompañados de su correspondiente explicación, al lector le podían aparecer como un poco llovidos del cielo. Pero no se asusten los cronólogos ni tampoco los historicistas ingenuos. Hemos dispuesto “nuestra colección” en forma bastante clara y, a lo que creemos, poco arbitraria. Como necesario punto de referencia vamos a trazar primero el cuadro de la publicación alemana. Han aparecido nueve volúmenes de *Gemmmelte Schrifben* —a la letra: escritos reunidos o recopilación de trabajos; nosotros nos referimos a ellos como “colección” u “obras completas”— y fuera de la serie tenemos *Vida y poesía* y *Sobre poesía y música alemanas*. Los volúmenes de la colección se distribuyen así: I. Introducción a las ciencias del espíritu; II. Concepción del mundo y análisis del hombre a partir del Renacimiento y la Reforma; III. Estudios acerca de la historia del espíritu alemán; IV. Historia juvenil de Hegel y otros ensayos sobre el desarrollo del idealismo alemán; V y VI. El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida; VII. La

estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu: VIII. Teoría de la concepción del mundo. Ensayos sobre la filosofía de la filosofía; IX. Sistema e historia de la pedagogía.

No conocemos, aunque las sospechamos, las razones que han presidido la distribución de la tarea entre sus discípulos y la publicación de los volúmenes en la edición alemana. Pero sí podemos confesar que nos han hecho sudar muchas veces de fatiga y a veces de angustia cuando hemos tenido que consultar sus impecables y exhaustivas anotaciones a los volúmenes en las que precisan las fechas de las distintas redacciones, de los trozos intercalados, los títulos que fueron borrados o cambiados, las adivinaciones de la escritura exprecionista del anciano, con fuga de vocales y todo; cuando hemos tenido que leer y releer tantos apéndices donde aparecen varias versiones largas del mismo tema, temas apenas iniciados, bocetos de bocetos, etc. etc., Pero hemos procedido por nuestra cuenta a presentar el pensamiento diltheyano en forma panorámica y a salvar incongruencias patentes, por lo menos desde nuestro punto de vista. Todo ello con el menor daño posible a la “historicidad”. Algunos ejemplos: en el volumen que se ocupa de la concepción del mundo y el hombre en los siglos XVI y XVII encontramos un estudio sobre Goethe y Spinoza. En el volumen acerca de la historia del espíritu alemán encontramos un magnífico estudio historiográfico sobre el siglo XVIII y el mundo histórico. En el volumen sobre el idealismo alemán tropezamos, entre otras cosas, con una historia de la filosofía en la primera mitad del siglo XIX. En el volumen sobre el “mundo espiritual” hallamos la *Esencia de la filosofía*, que viene de perlas dentro de un libro unitario que abarque por entero la teoría de las concepciones del mundo. Y así sucesivamente. Como lo hemos hecho hasta ahora, seguiremos explicando en cada volumen las alteraciones introducidas por nosotros.

Como ya señalamos en el epílogo a *Hegel y el Idealismo*, hemos tomado como punto de partida el plan que Dilthey nos traza, en el prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*, porque creemos que es el plan de la catedral, es decir, el plan de la obra de la vida de Dilthey. Según ese plan tenemos: 1) Preliminares teóricos para hacer ver la necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu; 2) Exposición histórica. En términos diltheyanos, autognosis histórica que, como una nueva *Fenomenología del espíritu* —la comparación es de Dilthey— nos descubre históricamente la falsa apariencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu

—Antigüedad y Edad Media—, la falsa apariencia de la fundación naturalista —época moderna— pero, al mismo tiempo, la conciencia crítica que en la época moderna acompaña a la construcción de las ciencias de la naturaleza y nos señala el camino, una vez destruida la falsa apariencia, para buscar el verdadero fundamento de las ciencias del espíritu. 3) Establecer este fundamento trazando la crítica de la razón histórica.

Nuestra colección constará de estos títulos:

- I. Introducción a las ciencias del espíritu.
- II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.
- III. De Leibniz a Kant.
- IV. Vida y poesía (Lessing, Goethe, Novalis, Hoelderlin).
- V. Hegel y el Idealismo.
- VI. Psicología y filosofía.
- VII. El mundo histórico.

Prescindimos del contenido pedagógico del vol. IX, que ya ha sido utilizado por D. Lorenzo Luzuriaga. El volumen *Psicología y filosofía* abarca los dos temas correspondientes al título, que van juntos por razones editoriales, ya que no de peso, por lo menos de volumen. El lector hispanoamericano podrá mirar la colección en esta forma: Preliminares (libro primero de la *Introducción*); Parte histórica: Antigüedad y Edad Media (libro segundo de la *Introducción*); Epoca moderna: Siglos XVI y XVII; de Leibniz a Kant; la gran poesía alemana; el idealismo alemán. Parte teórica: Psicología descriptiva (primera parte del volumen *Psicología y Filosofía*); Crítica de la razón histórica (*El mundo histórico*); Psicología comparada (parte segunda de *Psicología y Filosofía*); Filosofía de la filosofía o teoría de la concepción del mundo (tercera parte de *Psicología y Filosofía*).

Esto quiere decir que consideramos la psicología descriptiva como fundamento gnoseológico y real de las ciencias del espíritu, a pesar de todos los líos que se han hecho a propósito de la hermenéutica. Que consideramos a la psicología comparada como una de las ciencias del espíritu, porque lo dice Dilthey al establecer con ella el puente entre el fundamento y las demás ciencias del espíritu; que los “ensayos de fundación de las ciencias del espíritu” y la “estructuración del mundo histórico” los consideramos como lo último (1905 y 1910) y más granado en lo que respecta a la parte sistemática de su obra: la crítica de la razón histórica; y que, finalmente, su filosofía de la filosofía es una ciencia del espíritu más. La presentación de Dilthey que hemos pergeñado como introducción a esta *Introducción* revela

con toda claridad la fundamental intención filosófica —encararse con el enigma de la vida totalmente— de Dilthey y cómo logra realizar su sueño a través de la fundación de las ciencias del espíritu. No es posible hablar de la filosofía de Dilthey más que en esta conexión ni es posible entender su *Esencia de la filosofía* (1907) más que dentro de ella. Aplazamos el desarrollo preciso del esquema.

También quiere decir esto que no coincidimos con el esquema de Heidegger (*Sein und Zeit*, p. 398 de la quinta edición) ni con el de Ortega (“Dilthey y la idea de la vida”, *Rev. de Occ.* vol. XLIII, p. 116), aunque no sea éste el momento de discutirlos.

Sí queremos advertir que la declaración de Heidegger de que su obra está al servicio de la de Dilthey se nos antoja un poco irónica cuando no indeliberadamente socarrona. Lo que ha hecho Heidegger, con perfecto derecho, es poner la obra de Dilthey al servicio de la suya. Como ha puesto también la de Bergson y la de Husserl. Pero, y esto es lo que nos obliga a la digresión, esos tres grandes maestros han tenido el propósito contrario que Heidegger, porque la raíz vital —no separamos la raíz de la tierra ni del ambiente— de sus filosofías es otra: han tratado de hacer frente, cada uno desde su propia plataforma, al relativismo que invadía a la conciencia intelectual del siglo XIX en razón del positivismo, del psicologismo y del historicismo. Los tres por el procedimiento clásico de los filósofos: el de la taza y media. Siendo más positivistas (Husserl: fenómeno-logia), más psicologistas (Bergson: psicología profunda), más historicistas (Dilthey: llevar la conciencia histórica a sus últimas consecuencias: autognosis). Con éxito o sin él, pero éste es su propósito. En el caso de Husserl no creo que sea necesario insistir. En el de Bergson. .. leed, por ejemplo, *Les grandes amitiés*, de Raissa Maritain. En el de Dilthey... leed su sueño, la única manifestación de su vida que se sustrae, por su índole, a la reiteración correctora y que, sin embargo, ¡también fué retocada!

En otras circunstancias de tiempo y de lugar Dilthey viene a representar lo que Bergson en Francia: una posible escapada al relativismo. Péguy hablaba con desprecio de los cientistas e “historicistas” de la Sorbona y recomendaba que se escuchara a Bergson. Los “historicistas” a que se refiere Péguy son los historiadores afanados en el taller de los hechos históricos y sin aprensión ni preocupación ninguna por el “sentido” o cosa que se le parezca. Contra esos historicistas va también el historicismo de

Dilthey. No se trata de una paradoja. Si, según la definición del escolar, la paradoja es una cosa redonda, quien dice una y cien paradojas, uno y cien ceros, es el que, en nombre de Dilthey, habla de relativismo. Valiéndose de la fenomenología, de su método, como de un bisturí, mejor, como de un berbiquí, Heidegger no hace más que perforar, taladrar todo lo que se le presenta por delante, el mundo histórico levantado por Dilthey, para quedar con el agujero puro, la existencia montada sobre la nada, y empezar a fabricar su filosofía existencial como el sargento fabricaba los cañones: se coge un hueco y luego se lo forra. El *In-der-Weltsein* heideggeriano está perfectamente desarrollado por Dilthey en su *Origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890), pero Dilthey monta sobre él el sentido inmanente del mundo mientras que Heidegger la inmanente falta de sentido de nuestro estar en el mundo. Su filosofía está pidiendo a gritos que la complete trascendentemente una teología o, a palos, una camisa política de fuerza, mientras que la razón de ser de Dilthey es su antipatía por el trascendentismo teológico —*Jenseitigkeit*— y su amor por el aquende: por las grandes objetividades de la historia, y el reproche que le hace a Hegel es el de haberse visto envuelto por la política universitaria en una campaña contra la libertad de pensamiento.

Si se ha hecho el psico-análisis del psico-análisis de Freud, también convendría y se podría hacer el análisis existencial del análisis existencial de Heidegger, y veríamos en qué forma escandalosa arrima el ascua a su sardina y “destruye” la historia de la ontología hasta encontrar su propísima posibilidad existencial de *Wiederholung*, de repetición,⁵ un destino donde montar el suyo, el de su existencia personalísima de estoico de la nada carcomida por la muerte. Por eso traduce, según dicen, los textos griegos “traicionándolos”, para no traicionarse a sí mismo. Esto es decisivo: los “prejuicios” filosóficos de Dilthey le sirven para realizar una obra de historiador no igualada, para adivinar y vivir intensamente todas las formas de creación espiritual que nos ofrece el mundo histórico. Los “prejuicios” de Heidegger le sirven para realizar una reducción destructora de maestro en demoliciones. La demolición primera que realiza con Dilthey es decir que no tiene importancia mayor su empeño gnoseológico, que le persigue durante toda la vida.

De aquí también el diferente valor educativo de una y otra obra. Cualesquiera que sean los achaques filosóficos de la obra de Dilthey, su intención universalista y su acopio humanista la hacen provechosa y

fecunda. Hemos insistido adrede en la labor histórica de Dilthey, porque por nada en el mundo quisiéramos que nos salieran por todas partes pequeños filósofos diltheyanos. Representa el esfuerzo mayor realizado por el psicologismo para salvar la historia dándole sentido. El psicologismo —datos de la conciencia— es, quiérase o no, la gran característica de la época filosófica inmediatamente anterior a la nuestra —Bergson, James, Dilthey, Husserl— y una rociada buena es necesaria para librarnos de él si es que conviene que nos libremos. No hay otra manera de reducir los complejos más que mirándolos a la cara.

La parte histórica de la *Introducción* no es una historia de la filosofía, como él mismo expresamente lo dice. Con lo que, también expresamente, la ha comprado es con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Como éste cuenta asimismo con una *Historia de la filosofía*, el paralelismo se dobla y puede ayudar a la comprensión. Es sabido que Hegel se propuso en su grandiosa obra mostrar transcendentamente, en su trabazón genética, lógica, dialéctica, ideal, el desarrollo histórico del conocimiento humano desde la etapa ínfima de lo sensible hasta la suprema del conocimiento absoluto en la filosofía. De aquí la designación de “fenomenología del espíritu”. La Historia de la filosofía muestra este desarrollo dentro del plano del conocimiento absoluto, y lo hace por medio de la marcha dialéctica entre los sistemas, que va “superando” gradualmente las contradicciones que inhieren a cada uno. La parte histórica de la *Introducción* de Dilthey pretende desembocar también, como la *Fenomenología*, en la autognosis del espíritu, pero su marcha no es trascendental sino *empírica*. El espíritu ha tratado de conocerse y se ha conocido parcialmente en el curso de la historia pero, como su propia historia lo significa, ha reducido en su marcha la “falsa apariencia” del fundamento metafísico, lo ha substituido con otro fundamento, esta vez científico, pero que no es todavía el que le corresponde, porque se trata de un fundamento científico-natural. Gracias a la escuela histórica, sobre todo, las ciencias del espíritu se han emancipado de esta otra “falsa apariencia” de fundamento, pero se han quedado sin ninguno. Ha llegado el momento en que la autognosis histórica nos muestre la necesidad y la posibilidad, dada la situación científica, de establecer el verdadero fundamento y con él levantar firmemente el mundo histórico del espíritu. De este modo la parte histórica de la *Introducción* es algo menos y algo más que una Historia estricta de las ciencias del espíritu, con la que

también la compara Dilthey. Su *Historia de la filosofía* hará ver el desarrollo del “nexo final” especial que constituye la filosofía como sistema cultural, aplicando para ello la articulación de su historia, que Dilthey pareció encontrar con su teoría de la concepción del mundo. Es lamentable que no se haya publicado, porque, por encima de todo, habría de tener ese interés extraordinario que ofrecen las Historias de la filosofía redactadas, como en el caso de Hegel, por filósofos creadores: se hallan iluminadas por una luz cenital.

De todos modos, aunque la parte histórica de la *Introducción* ofrece este carácter preciso, el lector habrá podido experimentar en qué forma se iluminan con ella, como de refilón, muchos aspectos de la historia de la filosofía, al punto que algunos consideran el segundo libro de la *Introducción* como la mejor *Historia*, indeliberada, de la filosofía antigua y medieval. Quizás se pueda decir lo mismo de toda la historia de la filosofía al leer los trabajos históricos que pensamos publicar según el esquema señalado en el prólogo.

Para terminar, dos puntos más. El primer libro de la *Introducción* representa, como lo declara Max Weber en sus *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, el primer estudio serio y de conjunto donde se aborda el problema metodológico de las llamadas ciencias del espíritu, en nuestra tradición “ciencias morales y políticas”, que es como empezó llamándolas Dilthey, siguiendo también la tradición francesa. Es un documento excepcional, porque de él arranca todo un movimiento en el estudio de las ciencias sociales que se enfrenta con el que, paralelamente y con pareja genialidad, representa Max Weber. Dos obras titánicas que marcan señorialmente las dos vertientes. No hacemos más que llamar la atención porque estamos todavía bajo la impresión de este diálogo de altura en que se engarzan los soliloquios de los dos gigantes. Es menester acudir a estas dos fuentes para darse cuenta de la gran polémica del mundo científico de nuestros días: la construcción de las ciencias sociales. Como el espectáculo del heroísmo, también levanta éste el corazón y hace sentir respeto por el hombre.

En el epílogo a *Hegel y el Idealismo*, en el que hicimos tantas recomendaciones impertinentes, se nos pasó la más impertinente de todas. Para completar desde nuestro mundo espiritual ese libro prodigioso de Dilthey hay que leer a Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de las*

Ideas Estéticas, cuando se ocupa de la historia de las ideas alemanas. Unamuno, tan despiadadamente certero a veces, nos dice que don Marcelino, no obstante su declaración de “castellano recalcitrante”, ha dado lo mejor de sí en esa *Historia* al exponer la historia contemporánea de Europa. Pero en general la lectura de don Marcelino nos sintoniza para la lectura de Guillermo Dilthey por su misma prodigiosa memoria oceánica, su curiosidad intelectual insaciable, su gran generosidad y su don hermenéutico para llegar en los libros a su meollo vivo, acaso, en uno y otro, porque, enamorados de la vida, no pudieron llegar a ella sino a través de los libros. Un poco como Nietzsche, que también amaba los libros porque le “hablaban de la vida”.

Y para colmo de la impertinencia traigamos a colación al mismo Unamuno. El primer capítulo de su *Sentimiento trágico de la vida* os hará entender como nada lo que Dilthey desarrolla con su teoría de la concepción del mundo. Y los capítulos “En el fondo del abismo” y “De Dios a Dios” os harán sentir como nada lo que Dilthey trata de hacernos revivir a lo largo de su exposición de la metafísica medieval con las contradicciones inherentes a la representación racional de Dios. ¡Menudo ejemplo vivo el de Unamuno para ilustrar toda esa parte del libro! La *biótica* ⁶ y la *metantrópica* de Unamuno no son, ni con mucho, la filosofía de la vida de Dilthey ni su antropología descriptiva, aunque sí una filosofía de la vida y del hombre. La vida insondable la compara Dilthey con una luz invisible de la que sólo conocemos sus coloreados y bellísimos rayos que por la ley de sus relaciones nos dejan el consuelo de la trasunta unidad, profunda, invisible, que las engendra. La razón y la fe son, para Unamuno, irreconciliables; no encuentra ni en la conciencia ni en la autognosis histórica el prisma que explicaría de alguna manera la desazonada refracción. Como en Quevedo, su grito retumba en la oquedad de la muerte: ¡Ah de la vida! ¿Nadie me responde?, pero como no tiene la fe ortodoxa que parece tenía Quevedo, ni su amorosa complacencia con la intrusa, sigue gritando desaforadamente: ¿Nadie me responde? ¿Nadie me responde? . . .

Notas al pie

⁵ Este concepto lo obtiene Heidegger de Lessing, a través de Dilthey. En nuestra edición de *Vida y poesía* aparece señalado el lugar.

⁶ Ya Krause hablaba de una *allgemeine Biotik*,

4. EL MUNDO HISTORICO

Es tan diferente este volumen del VII de los *Gesammelte Schriften* que le ha servido de arranque, que preferimos dejar para una nota final las explicaciones pertinentes, dedicando exclusivamente el prólogo a una exposición lisa y llana, en la medida que esté a nuestro alcance, del pensamiento sistemático de Dilthey, para así facilitar la inteligencia de este complicado *Mundo Histórico*, que representa la culminación positiva de su crítica de la razón histórica.

Toda la obra de Dilthey, como lo venimos dando a entender, podría llevar, con algunas reservas, el título único de *Introducción a las ciencias del espíritu*. Pero en esta ocasión central, cuando —después de un recorrido histórico en el que ha ido desescombrando de apariencias el fundamento de las ciencias del espíritu y ha descubierto la coyuntura que le reclama su fundación definitiva, científica—, Dilthey arremete con la labor tantas veces demorada y que, en definitiva, se le escapa de las manos temblorosas todavía inconclusa, creemos conveniente una recapitulación sin pretensiones, a puro beneficio de inventario, que sirva para delinear los diversos afluentes que desembocan en este ancho río de su encauzado y dinámico pensamiento.

Partimos de la *vivencia*. La palabra está ya admitida y últimamente el académico correspondiente Alfonso Junco le ha dado en la prensa boleto de libre circulación. Tenemos *convivencia*, pero no basta quitarle el *con* para que se nos quede en claro lo que se quiere decir con la expresión alemana *Erlebnis* y, sobre todo, lo que Dilthey quiere decir, quien usa, casi indistintamente, *Erleben*, “vivir”, “el vivir”, y *Erlebnis* “la vivencia”. Pero dejémonos de palabras. Lo propio de la vivencia es que en ella hay un *Innewerden*, un estar dentro de la realidad que en ella se da. El conocer y lo conocido son una misma cosa. Cuando yo tengo un sentimiento cualquiera, digamos, una antipatía 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 implicaciones, pero esto ya es harina de otro costal. Si de la lluvia, pongamos por ejemplo de fenómeno natural, yo experimento sus

efectos, no la vivo, sin embargo, en lo que es, y para decir lo que es, lo hago indirectamente mediante una explicación que las ciencias de la naturaleza me proporcionan recurriendo a una “construcción” mental. En este sentido la vivencia es una experiencia directa y no construida. En este sentido, también, la vivencia ocupa una posición privilegiada en el ámbito del conocimiento, pues el sujeto y el objeto coinciden perfectamente y éste está presente en nosotros.. El objeto de la percepción, por el contrario, es siempre un objeto construido. Y los átomos, no es menester decirlo, no están nunca presentes sino “interpolados”.

Dilthey ha desarrollado incansablemente el concepto de vivencia. Por todas partes encontramos exposiciones parciales que a veces parecen contradecirse. Quizá la recapitulación más acabada la encontramos en unos fragmentos del año 1907, en que pensaba reelaborar su ensayo de *Poética*, del año de 1887. Como hay que volver sobre el tema la reservamos para otro volumen. De todas maneras creemos que la vivencia, en sentido estricto, tiene siempre un carácter de actualidad vivida. En esta actualidad marcan de alguna manera su *presencia* vivencias pasadas, estructuralmente unidas a la actual. Así, por ejemplo, en la tercera visita que hago a un museo están viviéndose de alguna manera las otras dos. Esta gravitación del pasado sobre el presente da esa densidad especial a la vivencia que, para su intentada comprensión exhaustiva, reclama ser completada con vivencias pasadas. El signo que en la actualidad del presente permite desgajar una vivencia como unidad es, precisamente, su unidad interna. “La muerte de un amigo va unida estructuralmente, de un modo especial, con dolor. La vivencia es esta unión estructural de un dolor con una percepción o una representación, referida a un objeto, que es por el que se siente dolor. Todo lo que esta conexión estructural, que se presenta en mí como realidad, contiene como realidad, es la vivencia. La vivencia se halla demarcada de otras porque constituye un todo, inmanentemente teleológico, separable, como conexión estructural que es de dolor y percepción o representación del objeto del dolor experimentado. En la economía de mi vida es algo aislable porque se halla articulado estructuralmente para una aportación dentro de esa economía” (del fragmento aludido). En un sentido menos riguroso se puede hablar de vivencia en el sentido de una experiencia humana, propia, más o menos amplia. En este punto del prólogo conviene retener sobre todo el carácter de *Innewerden*, percatarse, cerciorarse, estar dentro de la realidad. Pero desde el primer momento la vivencia parece

implicar también la estructura. Es decir, que así como las ideas claras y distintas cartesianas implican realidad, el *Innewerden* diltheyano implica estructura.

Una vez que Dilthey ha definido la vivencia y las posibilidades de conocimiento que encierra, arremete con el recalcitrante problema del origen de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior. En un ensayo que lleva poco más o menos ese título y que está fechado en 1890, Dilthey expone con verdadero primor cómo el mundo exterior se nos da en la vivencia volitiva, en el hecho de la resistencia. El sujeto y el objeto, el yo y el mundo, se dan correlativamente, no uno antes y otro después; son, por lo tanto, correlatos que no necesitan de ese puente que, desde Descartes, ha costado tanto esfuerzo establecer entre el mundo subjetivo y el objetivo.⁷ Después de fijada la presencia, la existencia del mundo exterior, resulta un juego de niños la de otras personas. Bastante más juego de niños que el que se le aparecía como tal a Descartes al pretender establecer la existencia objetiva del mundo luego de haber eliminado, con el espíritu maligno, la posibilidad de que las ideas claras y distintas pudieran engañarle.

Ya marcada la posición privilegiada de la vivencia y la “presencia” del mundo y de otras personas en ella, acude Dilthey, en sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) a sonsacarle todo lo que nos puede decir acerca de lo psíquico, de la vida. No tiene más que describir lo que en la vivencia se da para, haciendo a un lado todas las construcciones de la psicología explicativa —fruto de la aplicación del conocimiento natural a un objeto (lo psíquico) que le es incongruente—, encontrar que lo psíquico ofrece siempre como *Sachverhalt* —como realidad inmediata— una conexión de tipo estructural. Cualquier estado de conciencia, por mínimo y puntual que sea, ya se oriente a conocer, a sentir o a obrar, se presenta como una articulación de estos tres aspectos. Los tres se dan en cada una de las tres actitudes, conocer, sentir, querer, que son tales actitudes no por el predominio de uno de ellos sino por la categoría teleológica que uno reviste, marcando la dirección de la actitud, orientándola. La actitud dice referencia al mundo, y en la trabazón de yo y mundo en las diversas actitudes se entreteje la estructura de la conexión psíquica. La estructura, que es en lo que se traduce el haz de referencias vitales, la urdimbre —*Lebensbezüge*— del yo con su medio, en recíproca interacción, condiciona el desarrollo, o evolución interna, y éste nos va suministrando la conexión psíquica adquirida que irá actuando, estructuralmente, en cada momento de

la vida psíquica. Todo este conocimiento se lo debemos a la vivencia, a su “ex-plicación”.

Nos basta, por ahora, para seguir adelante en la comprensión del libro que prologamos. El lector hará bien en acudir al libro *Psicología* que pensamos publicar de inmediato y, en él, a las *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*. No es malo, sin embargo, que se lance ya, sin más, a la lectura del presente volumen que, por abarcar el meollo del pensamiento diltheyano, la meta última de su trabajo, pone en vilo todas sus ideas, especialmente las psicológicas, y las desvía así de los derroteros de una aplicación unilateral empobrecida y raquítica. La necesidad de comprender el pensamiento histórico de Dilthey es lo que nos hará penetrar más a fondo en la intención de sus ideas psicológicas.

Los *ensayos de fundación de las ciencias del espíritu*, que constituyen la primera parte del presente volumen, comienzan con un estudio de la conexión estructural psíquica en el que, bajo el título de preconceptos descriptivos, recuerda lo que hace al caso de lo desarrollado en sus *Ideas*, para pasar en seguida a exponer una teoría del saber montada sobre el hecho, minuciosamente descrito, de la conexión estructural del saber, sobre el análisis de esta vivencia. La intención de Dilthey se encamina a deshacer el planteamiento exclusivamente intelectualista del problema del conocimiento que prevalece especialmente a partir de Kant. Esto le interesa mucho porque en las ciencias del espíritu, como ya lo hizo ver en el primer libro de la *Introducción*, se encuentran tres clases de enunciados, sobre realidades, sobre valores y sobre fines, de los que sólo los primeros serían propiamente juicios: predicados de realidad, y la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu tiene que atender íntegramente a tan compleja situación. En primer lugar, el conocimiento mismo que se lleva a cabo en las ciencias de la naturaleza no es fruto exclusivo de la actividad intelectual: el interés humano extraordinario por el dominio de la naturaleza y la voluntad poderosísima y consecuente que trabaja en su logro sometida a normas cooperan también en ese conocimiento y lo condicionan. Pero aparte de esto, que al teórico de las ciencias del espíritu no le interesa por el momento, la comprensión que, como veremos, representa el instrumento de captación de las realidades humanas, psíquicas o espirituales, pone en juego las tres actitudes psíquicas, la intelectual, la afectiva y la volitiva, pues es el hombre entero, todo su ánimo, el que

comprende. En toda comprensión de los demás y de las decantaciones en que se objetiva el espíritu —un código por ejemplo— se produce algún género de “revivencia” que, como la palabra lo indica, supone algún modo de transferencia de nuestra propia vida, de un fragmento o posibilidad de la misma. Si en la captación del mundo exterior el camino del éxito marcha paralelo a la deshumanización —lucha de la ciencia con el antropomorfismo— y esa captación es, efectivamente, una captación, una puesta en orden de los fenómenos, apresándolos dentro de un orden conceptual —producto eminente del entendimiento—, en la captación del mundo interior o espiritual el éxito se anuncia en el sentido inverso: captamos una realidad psíquica en la medida, primero, en que la revivimos y, segundo, en que la colocamos dentro de un orden conceptual, fruto eminente de todo nuestro ánimo, que ya no es construido, interpolado, sino extraído, “explicado” de la vivencia misma. Aquí está todo el *quid* del problema que plantean las ciencias del espíritu: lanzarse por la vía desacreditada del antropomorfismo asegurando, sin embargo, un saber de validez universal, acaso de una validez menos hipotética que el de las ciencias de la naturaleza. Esta es, por lo menos, la intención de Dilthey.

Por eso desarrolla ahora lo que no había hecho sino iniciar en sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, la descripción de cada una de las tres actitudes psíquicas fundamentales: la captación de objetos, el sentir y el querer, porque las tres concurren estructuralmente al saber propio de las ciencias del espíritu y reclama cada una sus derechos.

Con esta preparación *gnoseològica*, cuya raigambre psicológica no es necesario subrayar, pasa Dilthey a abordar su problema: el de la *estructuración del mundo histórico* por las ciencias del espíritu (segunda parte del libro). Es un problema en el que confluyen lo *gnoseològico*, lo *lógico* y lo *metodológico*. Lógicamente insistirá en que las operaciones lógicas con las que, sobre la base de la vivencia, llegaremos a obtener los conceptos científico-espirituales, que tendrán su control último en el posible “cumplimiento” vivencial de su intención significativa, son las mismas que operan en todo conocimiento: a base de las imágenes, en el natural; de las vivencias, en el científico-espiritual. Operaciones lógicas elementales, percepciones de segundo grado o “pensamiento tácito”: diferenciar, “igualar”, comparar, unir, separar, relacionar. Llámalas percepciones de segundo grado porque no hacen sino elevar a conciencia distinta lo

contenido en la realidad —*Sachverhalt*—de lo percibido o vivido. Operaciones lógicas superiores: las que se presentan con el “pensamiento discursivo”, es decir, con el pensamiento que funciona a base de la palabra y encuentra su expresión en el juicio. Todo el empeño de Dilthey se cifrará en subrayar el carácter “explicativo” —hacer explícito— del pensamiento, para asegurarse así de que la realidad dada de la vivencia no tiene necesidad de sufrir ninguna elaboración constructiva, a base de interpolaciones, sino que puede ser conceptualizada en creciente y pura explicitación. Por el contrario, si la realidad ofrecida al conocimiento científico-natural son las imágenes, éstas resultan ya “construidas” en lo que él llama “representación total” del objeto y no digamos en los “objetos” últimos, cuantificables, que pone como base del orden de los fenómenos el conocimiento natural.

La *inmanencia* constituye el nervio central del pensamiento filosófico de Dilthey. Se acusa ya en su estudio analítico de la conciencia moral escrito en 1864 y se extiende al terreno lógico en su ensayo *Experiencia y pensamiento* de 1892 después de haber desarrollado magistralmente la inmanencia de nuestro estar en el mundo en el ensayo señalado de 1890.

Gnoseológicamente tendrá que determinar las categorías *sui géneris* que regulan el conocimiento en las ciencias del espíritu por imposición de la índole especial de su objeto: 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. Conocemos siete elaboraciones cuyas diferentes de este tema. La primera y la segunda se hallan en el *estudio de la historia de las ciencias*. .. (1875) y en el libro preliminar de la *Introducción* (1883). La tercera aparece en sus *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-96); en este libro (*Mundo histórico*) publicamos nosotros dos y descuidamos otras dos que reproduce Groethuysen (1907). Algo quiere decir esta insistencia diltheyana a pesar de que se trata de un pensador tan característicamente insistente. En ese punto, precisamente, confluye y se concentra toda su inmensa labor. El recorrido histórico del primer volumen de la *Introducción* y del que le iba a seguir no tenía otro propósito que el de hacer ver cómo las ciencias del espíritu habían comenzado a edificarse sobre una base falsa, aparente: la metafísica. Que al asentarse positivamente las ciencias de la naturaleza en el siglo XVII, las del espíritu pudieron montarse sobre una base aparentemente más sólida,

pues que procedía del mundo granítico de las primeras. Que el trabajo fecundo de la escuela histórica alemana consistió en desentenderse de esta base, que consideraba inadecuada, angosta, pseudocientífica, y en lanzarse al conocimiento de la vida espiritual, de la vida histórica, sin prejuicios de ninguna clase, sin “presupuestos” científico-naturales, en un afán primaveral de sumergirse en la vida de los pueblos y de sus manifestaciones culturales sin empacho alguno. Una especie de orgía sentimental rousseauniana en protesta contra la seca ilustración intelectualista imperante.

La escuela histórica se entrega literalmente *con toda su alma* al estudio de la realidad social humana. Descubre el fermento histórico de todas las manifestaciones espirituales frente a la consideración estática, científico-natural, que a las “ciencias morales y políticas” venía imponiendo la Ilustración. Introduce el método comparado, que tantos frutos venía dando en las ciencias biológicas y, más lejos todavía, desde Aristóteles, en la ciencia política. Finalmente, se debate en su trabajo creador con el problema de la conexión de las ciencias del espíritu que, en teoría, no le podía interesar demasiado ya que huía con la alegría del descubrimiento de todo intento de fundamentación por considerarlo embargante y peligroso.

El hecho bruto, el *factum* de las ciencias del espíritu se lo ofrecen a Dilthey la historia del derecho, del lenguaje, de la religión, de la literatura, del arte, de la política, etc., científicamente establecidas por la escuela histórica. Este hecho bruto, como decimos, traía consigo una impregnación anímica completa, la idea de desarrollo, la comparación entre las diversas manifestaciones de la vida humana para aproximarse así, típicamente, a la captación de la individualidad, de lo singular histórico, una colaboración de las diferentes ramas que era expresión de su conexión profunda. ¿Se puede establecer un paralelo exacto entre esta situación y la que se le ofreció a Kant con el *factum* de las ciencias de la naturaleza? Dilthey persigue desde su juventud la idea de una crítica de la razón histórica, en parangón expreso con Kant. ¿Hasta qué punto el *factum* que tuvo que abordar Kant y el que aborda Dilthey se pueden considerar en el mismo estado de desarrollo dentro de sus respectivos campos? Pero sigamos adelante.

La conexión de las ciencias del espíritu tiene que fundarse en la conexión misma del espíritu, que es el que en ellas se conoce: autognosis. Esta unidad, como ya lo indicamos en otra ocasión, fué apuntada, pero nada más, por Kant. A pesar de la primacía de lo práctico y de la significación de

ponte que a lo estético le asigna, pareció quedar como protagonista lo teórico, cuyas ideas reguladoras —Dios, alma, mundo —nos llevan por el camino de las antinomias a la *Crítica de la razón práctica*, y cuyas leyes explicativas a los principios reguladores de la *Crítica del juicio*. Con Fichte la verdadera protagonista es la voluntad, con indudable sacrificio del intelecto y del sentimiento, provocado sin duda por el afán de promover la unidad que Kant había reticentemente proclamado. Con Schelling, la unidad se montará fundamentalmente sobre lo estético: intuición intelectual de lo absoluto. Con Hegel parecen restablecerse el equilibrio y la unidad definitivas con los tres grados del espíritu absoluto: religión, arte, filosofía, pero tenida en cuenta la jerarquía establecida a favor de la filosofía, se trataba, en último término, de una solución intelectualista. Abandonando el camino trascendental —deducción, a partir del sujeto, de las condiciones *a priori* de la realidad— y, por lo tanto, la filosofía idealista, Dilthey buscará empíricamente, en la realidad dada de la vivencia, en la correlación de yo y mundo, la unidad del espíritu. Este es el alcance mayor que corresponde a sus estudios sobre la conexión estructural psíquica y sobre la conexión estructural del saber, donde desarrolla la conexión propia de cada una de las tres actitudes del espíritu y su trabazón estructural en la unidad del mismo. Con este haz estructural, empírico, y con el que le ofrece el análisis, también empírico, del mundo histórico social-humano en sistemas culturales y organizaciones exteriores, llevado a cabo por las ciencias del espíritu, podrá establecerse una conexión de estas ciencias en la que se tendrá en cuenta el hecho diferencial: las ciencias de la naturaleza se agrupan en capas superpuestas en las que las subyacentes fundamentan y sostienen a las superiores y no viceversa. En las ciencias del espíritu se dará una circulación incesante de unas a otras, obedeciendo a la unidad real del espíritu que, como Dios, se halla por entero en todas partes. La historia se constituirá con el auxilio constante de las ciencias sistemáticas, la psicología entre ellas, éstas con el de la historia, las ciencias captadoras servirán de punto de partida a las que estudian valores y normas, pero tendrán que recurrir constantemente a éstas. Este es el hecho fundamental de la circulación del espíritu que prestará muchas veces a los problemas de su ciencia el aspecto, y la realidad, de moverse dentro de un círculo vicioso. Pero también la circulación de la sangre es un círculo vicioso y él es el que nos alimenta. Al movernos dentro de nosotros mismos, dentro de lo humano, nada tiene de extraño que nos movamos en un círculo vicioso: es

el círculo, precisamente, con el que intentamos circunscribir poco a poco una realidad huidiza, el cangilón de noria con el que tratamos de vaciar imposiblemente la vivencia inagotable. Cuando no nos movemos dentro de nosotros mismos, como nos ocurre al estudiar la naturaleza, es cuando el círculo vicioso no tiene justificación: se trata de una construcción y no es posible invertir en ella el orden de los cimientos. No hay que olvidar que toda clasificación de las ciencias es exponente de una filosofía de las ciencias y la clasificación o conexión de las ciencias del espíritu es expresión de una filosofía de las ciencias del espíritu: de una teoría de las ciencias del espíritu.

Una vez demarcadas las ciencias del espíritu en su autonómica conexión frente a las de la naturaleza, tratemos de fijar las *categorías* que organizan su conocimiento y lo establecen. Estructuración del mundo histórico por o en las ciencias del espíritu no es sino la expresión de ese hecho, puesto de manifiesto por la labor creadora de la escuela histórica, principalmente, de que el mundo del espíritu, el de la vida, se da en la historia y que este mundo histórico es estructurado gracias a las ciencias sistemáticas del espíritu que, por su parte, encuentran su material en la historia. He aquí el círculo vicioso fundamental. Lo individual, lo singular histórico ofrece el material para cada ciencia particular del espíritu y lo singular se va captando en máxima aproximación —*individuum est ineffabile*— gracias a los esquemas que ofrecen las ciencias sistemáticas. Por lo mismo que las ciencias del espíritu aseguran su autonomía por razón de la índole de su objeto, en este habrá que buscar las categorías que ordenan el conocimiento de manera adecuada. Este objeto es la vida, que se da en el tiempo, en la historia. Las categorías no son numéricamente delimitables, parece decirnos Dilthey, pues la vida no es algo conclusivo sino abierto y creador. Pero hay unas cuantas que podemos detectar, sin más, en nuestro vivir la vida, en la vivencia. Este capítulo de las categorías me parece lo más vacilante e inacabado de Dilthey, así que introduciré deliberadamente una simplificación para destacar lo que creo conveniente a la inteligencia de su pensamiento.

Ya sabemos que en la vivencia la vida se nos da como conexión estructural y como desarrollo. El recuerdo es ya una selección espontánea, pues evocamos los sucesos de nuestra vida con arreglo al *significado* que, como partes, cobran en el curso de ella. La estructura implícita en el curso

de nuestra vida —conexión psíquica adquirida— asigna el sentido a cada parte de la misma. Sentido que, naturalmente, varía con el cambio de la estructura en su desarrollo. Ciertos hechos no los recordaríamos o los recordaríamos de diferente modo en edades diferentes. En el presente experimentamos sentimentalmente el *valor*, el propio, el de las situaciones, el de las cosas, los valores de utilidad. Cuando miramos al futuro surge la idea de *fin*, de los bienes a realizar, que se derivan de los valores vividos en el presente y del significado de nuestra vida que se vuelca en él. Presente, pasado y futuro: *temporalidad*. El tiempo no ofrece, como en las ciencias de la naturaleza y como quería Kant, un carácter fenoménico, sino que constituye la sustancia misma de nuestra vida, que es un curso. Sólo en el presente se da la vivencia, pues también el recuerdo de vivencias pasadas y la expectativa de las futuras se da en el presente. Un presente en el que gozamos la llenazón de la vida, la vivencia, y que, sin embargo, tampoco se da como presente puntualmente congelado, sino como una precipitación del futuro hacia el pasado. Vivimos en pura precipitación.

La estructura cuyo curso se extiende en el tiempo, mejor, que es tiempo, representa el *ser* y su curso el *desarrollo*. No se trata de una esencia o sustancia que se desplegaría en el curso del tiempo. Se trata de una estructura que se va explayando temporalmente. Ni más ni menos. Ya Fichte había visto enérgicamente, al condenar como materialismo todas las filosofías que concebían el espíritu como sustancia, que el espíritu era energía, actividad (ver *Teoría de la ciencia*, ed. Rev. de Oc.). El desarrollo se manifiesta como *efectividad*. El hombre tiene la experiencia directa de la efectividad: vive cómo un sentimiento, por ejemplo, desemboca en un acto de voluntad, vive cómo otras voluntades se le contraponen o colaboran con la suya, vive los efectos de su propia voluntad, las resistencias del medio, etc. De esta vivencia arranca el concepto de causa que la mente humana ha interpolado, mediante una abstracción, en la explicación de la naturaleza. La causación natural él no la vive: la piensa. Y cuando con pretensiones científicas se revierte al mundo interno, al mundo humano, un concepto que procede de este pero que ha sufrido, por abstracción, una acomodación instrumental, presentándonos en la forma de adecuación entre causa y efecto, nos hallamos ante una restitución empobrecida. En el mundo de la vida no es cierto que la causa y el efecto sean idénticos: el efecto suele contener algo más y diferente de la causa. El *nexo efectivo* de que nos habla Dilthey lleva, a diferencia del nexo efectivo de que nos habla Kant, una

teleología inmanente. La misma teleología que aplicamos al mundo orgánico no tiene valor sustantivo más que dentro de la vida misma, la vida vivida por el hombre, y fuera de ella no pasa de ser una abstracción conveniente. Sólo a lo psíquico animal podríamos extenderla con una analogía adecuada.

Del significado, el valor y los fines, y de la efectividad en que se teje su urdimbre, el hombre se da cuenta por la experiencia de su propia vida. En ella aparecen estas categorías. En este sentido la *autobiografía* es un documento ejemplar, por tan pegada a la vivencia. El sujeto y el objeto siguen siendo el mismo: el sujeto trata de conocerse a sí mismo, autognosis, conociendo el curso de la vida que le marca su sentido. Las confesiones de San Agustín, de Rousseau, de Goethe, ilustran ejemplarmente lo que queremos dar a entender. Y, sin ir tan lejos, también el título de una autobiografía reciente, *Vida en claro* (Moreno Villa), parece arrancado al pensamiento de Dilthey, y otra autobiografía famosa, la patética de Santayana, se convierte en clave de su filosofía al descubrimos el sentido o dirección de su vida desde la atalaya cimera de los ochenta años. Viene después la *biografía*, donde ya no tenemos esa identidad entre sujeto y objeto y donde le revivencia tiene que funcionar íntegramente. Pero si es indudable que el biógrafo ha de acudir a cartas, noticias, obras, etc., para descifrar el misterio de una vida, tampoco hay que olvidar que el conocimiento de uno mismo no se logra por introspección sino que, como pensaba Dilthey y también Unamuno, el hombre se conoce mejor a sí mismo en lo que hace, en algo en que ya se ha exteriorizado, y tiene que saltar de la vivencia a la comprensión. Hay autobiografías que son muy poco introspectivas: los *Recuerdos de niñez y mocedad* de Unamuno y la *Vida en claro* de Moreno Villa, pero aun autobiografías cargadas de una gran penetración psicológica, como la de Santayana, están llenas de exterioridades, “lugares y personas” —la vida de familia en Avila, las relaciones con los Sturgis de Boston, con los camaradas de estudio, etc.— y de la acción en ellas del “confesor”, de su exteriorización, que le aclara su propia vida.

Parece que la biografía, por la concreción y limitación de su objeto, podría representar el trozo de historia más científicamente determinable. La biografía constituiría uno de los *Grundkörper* de la Historia, uno de sus puntales más firmes, según dice Dilthey. Indudablemente esto explica la importancia extraordinaria que atribuye a la historia evolutiva de un

pensador, como lo patentiza su *Historia juvenil de Hegel*. Pero, y este pero no lo ponemos nosotros sino Dilthey, la seguridad de la biografía implica su limitación: la biografía está centrada en el individuo. Sólo en las biografías de los hombres representativos —por ejemplo, un Bismarck— podrá el historiador establecer un punto de vista desde donde enfocar a la vez las fuerzas de la personalidad y las corrientes centrales de una época. No se puede desconocer que en la boga biográfica que conoció el mundo después de la primera guerra mundial la balanza se inclinó, aun tratándose de personajes representativos, por el lado de la personalidad. Pero eso tiene importancia para la caracterización de la época y no tanto para lo que venimos diciendo.

La historia, sin embargo, es una interacción de individuos. Esta interacción no sería posible sin que entre ellos, con toda su inefabilidad, no se dieran ciertas “comunidades” que son los soportes de los *sistemas culturales* —ciencia, arte, religión, economía, etc.— y de las *organizaciones exteriores* —familia, asociaciones diversas, estado, etc.—. La homogeneidad fundamental de los hombres que hace posible que corra una historia común entre ellos, que *se comprendan* directamente y también indirectamente a través del tiempo y del espacio por medio de sus creaciones, que hace posible que se levante un cosmos espiritual que los envuelva, se diversifica en las individualidades por el distinto énfasis que en ellas cobra cada uno de los “momentos” que componen la homogeneidad básica. El individuo es un punto de cruce de numerosos “nexos finales” en los que se desenvuelve su vida. Ni el santuario de la conciencia escapa a ellos. Los nexos efectivos —sistemas culturales o finales y organizaciones— se asientan en las “comunidades” individuales, son, pues, trozos de vida con los mismos caracteres estructurales de ésta. En los nexos efectivos encontramos también el significado, el valor y el fin que encontramos en la vida individual. Encontramos ser, desarrollo y efectividad. He aquí los *sujetos supraindividuales* de la predicación histórica. Ni atomización individual, y explicación mediante suma o multiplicación —explicación mecánica—, ni entidades orgánicas de ninguna especie —explicación organicista—. Una x, sujeto de predicación, con los mismos atributos de la vida: una estructura en desarrollo. Pero hay que tener en cuenta que si es la “comunidad” la que sostiene los nexos efectivos, el individuo participa en ellos con toda su persona y no sólo con la parte constitutiva que implica la comunidad. Esto quiere decir que el hombre que actúa en la vida jurídica no

lo hace sólo como “jurídico”, por decirlo así, sino con toda su vida. Como dijimos, el espíritu, la vida, se halla presente íntegramente por todas partes. Entre estos sujetos supraindividuales podemos contar el derecho, el arte, la religión, etc., pero no como abstracciones, sino como nexos finales y efectivos de la vida histórica. Un sujeto especial lo constituye la nación, porque representa la unidad abarcadora de muchos sistemas particulares. Y también las épocas —por ejemplo, la Ilustración francesa, europea o universal— y los movimientos históricos —La Reforma alemana, etc., o universal, la Revolución francesa, etc., o universal— y las generaciones representan sujetos de este tipo. Son trozos de vida que tienen su centro en sí mismos y a partir de él se organizan y cobran sentido todos los diversos aspectos que una época o un movimiento histórico o una generación ofrecen. El significado, el valor y el fin están centrados en esos sujetos y un nexo efectivo propio explica o, mejor dicho, nos hace comprender la marcha de su desarrollo, su historia. Estos sujetos, lo mismo que los individuales, se hallan en interacción espacial o temporal y van constituyendo así una trabazón que nos lleva hasta el nexo efectivo singular y concreto de la historia universal.

Ya en la autobiografía, lo mismo que en la psicología descriptiva que trata de establecer la homogeneidad humana, la vivencia se muestra insuficiente y hay que acudir a la *revivencia*, es decir, a la *comprensión*. Si el análisis de la vivencia nos proporciona las categorías de la vida, el análisis de su comprensión nos descubre los secretos del método peculiar de las ciencias del espíritu, que tendrán que trabajar con esas categorías, pues en la comprensión se trata de una revivencia, y el control último se halla en algún género de vivencia mentada. La comprensión es aquel tipo de esclarecimiento que marcha de una manifestación sensible de la vida a la interioridad que la provoca. Se trata de trasladarse a esta interioridad, de revivirla. Hay una comprensión elemental: la de una proposición científica, por ejemplo, en la que nos basta con hacernos con el significado unívoco de los signos y no tenemos por qué interesarnos en los adentros de quien la emite. Ya una proposición científica de una civilización distinta exigiría algo más: tendríamos que colocarnos en el mundo espiritual en cuestión para estar seguros de que la entendíamos en su verdadero significado: el que tuvo para los que la expresaron. Un saludo tampoco es tan unívoco, ni aun dentro del propio país, en el que se mueve como sobre un trasfondo común que permite, por lo general, una interpretación bastante segura. La

comprensión —referencia de una expresión a la interioridad de que es expresión— se extiende desde el da da infantil hasta el Fausto de Goethe, pasando por todo aquello en que la vida se ha decantado en manifestaciones sensibles. En el mundo de la historia estamos abocados al manejo de vestigios humanos, de expresiones. Por eso el método de las ciencias del espíritu, sistemáticas o históricas, es exclusivamente el de la comprensión. Podemos denominarlo *método hermenéutica*, aunque Dilthey parece restringir más bien el sentido de la hermenéutica a la interpretación de vestigios escritos.

La *hermenéutica*, en este sentido restringido, merece a Dilthey una consideración especialísima. Desde el primer momento se ha debatido con este problema (ya en 1860, en un trabajo sobre Schleiermacher), tan metido dentro de la tradición germánica y al que su querido Schleiermacher había impreso un giro nuevo y fundamental. Para comprender una obra era menester analizar el proceso creador, siguiendo en esto el viraje realizado por la estética alemana frente a la antigua, gracias a la filosofía trascendental: consideración debida a la facultad creadora, al sujeto, que antes se pagaba al efecto, a la impresión artística, a la técnica. En Schleiermacher entronca Dilthey para abordar el problema hermenéutico, y el de la interpretación en general, centrándolo en el análisis del proceso, de la vivencia de comprensión. Así la hermenéutica podrá asentarse sobre una base gnoseológica segura. Si la hermenéutica, en su sentido restringido de interpretación de obras escritas, merece un tratamiento especial de Dilthey es por varias razones: lo escrito es algo que “aguanta” el análisis, algo a lo que se puede volver siempre; la obra escrita se sustrae a la mendacidad que envuelve con tanta frecuencia las demás manifestaciones de vida: el escritor puede mentir, su obra no. Estas razones se podrían aplicar también a las obras artísticas en general. Pero sobre todo, en torno a obras escritas, clásicas o religiosas, se ha ido desarrollando a lo largo de la historia un arte hermenéutico acuciado por el interés vital que la apropiación de esas obras suponía para la existencia humana. Ha habido intérpretes geniales que han aplicado inconsciente o conscientemente reglas interpretativas; ha habido interpretaciones discrepantes y antagónicas de obras capitales. Esta situación empuja hacia una elaboración científica de la técnica hermenéutica y la hace posible en cuanto se la acopla un análisis descriptivo del proceso de la comprensión. Tampoco hay que olvidar lo que los vestigios escritos representan cuantitativamente dentro de la masa del

material histórico. Todas estas razones permiten esperar a Dilthey que dentro de este campo es donde se podrá llegar mejor a una técnica científica de la interpretación que luego se podrá acomodar a otros tipos de expresión de la interioridad humana: obras de arte, monumentos, organizaciones, etc. Siempre rondando en el círculo vicioso: el todo determina el sentido de las partes, pero las partes van enriqueciendo el sentido del todo. Pero en cuanto a la presunta dualidad entre psicología e interpretación no hay que olvidar que ésta lleva incorporada, con el análisis de la vivencia de comprensión, una base psicológica, dándose en este caso la misma interacción que en la psicología descriptiva, que tampoco puede ser edificada sin acudir a la interpretación (ver “Psicología descriptiva y analítica”, p. 288 de *Psicología y teoría del conocimiento*).

Vemos claramente que no se trata en Dilthey, que no se puede tratar de dos épocas en el desarrollo de su pensamiento: una en la que consideraría a la psicología como ciencia fundamental de las del espíritu, representando lo que la mecánica en el dominio natural, y otra en la que incumbiría este papel a la hermenéutica. Se trata de dos aspectos, el *gnoseológico* y el *metodológico*, de un mismo problema amplísimo. Ni la psicología descriptiva se puede sustraer a las necesidades metodológicas de la comprensión de las diversas expresiones humanas ni la hermenéutica deja de tener su base última en la vivencia. No podemos comprender sino reviviendo; no podemos comprender, por lo tanto, más que en virtud de nuestra propia vida. La tentación del *espíritu objetivo*, que ha hecho pescar tan copiosamente a los pensadores alemanes, explica sin duda esta falsa interpretación por la que se han deslizado algunos de sus discípulos. También serviría para caracterizar una época, la que siguió a la muerte de Dilthey, pero tampoco esto nos concierne por el momento.

“Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que se ha objetivado en el mundo sensible la ‘comunidad’ que existe entre los individuos”. Queremos llamar la atención sobre la distinción que en la p. 174 de este libro *Mundo histórico* establece Dilthey entre su concepto del espíritu objetivo y el de Hegel. Este “construyó las ‘comunidades’ sobre la voluntad racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica. Hegel construyó metafísicamente; nosotros analizamos lo dado. Y el análisis actual de la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso oscuro, del sufrimiento en las tenebrosidades y en las

ilusiones, de la finitud en todo lo que es vida, también en ese punto en que surgen de ella las formaciones más elevadas de la vida común. Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las ‘comunidades’. Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia. Tratamos de comprender ésta y de expresarla con conceptos adecuados. Al desprender así el espíritu objetivo de su fundación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del mundo, desprendiéndolo también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo... con él se abarca también aquello que Hegel distinguía, como espíritu absoluto, del espíritu objetivo: arte, religión y filosofía”.

Sigue funcionando el nervio inmanentista. Del espíritu no podemos saber más que lo que hay en él, en la vida, en la historia. No se puede ir más allá de la vida. En la vida no hay ningún absoluto, fuera de la vida misma que, en todas sus manifestaciones, es relativa, pero que muestra entre ellas un orden —el que tratan de captar las ciencias del espíritu— que apunta a una unidad presunta, escondida, inaprehensible, como los colores del iris apuntan a su blanca fuente de luz. Y sigue el espíritu, o la vida, con su presencia íntegra: también la fragilidad, la tenebrosidad, las ilusiones, la finitud, en una palabra, de la vida, se dan en ese punto en que surgen de ellas las formaciones más elevadas de la vida común. Nada de hiatos, como pretende Max Scheler, entre el mundo de los valores y una vida que abre o cierra las esclusas para que aquellos naveguen. Dilthey nos advierte que el poder tenebroso de la vida también tiene que ser tenido en cuenta en la explicación de los nexos efectivos, de las diversas manifestaciones del espíritu objetivo. El espíritu objetivo de Dilthey se distingue, hacia atrás, del de Hegel, exclusivamente racional y, hacia adelante, del que ha surgido, acogiendo también la vida afectiva y la volitiva, con la axiología de inspiración fenomenológica. Toda la vida y nada más que la vida; ni hiato ni espíritu absoluto. Inmanencia pura, empírica, apegada estrictamente a la vivencia y no sacando de ella más que lo que contiene pero todo lo que contiene. Un positivismo más positivo que el de Husserl, pues no necesita de ninguna reducción fenomenológica, de ninguna puesta entre paréntesis, que es como comienza a bostezar el hiato.

“Tratar de comprender la realidad histórica y de expresarla en conceptos adecuados”. La adecuación de los conceptos se puede reducir a un término: los conceptos de las ciencias del espíritu tendrán que acoger en sí el carácter de desarrollo, de devenir que inhiere al curso de la vida. No quiere esto decir que tales conceptos padezcan en la naturaleza común a todos: el estar unívocamente determinados con validez universal. Pero a su intención significativa —que se cumple en la vivencia— no le corresponderá ningún ente, nada sustantivo, estático, que se resuelve en términos de identidad, como le ocurre al mismo movimiento físico, sino un desarrollo, un devenir, y tales conceptos estarán sometidos a reelaboración constante porque la vida sigue su marcha y enriquece así incesantemente el conocimiento de sí misma, la autognosis.

Así tenemos la visión de cómo el mundo histórico, la vida del hombre, lo humano, que se resiste tan desesperadamente a un tratamiento científico, que presenta el aspecto de un desorden tumultuoso e indómito, se puede estructurar, gracias a las ciencias del espíritu, en dos direcciones: la sistemática o general y la individual o singular. Teoría e historia; ciencias particulares del espíritu e historia. En circulación incesante, como advertimos. La psicología comparada (*Contribuciones al estudio de la individualidad*, 1895) nos ofrece un ejemplo de cómo partiendo de la ciencia sistemática —psicología descriptiva— podemos aproximarnos, típicamente, a la captación de lo singular.

Y ¿qué ocurre, en definitiva, con este mundo histórico estructurado? ¿Tiene la historia algún sentido? Otra vez a la carga el inmanentismo de Dilthey. Cualquier sentido trascendente —providencialismo— queda excluido pero también cualquier inmanencia trascendental de carácter definitivo como el progreso hacia mejor, o la realización gradual de la libertad o de la justicia. La historia, que es un curso de vida, no tiene más sentido que el que ella misma va depositando y que nosotros le entresacamos en un proceso creciente de autognosis, y si en el caso de una unidad de vida podríamos descifrar su sentido porque compone un ciclo cerrado, no así con la historia universal ni con ningún trozo de ella, ya que las partes reciben su significado desde el todo, y este es un todo siempre cambiante y sin resolución. Lo único que podemos constatar es un acrecimiento de la vida, que se revela en su autognosis, y la liberación que ésta nos trae de las ataduras del pasado y la dicha que nos proporciona al

sumirnos en las grandes objetividades de la historia. La conciencia histórica, llevada a sus últimas consecuencias, representa la gran liberación del hombre al entregarlo sin trabas a la vida y a sus valores. Contra el escepticismo y la anarquía tenemos las grandes objetividades y los imperativos morales de la vida misma.

Sólo una vez acabada la vida del hombre sobre la tierra el ángel del juicio final podría hablar del sentido de la historia universal. Un sentido que, sin embargo, no nos revelaría a la vida misma, insondable, sino su impacto sobre el planeta. Tras la inmanencia de la vida se esconde su irracionalidad, la insondabilidad de la misma. No sabemos si estos dos mundos, el natural y el humano, que se nos ofrecen como irreductibles a una idéntica función conocedora, que explicamos el uno y comprendemos el otro, no tendrán una fuente común. La nostalgia por la unidad que le asoma a Kant al hablar de las facultades psíquicas irreductibles le asoma también a Dilthey al hablar de la irreductibilidad de los dos mundos con ciertas esperanzas panteístas. De todos modos esta irreductibilidad no perturba la unidad del mundo humano, en el que tiene acogida también el mundo natural que sirve de escenario a la vida. Pero los hechos físicos interesan a las ciencias del espíritu en cuanto penetran en el nexo peculiar de la efectividad humana: el estudio de la sociedad o de la historia no puede desentenderse de los hechos naturales o materiales, que provocan tan potentes motivaciones humanas, pero tampoco podrá estudiarlos aplicándoles una metodología natural. Por otra parte, la libertad no es más que la expresión de una vivencia, esa misma que se da en nuestros actos cuando los consideramos como propios y no como algo que, por las razones que fueren, se sustraería a nuestra responsabilidad. No supone ningún concepto metafísico pero tampoco le puede perturbar la idea del determinismo trasvasada desde los dominios de la naturaleza. Las perturbaciones que en la ciencia penal ha originado esta confusión están en la mente de todos.

La teoría del conocimiento y la clasificación total de las ciencias que con Comte se basó en las de la naturaleza y que con el idealismo alemán creó, inversamente, una filosofía de la naturaleza que la animaba como espíritu inconsciente o enajenado, podría encontrar ahora su equilibrio con una conexión que respetara la autonomía de los dos dominios y que, sin embargo, estableciera una unidad superior partiendo del hombre, de la vida. Esta es la transformación de la teoría del conocimiento que sólo puede

producirse al ampliarla con una teoría justa de las ciencias del espíritu. Este es el gran propósito de Dilthey: resume su gran hazaña de una crítica de la razón histórica con la que él esperaba dar satisfacción al gran anhelo de nuestra época, ponerla en vías de cumplir con el destino de la nueva era histórica: intervenir también científicamente en la marcha de la sociedad.

Hasta aquí la *fundamentación*. Y hasta aquí la *introducción a las ciencias del espíritu*. Pero Dilthey ha hecho más: ha trazado el esquema de algunas *ciencias particulares del espíritu*: la filosofía, la pedagogía, la psicología comparada, la poética, etc. Estas son las reservas a que aludíamos al principio y cuya aclaración dejamos para otra ocasión.

A grandes rasgos, más bien brochazos, hemos tratado de exponer el pensamiento medular de Dilthey. Decíamos que a beneficio de inventario. Tampoco un estudio más apretado y minucioso escaparía a la reserva del inventario que debe hacer personalmente el lector. Estamos convencidos de que ningún estudio sobre el pensamiento denso de un autor considerable puede ahorrarnos la lectura de éste. Nos daría la razón Dilthey, pues no se comprende sólo con la cabeza y no hay comprensión elemental que valga para meterse en los adentros de ningún pensador, aunque tenga las apariencias matemáticas de estilo e idea de un Descartes. De aquí la inanidad de tantas historias de la filosofía. Hay siempre un retintín hasta en la manera de decir que dos y dos son cuatro. Y este retintín es el que despierta en nosotros las resonancias correspondientes para comprender a un espíritu. Claro que mi exposición me evoca a mí el pensamiento de Dilthey, me lo hace resonar, pero es posible que en otros provoque resonancias falsas. Y aunque la intención ha sido contraria, del dicho al hecho hay tanto trecho que es prudente salvarlo con la lectura personal, más cuando aquélla no va más allá de facilitar la lectura de un libro un poco embrollado.

Nota

⁷ Lo que en este punto pueda deber Dilthey a la escuela espiritualista francesa y especialmente a Maine de Biran se puede ver en su ensayo *Las tres formas fundamentales de los sistemas filosóficos en la primera mitad del siglo XIX*.

5. PSICOLOGIA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

El volumen actual ofrece hasta cierta unidad cronológica. Pero no era ella la que más me interesaba. Siendo un libro de *psicología y teoría del conocimiento* habría que justificar,, primero, por qué comienza con un estudio tan extenso de poética y también, aunque esto no sería tan grave, por qué lleva un extenso suplemento acerca de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado.

La intención del volumen es que sirva de entrada a la lectura del *Mundo histórico*, ya publicado. Más que de entrada de base y fundamento, pues en el prólogo al *Mundo histórico* invitamos entonces al lector a que se pusiera a leer el volumen sin perjuicio, y con la obligación, de volver cuanto antes al que presentamos ahora. No se trata de circunloquios inspirados por las necesidades editoriales. La lectura de los dos volúmenes ha de ser un poco en lanzadera, yendo de uno a otro, cosa que no le hubiera disgustado al propio Dilthey, aunque a algunos sistemáticos les pueda parecer extravagante.

En primer lugar, *La imaginación del poeta* es un estudio abundantemente psicológico, en especial por lo que se refiere a la vida sentimental, a la vivencia y a la acción de la conexión psíquica adquirida en las creaciones de la fantasía. Anterior en siete años a sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* y que ha sufrido dos reelaboraciones esquemáticas, en 1892-94 y en 1897-8 (*vid.* Apéndices), muy interesantes, con toda su brevedad, para seguir el curso histórico-evolutivo de su pensamiento en un tema doblemente central: la psicología y la poética. Porque esta es la significación sobresaliente del ensayo, además de la que pueda tener y tiene en cuanto al contenido mismo, que habrá que poner en relación con todo un capítulo de su *Psicología comparada* (arte e individuación) y con los ensayos sobre temas literarios en general, sobre todos su *Vida y poesía*.

Alguna vez hemos hablado de la nebulosa diltheyana, no en un sentido que tenga nada que ver con las famosas “nieblas germánicas” de Don

Marcelino, sino como indicación, más bien, de que el pensamiento de Dilthey, como ha ocurrido con el de muchos pensadores, está por decirlo así preformado en la juventud y no tendrá más que desplegarse de su estado inicial de nebulosa, aunque la comparación sería más exacta si esa nebulosa fuera un verdadero embrión de donde emergiera un mundo. Por eso su marcha vital inexorable, que no para desde los veinte años hasta el día de su muerte, muestra esa misma regular irregularidad del desarrollo biológico, en el que empiezan ya a brotar miembros y órganos que esperan, sin embargo, la entrañada gestación perfecta de algo central para lograr todo el desenvolvimiento de que son capaces. Así nos ofrecen estos brotes o “materiales para una poética” el primer intento de construcción de una ciencia particular del espíritu —la poética— antes de que se le hayan resuelto a él los problemas básicos de la *fundación de las ciencias del espíritu*, con los que arremete a poco de publicar el ensayo y apenas si los acaba con la *Estructuración del mundo histórico* (1910).

Creía que en el terreno de la poética era donde primero podía cuajar el intento de una ciencia particular del espíritu, por motivos parecidos a los que le harán preferir luego, en sus desarrollos de hermenéutica, la interpretación de los vestigios escritos. No fué, sin embargo, la poética el primer intento de esta clase sino la moral, como podemos comprobarlo por su *Habilitationsschrift* (1864) y por su *Estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (1875). Desde el primer momento tiene conciencia de que la coyuntura histórica está reclamando la “fundación de una ciencia empírica de los fenómenos espirituales”, de que ésta es la tarea que incumbe a su generación (*El movimiento poético y filosófico en Alemania 1700-1800*, del año 1867) y que así se podrá cumplir con el destino de la nueva época que está pidiendo el alargamiento de la intervención del hombre de los campos de la naturaleza a los de la sociedad. Moral, pues, y pedagogía serán dos preocupaciones primeras e incesantes, como ha de ser, por otra parte, la de llegar, en un plano más alto y definitivo, a una conciliación de la ciencia y de la metafísica, tan maltrecha ésta, además de por la crítica positivista, por la danza vertiginosa de las concepciones del mundo ante la conciencia histórica. Insistirá sobre la poética, dejándonos su última palabra en una esquema (1907-8); insistirá sobre la moral, sin dejarnos más que medias palabras en su ensayo de *Pedagogía* (1888) e insistirá machaconamente sobre la teoría de la filosofía,

de la concepción filosófica del mundo, hasta dejarnos ese estudio tan decantado de la *Esencia de la filosofía* (1907).

Dilthey es hijo de un pastor calvinista y estaba destinado a seguir la carrera de su padre. Se asomará por el año cincuenta al mundo de los gigantes de Berlín —Humboldt, Savigny, Grimm, Bopp, Bockh, Ritter, Ranke— con este bagaje: una fe vacilante y un gran temperamento poético. Lo primero que intenta, en esa atmósfera “histórica” de Berlín, es una historia de las ideas cristianas, pero al abordar el mundo medieval sufre el primer choque: le es imposible resucitar aquel mundo con su actitud negativa ante la vida. Este vacío se tiene que llenar con algo; el idealismo está muerto y el positivismo no es una solución. El idealismo está muerto, como lo proclama la vuelta crítica a Kant, pero el hecho de que la nación alemana haya vivido cincuenta años de él tiene que tener algún sentido. Leyendo su ensayo sobre el *Movimiento poético y filosófico en Alemania 1770-1800*, de 1867, nos daremos cuenta de cómo este sentido le inspira desde sus primeros estudios histórico-literarios (Novalis, por ejemplo) y filosófico-biográficos (Schleiermacher) hasta los que realiza, mucho más tarde, en torno a Hegel. En pocas palabras: el problema de la unidad del espíritu, un espíritu que ya es histórico, y a la que piensa llegar, primero, por el camino de la “intuición intelecutal”, de sabor estético, goethiano y schellingniano, pero a la que acabará llegando por el camino de la fundación de las ciencias del espíritu, camino que atraviesa, sin embargo, el proceso luterano de la fe; conocimiento implicado en la vivencia como la fe está implicada en la conciencia: *autognosis*. Este equívoco se encierra en ese ensayo temprano y es el que se resuelve a lo largo de su vida.

Tampoco el positivismo es más que una pobre solución, pero lejos de estar muerto crece cada día más robusto y atrevido: hay que superarlo. Con él se enfrenta en ese decisivo ensayo de 1875, que publicamos como suplemento, con el que se planta en la encrucijada y empieza agarrando el toro por los cuernos. También tiene un sentido vivo el positivismo: su positivismo, su empeño en no dejarse embaucar. Pero no se encara propiamente con Comte sino con Mili, que es quien ha puesto el dedo verdaderamente en la llaga al pretender, en nombre de su positivismo, no ya negar la psicología —como el primero, lo que hacía su posición más frágil— sino que se aplicaran a las ciencias morales y políticas los métodos que tanto éxito habían conocido en las ciencias naturales.

Conviene insistir en este momento sobre el plan de nuestra edición, pues es un plan que arrastra una determinada interpretación de Dilthey. Los ocho volúmenes que pensamos publicar podrían llevar todos, menos el último, el título común de *Introducción a las ciencias del espíritu*. No son tantos volúmenes si se tiene en cuenta que abarcan algo que, si no es estrictamente una historia de la filosofía, sí se le parece bastante.⁸ Estos volúmenes históricos se llaman: *Introducción a las ciencias del espíritu* (esplendor y ocaso de la metafísica), *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, *De Leibniz a Goethe*, *Vida y poesía* (Lessing, Goethe, Schiller, Juan Pablo, Novalis, Hölderlin), *Hegel y el idealismo*; a los que habrá que añadir el ensayo sobre *Las tres grandes formas de la filosofía en la primera mitad del siglo XIX*, que irá en el volumen último de filosofía por razones especiales. Vienen los volúmenes teóricos: *Psicología y teoría del conocimiento* y *Mundo histórico*, en este orden. Aquí termina la *introducción a las ciencias del espíritu* o la *fundación de las ciencias del espíritu* o la *crítica de la razón histórica* en su aspecto positivo y sistemático. Pues ya advertimos que la obra crítica de Dilthey ofrecía una primera parte negativa, histórica, y otra positiva, sistemática. El último volumen, que probablemente llevará el título de *Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu*, se sale del marco de la “introducción”, pues lo que hace es aprovechar todas sus enseñanzas para trazar el esquema de algunas ciencias particulares del espíritu después que ya se ha establecido su fundamento. Que la teoría de la concepción filosófica del mundo (su *Esencia de la filosofía*) entra dentro de este marco es algo que se impone a la mera lectura salteada de sus obras, y el que quiera una declaración expresa puede acudir a la página 91 del *Mundo histórico*.

Volvamos al ensayo en que se enfrenta con el positivismo. En nuestro prólogo a la *Introducción de las ciencias del espíritu* advertimos de cómo este ensayo fué recogido en parte en su primer libro, preliminar de toda la introducción. Ya esto nos acusa el carácter “preliminar” que en la labor de Dilthey corresponde a este ensayo. Hemos creído conveniente incluirlo en este volumen, con el que se aborda la parte sistemática, para que en tal momento pueda tener el lector un plano histórico de referencia de toda la obra, el primer documento en que Dilthey plantea valientemente todo el problema y todos los problemas, centrándolos en el de la *conexión* de las ciencias del espíritu, que es el que puede aclarar el de su historia, y el de ésta la construcción sistemática de cada ciencia. Sobre el tema de la

conexión ha vuelto Dilthey creemos que unas siete veces, en intentos reforzados de resolver el nudo con el análisis, cada vez más elaborado, de la vivencia. Está vislumbrado pero no asoma netamente todavía que la psicología ha de ser la ciencia fundadora, una psicología que, superando el positivismo, trataría de castigar los delitos de omisión de Comte “por do más pecado había”. Lo barrunta, sin embargo, cuando nos dice que el estudio de la estructura que precede a cada sistema de la cultura podría permitir el desarrollo científico de esos sistemas, es decir, el establecimiento de las ciencias particulares del espíritu.

Se podría creer, inspirándose en ese ensayo, que Dilthey ofrece una dualidad de intención, un poco parecida a la que se ha achacado a Comte. Que por un lado perseguía la *ciencia empírica* de los fenómenos espirituales y que, por otro, por los caminos del arte, un sustitutivo de su religiosidad muerta, del idealismo recién enterrado y de la pobreza filosófica, tan poco prometedora, del positivismo. Por ellos discurrió mucho tiempo el equívoco de su vida, mientras no tuvo otra solución, pero desde un principio su afán por fundar las ciencias del espíritu no fué encaminado únicamente a los efectos de poder contar con una moral y con una pedagogía científicas, con medios “científicos”, en general, para intervenir en la sociedad, sino que también esa otra parte de la filosofía que él distinguía como apoyada en el sentir —la que aborda los problemas últimos de la vida y de la muerte— trataba de encontrar su solución por la vía de la fundación, como él mismo lo declara en su *Uebersicht meines Systems* (1896): ‘Se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, *poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas*’. Este alcance lo puso bien de manifiesto en sus diversos ensayos sobre la teoría de la concepción del mundo y, sobre todo, en el último, *Esencia de la filosofía*, y que éste fué el sueño de su vida nos lo revela al contarnos lo que soñó a propósito de *La escuela de Atenas* (vid. *Int. a las ciencias del espíritu*, p. XXIII) En un vacío total no se pueden hacer compartimentos estancos; tampoco los pudo hacer Comte, como él mismo se lo declara a sus intérpretes dualistas en el prólogo tardío a sus ensayos juveniles.⁹

Entramos en lo que constituye el núcleo de nuestro volumen, “Origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”,¹⁰ “Experiencia y pensamiento”, “Ideas acerca de una psicología descriptiva y

analítica”, es lo que nosotros hemos llamado *fundación psicológico-gnoseológica*, que se prolonga con los *ensayos de fundación* de *Mundo histórico* y se complementa con la *estructuración del mundo histórico*. Tenemos que volver a las ideas apuntadas en nuestro prólogo a *Mundo histórico*, cuya primera parte, hasta la página XII, está en realidad dedicada a este volumen de ahora. Como el concepto central es el de *vivencia*, incluimos en los apéndices la última elaboración del tema (1907-8), utilizando unos fragmentos de su reelaboración de la poética. También hemos incluido, con el título *Vivencia y expresión*, otro fragmento de la misma época, el que más puede favorecer esa idea de que en Dilthey hubo una época de fundación psicológica y otra hermenéutica.

Ya dijimos que la hermenéutica es un *método*, el que nos es impuesto por el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de vida. Difícil es que un método sirva de fundamento; de lo que servirá será de instrumento de trabajo para trabajar sobre un fundamento logrado, en este caso la vivencia. Con un método se puede buscar un fundamento y, a su vez, del fundamento puede derivar otro método. Con la duda *metódica* encuentra Descartes el fundamento, *pienso luego soy*, y de este fundamento sale asegurado el método de las ideas claras y distintas. Cuando Kant, mediante el análisis de la razón, de su producto eminente el *factum* de la ciencia físico-matemática, descubre la estructura trascendental de aquélla, tiene ya el fundamento para, con las exigencias del método trascendental que se basan en esa estructura, seguir adelante hasta encontrar otro fundamento, ahora metafísico, en la libertad. A la duda metódica de Descartes correspondería en la fundación de las ciencias del espíritu por Dilthey la *duda histórica*, todos esos volúmenes de historia donde nos hace ver que si las ciencias del espíritu no han encontrado solidez científica y el espectáculo de su desfile no ofrece el mismo consuelo definitivo que el de las ciencias de la naturaleza es por haberse basado en un fundamento falso. Al “pienso luego soy” correspondería la vivencia; al método de las ideas claras y distintas la hermenéutica. A la crítica de la razón de Kant corresponde, en general, la crítica de la razón histórica que lleva a cabo Dilthey; a su demostración de las antinomias a que conduce el uso trascendente de las categorías, correspondería la parte histórica de la introducción a las ciencias del espíritu que nos hace ver, igualmente, las aporías intelectuales, insolubles aunque nos apeguemos al rigor trascendental, en que se mueve la historia de

las ciencias del espíritu y que sólo la conciencia histórica, la autognosis, y no la conciencia trascendental, puede conciliar con la vida: a la estructura trascendental de la razón corresponde la inmanente conexión estructural de la vida, de la vivencia; y si Kant fabrica después una moral y una estética así también fabrica Dilthey las ciencias particulares del espíritu y, entre ellas, la concepción histórica del mundo le descubre la esencia o estructura de la filosofía y le da la clave para conciliar las tres concepciones filosóficas del mundo cuyo antagonismo irreductible ha desafiado todos los empeños de la historia.

Que la duda metódica de Descartes se parezca bastante al método de las ideas claras y distintas, que la crítica de la razón sea un análisis trascendental y que el examen de la historia de las ciencias del espíritu, se convierta en una crítica hermenéutica, no quiere decir otra cosa sino que el fundamento *prefigurado* —pienso luego soy, unidad trascendental de la conciencia, la vivencia— está ya trabajando en la tarea de su busca. Por eso Dilthey inicia su inspección histórica con un libro preliminar donde ya se acusa aquello tras de lo que anda. El *factum* de las ciencias del espíritu, constituidas gracias a los esfuerzos de la escuela histórica, le prefigura ya que el fundamento ha de estar en algo que sirva de base a la comprensión practicada por esas ciencias, y este fundamento es la vida, la vivencia, algo radicalmente histórico, y por eso también su *Introducción a las ciencias del espíritu* llevó alguna vez en la mente de su autor el título de *Crítica de la razón histórica*. Por eso, en fin, la primera vez que aborda de frente el problema (1875) lo hace a propósito de la “historia de las ciencias morales y políticas”.

Pero no es menester complicar tanto las cosas, aunque lo que nos proponíamos era explicarlas por implicación. Si la hermenéutica es una disciplina metodológica que resulta, según dice Dilthey (*vid. Mundo histórico*: “Los orígenes de la hermenéutica” y “Comprensión y hermenéutica”) del análisis de la vivencia de comprensión, claro que está fundada en la vivencia, en su análisis. De lo contrario se tendría el círculo vicioso: que este análisis de la comprensión estaría, a su vez, basado en la hermenéutica, en la comprensión de la comprensión, y así indefinidamente. Y si el círculo vicioso está reconocido por Dilthey como inevitable y saludable *dentro* de las ciencias del espíritu, ha de ser sobre la base flúida pero incommovible y radical, “tras de la cual no puede marchar el pensamiento”, de la vida, de la vivencia. Se puede decir que la

Estructuración del mundo histórico no tiene otro *leitmotiv* que la tríada vivencia—expresión—comprensión y lejos de estar rectificadas sus *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* están expresamente condensadas en los *preconceptos descriptivos* de sus *Ensayos de fundación* (p. 16 de *Mundo histórico*), y si no hay que olvidar la fecha de estos trabajos (1905-1910) tampoco se puede descuidar lo que expresamente nos dice en la *Esencia de la filosofía* (1907) respecto a la significación que le corresponde a la psicología descriptiva en la tarea de determinar la función de la filosofía y la estructura de las tres concepciones del mundo con las que se debate su historia. En fin, su teoría del saber está fundada, en esos *Ensayos de fundación*, en un análisis de la vivencia del saber, en toda su amplitud de la captación de objetos, del saber de valores y de fines, a cuyo propósito tiene que desarrollar la descripción y el análisis de las tres actitudes psíquicas que había iniciado en sus *Ideas*. ¿Y cuál es el valor cognoscitivo de la comprensión sino el que le presta la “revivencia” que provoca?

Una cosa es esto y otra las dificultades, que a nadie se le escapan menos que a Dilthey, que ofrece la captación de la vivencia. “Sólo en condiciones muy limitadas se halla presente la vivencia a la observación interna” (*Mundo histórico*, p. 22). Pero se halla: que es lo mismo que él dice a propósito de la crítica de Comte a la introspección. La vivencia es una realidad absoluta, en el sentido de que permite echar pie seguro porque en ella coinciden perfectamente el sujeto y el objeto; una experiencia última, pues no se puede ir más allá; una conexión estructural, pues siempre se ofrece como tal; una realidad constitutivamente histórica, pues siempre se da en devenir: un presente en precipitación. Este mismo devenir y la “presencia” peculiar que en él tiene el pasado la revela también como desarrollo. Precisamente, la dificultad nuclear está en este carácter de actualidad, de “presente” de la vivencia, en su carácter evanescente, que hay que consolidar, sin congelarlo, por medio del recuerdo, “probando en la fantasía por una especie de experimento psíquico”, probando a través de la expresión, cuya comprensión reproduce la vivencia, nos da la “revivencia”. Lo que sí hay también en Dilthey es una desconfianza, un despego por la introspección que le viene a él de la acuidad con que ve el carácter evanescente e histórico de la vivencia y de su evidencia de historiador de que al hombre sólo se le conoce en la historia (contra Nietzsche el cavilador) lo que le va empujando cada vez más a extender el campo de la

comprensión a costa de la vivencia directa, lo que ya se marca en sus *Ideas*, vivencia que, no obstante, queda como irreductible reducto para la evidencia de la estructura, para la evidencia de la realidad del mundo exterior, para la evidencia de la estructura del saber, para la evidencia de la comprensión, que está regulada por el análisis de su vivencia y que encuentra su “cumplimiento” significativo o, mejor, expresivo en la revivencia —reproducción— de la vivencia expresada. Y una confianza en las propiedades reveladoras de la “comprensión”, especialmente de la musical (*vid.* el ensayo sobre Goethe).

Convendría acaso hacer una distinción en esto de que la psicología descriptiva y analítica ha de servir de fundamento a las ciencias del espíritu. Lo que en realidad sirve de fundamento es la “teoría estructural”. “La teoría estructural se me figura a mí como parte capital de la psicología descriptiva. Podría ser desarrollada como un todo propio amplísimo. En ella se encuentra, sobre todo, el fundamento de las ciencias del espíritu” (*Mundo histórico*, p. 20). Se trata de esos conocimientos psicológicos que la teoría del conocimiento tendría que acoger, de una psicología en movimiento que iría en la dirección de la teoría del conocimiento, como dice ya en sus *Ideas*. Esta gnoseología-psicología tendría la evidencia absoluta de la percepción interna, ;sin caer en el psicologismo relativizante de la psicología explicativa, y esta gnoseología es la que desarrolla en sus ensayos de fundación al analizar la estructura de la vivencia del saber. En este sentido más preciso, la *teoría estructural* representaría el fundamento gnoseológico-real, gnoseológico-psicológico de las ciencias del espíritu, y hasta podría abarcar la *hermenéutica* como metodología basada en la estructura del comprender. Fuera de este núcleo, la psicología descriptiva, junto con la psicología comparada, compondría la *antropología*, que sería una ciencia más del espíritu. En el fondo, esta es la idea que trabaja en Dilthey desde que se fija (1865) en la “psicología real” de Novalis.

Como la filosofía pretende ser, como lo dice expresamente Dilthey, una disciplina real y no especulativa, para poder actuar sobre la realidad, parece que apoyándose en la vivencia no podría salir de la inmanencia: tendría un conocimiento perfecto pero como tiene un alimento perfecto la serpiente que se muerde la cola. Sus “contribuciones a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”, con las que inicia Dilthey la parte sistemática de la fundación,

llevan este propósito de anclar en la realidad. Hay una vivencia, la de la voluntad, “la experiencia de resistencia”, que nos pone en la presencia de “lo otro”: el yo y el mundo se presentan correlatos en la vivencia o, si se quiere, el “mismo” y “lo otro”. Pero como la experiencia de resistencia está mediada por un proceso intelectual —que no se han seguido las sensaciones “representadas” que suelen acompañar a la impulsión— también es necesario determinar el mero carácter “explicador” con que los procesos mentales operan sobre la vivencia. A eso tiende el ensayo *Experiencia y pensamiento* y a eso tienden, insistentemente, todos los lugares, tantísimos, en los que Dilthey nos habla del pensamiento tácito, de la intelectualidad de la percepción, de las percepciones de segundo grado. A esto tienden de primeras. Porque su alcance se extiende también a asegurarnos que al elaborar las ciencias del espíritu conceptualmente las vivencias “comprendidas” por ellas, no hacen, por decirlo así, más que extraerles todas sus posibilidades, todas sus implicaciones, y en este sentido el conocimiento que se basa en la vivencia es verdadera y mera autognosis. Así como, por otra parte, la expresión de la vivencia, la manifestación exterior de la misma, permite una retroinferencia de ella a la vivencia de que es expresión, gracias a la hermenéutica, que no hace sino señalarnos las reglas impuestas por el análisis de la vivencia del comprender. No hay resquicio para la interpolación. Sólo en el conocimiento natural el pensamiento interpola, pero no en esas operaciones tácitas o percepciones de segundo grado, que se reducen a marcar diferencias, igualdades, fijar grados, unir, separar, sino al subsumir un objeto a la percepción y al *explicar el mundo* mediante una construcción. La “explicación” que del mundo espiritual darán las ciencias del espíritu será literalmente una explicación, *explicare*, sacar lo que estaba implícito, y a esto se reduce su tarea de comprender y de elaborar conceptualmente lo comprendido. Con esta insistencia en el pensamiento tácito, en sus categorías formales, sobre las que se basan luego las categorías formales del pensamiento discursivo, Dilthey está superando la dualidad kantiana entre materia y forma: no se nos da materia sin forma y si las formas han sido abstraídas de la materia no vale sustantivarlas. A las categorías formales, lógicas, que se aplican a todos los objetos del conocimiento, se agregan las categorías reales, exigidas por la índole del objeto, y si en las ciencias de la naturaleza tenemos categorías reales o, mejor, materiales, como cosa, propiedades, identidad de causa y efecto, en las ciencias del espíritu tenemos verdaderas

y peculiares categorías “reales” —por ejemplo, temporalidad, estructura, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin— que nos impone la índole del objeto, la vida, la vivencia, que hemos descubierto en ésta y que el método hermenéutico tendrá que aplicar con exclusividad.

Afirmados los pies en el suelo, pasa Dilthey a desarrollar su *teoría estructural*, desarrollando de paso algo más: la antropología. Y una vez en posesión de la teoría estructural, de todo lo que el análisis de la vivencia le ha enseñado acerca del carácter de “conexión” estructural en desarrollo propio de lo psíquico, pasará a desenvolver una teoría del saber con vistas a la fundación del saber científico-espiritual, estudiando para ello la “conexión estructural del saber” en las tres actitudes fundamentales de la aprehensión de objetos, del sentir y del querer, ampliando así las bases gnoseológicas frente al tradicional y angosto planteamiento intelectualista.

Establecida una teoría del saber nada fenomenista ni intelectualista sino con los pies en la tierra y con el corazón ancho, echará mano de una categoría específica, la de *efectividad*, la causación humana, para no perderse en una mera construcción de sentido que convertiría a las ciencias del espíritu en un estudio del espíritu objetivo ya que no especulativo, pues que se apoyaría en la comprensión de la vivencia, cuando menos inoperante. Podemos decir que recoge ahora el hilo suelto de su libro preliminar a la *Introducción*, ahondándolo con los fundamentos psicológicos establecidos entretanto. El *nexo efectivo* lleva una teleología inmanente, como todo en la vida o en la vivencia, tiene, por lo tanto, sentido, que organiza sus partes en un todo, pero es efectivo, señala el proceso de las operaciones interhumanas, y con él es como se puede “agarrar” el mundo histórico, además de contemplarlo en lo que es. La “estructuración” del mundo histórico se lleva a cabo considerándolo como lo que es, un nexo efectivo concreto, que se diversifica en nexos particulares, y no un mundo de puras esencias: hay que analizar ese nexo en sus sistemas de nexos efectivos. Este análisis* que ya lo han llevado a cabo espontáneamente las ciencias del espíritu al desplegarse en su particularidad, lo depura o “explícita” Dilthey con su idea de los sistemas culturales y de las organizaciones. En el libro preliminar de la *Introducción* y en el *Mundo histórico* ha hablado abundantemente de ellos. Lo que nos interesa ahora es recalcar que el problema de la conexión de las ciencias del espíritu, que no es más que la prolongación del problema de su fundación

alcanzada con la teoría estructural, extiende las estructuras, mediante el análisis de aquellos nexos efectivos, hasta abarcar todo el campo del espíritu, todo el mundo histórico. Las ciencias del espíritu no se articulan arbitrariamente sino con arreglo a la trabazón de los nexos efectivos que nos ofrece en su unidad, en su estructura, la vida amplísima del espíritu en la historia. La teoría estructural se completa con la teoría de esos nexos efectivos, el análisis de la vivencia con el análisis, referido a ella, del sistema de las ciencias del espíritu. Se palpa la unidad espléndida del espíritu en su despliegue pero no a la manera trascendental y especulativa sino empíricamente. Tampoco a la manera fenomenológica de contemplación de esencias y quedando fuera la voluntad, que no tendría, según Max Scheler, más que una fundación negativa, “impedir o quitar impedimentos”. Para Dilthey la voluntad está creando constantemente valores en la vida, valores que vive el sentimiento y que la voluntad procura. ¹¹

El nexo efectivo, producto de las interacciones individuales, participa de los mismos caracteres de los individuos, de su vida: su teleología inmanente le reviste de todos los caracteres que acusa la teleología inmanente de la vida individual. Y como ésta, así también se pueden estudiar efectivamente los nexos efectivos fundamentales, los sistemas culturales —nexos finales— las organizaciones y otros nexos no menos efectivos: los movimientos históricos, las épocas, las naciones, que “tienen su centro en sí mismos”. Constituyen los sujetos supraindividuales para la predicación histórica y permiten estudiar sus interacciones como otros tantos nexos efectivos hasta llegar al gran nexo concreto y total de la historia universal. Así queda fundado y estructurado el mundo histórico: fundado en la vivencia y estructurado por las ciencias del espíritu en una aproximación típica incesante hasta llegar a captar lo individual en su efectividad. (Vid. para esto: *Psicología comparada* en relación con la *Estructuración del mundo histórico*). Si de este modo se podrá predecir el futuro y en qué grado es cosa que deja en interrogante Dilthey, pero su intención de intervenir de un modo eficaz en la vida humana se acusa constantemente en la marcha de su trabajo y más específicamente en sus ensayos de pedagogía. Pero ya dijimos que, desde un principio, su propósito era más ambicioso; también quería conseguir una solución metafísica última, una conciliación entre las antagónicas concepciones filosóficas del mundo mediante una “concepción histórica del mundo”.

Nos paramos y sacamos el *fazit*, como diría Dilthey. La *teoría estructural* establece el fundamento primero de las ciencias del espíritu; comprende la teoría de la estructura psíquica en general, de la vivencia, y la estructura especial de la vivencia del saber y del comprender. Este saber abarca saber de objetos, de valores y de fines, es decir, el saber expresado en los juicios, en las exclamaciones y en los imperativos. El saber de objetos es un saber acerca de la realidad, sus enunciados son juicios que predicen realidad. Abarcarán también valores y fines, pues en la realidad de la vida se dan sobre todo esta clase de fenómenos. Pero no le incumbirá respecto a ellos más que la predicación de existencia y efectividad. El saber de valores y de fines estudiará la conexión especial que se establece dentro de la actitud afectiva y de la actitud volitiva, con independencia del predicado de existencia; relaciones intrínsecas de los valores entre sí, de los fines entre sí y con los medios tales como vienen implicadas en la conexión vivencial respectiva. El conocimiento de los valores antecede al de los fines y lo determina, como el conocimiento de la realidad precede al orden de los valores. Ciencias de hechos particulares (historia) o generales (sistema), ciencias axiológicas y ciencias prácticas. Por ejemplo, la antropología, aunque se encamina a la individuación, comienza como ciencia general de hechos; la historia es una ciencia de hechos particulares; el derecho será una ciencia preferentemente normativa; la pedagogía preferentemente práctica. Como todas necesitan de la psicología o antropología, todas participan del conocimiento sistemático; como todas, incluso la psicología, recogen su material en el mundo histórico, todas tendrán un poco o mucho de conocimiento particular de hechos; como la historia alcanza su particularización a base de las ciencias sistemáticas de los diversos nexos efectivos, también ella contendrá gran cantidad de conocimientos generales. Es el famoso círculo vicioso que permite que el mundo histórico quede finalmente estructurado gracias a las ciencias del espíritu.

Una vez que la teoría estructural, el análisis de la vivencia del saber, nos ha revelado este carácter complejo del conocimiento científico-espiritual, avancemos un poco más para descubrir el nexo de esas ciencias, el sistema articulado en que se despliegan. Ahora acudimos a otras vivencias más especiales: la de los sistemas culturales —derecho, religión, filosofía, economía, etc.— y la de las organizaciones —familia, sociedades, estado— en que se han diversificado de hecho las ciencias del espíritu. La unidad que no hay que perder de vista es la que las tres actitudes psíquicas —objetiva,

afectiva y volitiva— nos ofrecen en la vivencia general. A partir de esta unidad se despliegan y articulan las diversas ciencias. Los sistemas culturales son otras tantas conexiones de fin, nexos finales. Es decir: fines en los que concurren los individuos, por lo que tienen de común, pero contribuyendo con toda su alma. El *homo aeconomicus* o cualquier otro *homo* fabricado por cierto tipo de ciencias del espíritu es una abstracción: el hombre entero actúa en el fin económico que lo traba con los demás. Estos fines producen al ser actuados un nexo efectivo, una conexión de efectividad. Si analizamos estos nexos efectivos hasta encontrar su verdadera estructura, tendremos el secreto para organizar correctamente la ciencia correspondiente. Es decir, si analizamos el nexo efectivo que traba a los filósofos en la historia para descubrir su estructura y organizar correctamente esa ciencia particular del espíritu como lo ha hecho Dilthey en su *Esencia de la filosofía*. La esencia o estructura de la filosofía, del nexo efectivo que se presenta en la historia —concepción del mundo con pretensión de validez universal, científica—, nos permite articularla a base de los tres sistemas persistentes de concepción del mundo y nos permite, además, darnos cuenta de los límites y, al mismo tiempo, del valor radical de la filosofía. Lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de la religión o del arte.

El nexo efectivo, que es un producto de la interacción entre los individuos, participa de los mismos “momentos” estructurales que ellos. Es decir, que el nexo efectivo —el sistema cultural o la organización— se puede considerar como el sujeto *supraindividual* con respecto al cual se enuncian los mismos tres predicados que para el individuo: realidad, valor, fines. Pues tiene, como el individuo, su centro en sí mismo, y le corresponden las mismas categorías reales que la teoría estructural ha encontrado en la vivencia: temporalidad, ser, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin. El mundo histórico nos revela todavía otros nexos efectivos con los mismos caracteres: épocas —la Ilustración— movimientos —la Revolución Francesa— generaciones, naciones. Así estamos en la posibilidad de captar la conexión total de efectividad concreta que es la historia universal y de captar dentro de ella el nexo efectivo singular que nos interese, en su interacción con otros nexos efectivos. Pero no olvidemos que, como nos revela la teoría estructural, la efectividad humana nada tiene que ver con la abstracción de *causa aequat effectum*: es

creadora o destructora de valores. Y el método para captar estos nexos efectivos no es otro que el hermenéutico.

Todos los ensayos contenidos en este volumen, menos la *Imaginación del poeta* y los apéndices, salvo uno, que corresponden a la segunda parte de *El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida*, proceden de la primera parte de la recopilación alemana que lleva este título y que fué editada por Georg Misch haciéndola preceder de una extensa introducción (vol. V y VI de las *obms completas*). La recopilación lleva un prólogo inacabado de Dilthey, del año 1911 (vid. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XX), el de su muerte, y nos dice en él que, atendiendo a los deseos de sus discípulos y con su ayuda, ha podido reunir diversos trabajos que se extienden largamente por los tramos de su vida y que responden a la unidad pasional que le impulsó desde joven. Georg Misch nos explica que se trata, en cierto grado, de un acto de “resignación”. Había intentado por dos veces publicar la parte sistemática de la *Introducción* y no pudo llevarlo a efecto: en 1895-6 y en 1907. En 1910 publicó la *Estructuración del mundo histórico*, que representaba para él la forma más cuajada de su fundación de las ciencias. Todos los materiales anteriores que apuntaban en esa dirección los despide bajo el título *El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida*. Pero el caso es que en esta recopilación se encuentran también sendos trabajos que apuntan claramente en otra dirección: la de la teoría de algunas ciencias particulares del espíritu; alguna, *El problema de religión*, de fecha última, 1911. Por lo tanto, la explicación de Misch no puede ser completa; él la ha hecho menos completa todavía al incorporar la *Esencia de la filosofía*. No vemos, pues, la unidad que preside a la recopilación. Al hilo de lo que contiene, pudo escribir Misch una introducción que, como no podía ser menos, resulta una exposición completa del pensamiento de Dilthey, lo que le permite muy bien la diversidad y dispersión temporal de los materiales acumulados. Pero ¿por qué lleva el título de *Introducción a la filosofía de la vida*? Ya sabemos lo que le gustaban a Dilthey los títulos “modestos” de introducción, contribución, materiales, ideas, y si hubo algo de resignación al envolver todos estos trabajos con esa bandera indecisa, podemos comprender que Dilthey considerara casi toda su obra sistemática, cuando ya no le quedaba tiempo para reelaborarlos una vez más, porque le estaba llamando la muerte, como una *introducción a la filosofía de la vida*. Pero, sin dejarnos

impresionar demasiado por este arranque de humor resignado, preferimos reconocer que toda su obra era ya una espléndida filosofía de la vida, que encuentra su remate en la *Esencia de la filosofía* (1907), y que toda ella se ha mantenido fiel al programa que se trazó en el prólogo a su *Introducción* (1883) y al más amplio que le “impulsó apasionadamente desde la juventud”. Por eso nos hemos decidido a convertir fundamentalmente esa recopilación única en dos libros, el que presentamos ahora, que forma parte de la sistemática de su *Introducción*, y el que presentaremos más tarde con el título probable de *Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu*, que se sale del margen de la introducción pero que la continúa al establecer en esquema unas cuantas ciencias del espíritu, añadiendo nosotros para estos efectos todo lo referente a la teoría de la concepción del mundo que se contiene en el vol. VIII de las *obras completas*.

Notas al pie

⁸ Vid. p. 26.

⁹ Vid. A. Comte, *Primeros ensayos* (Fondo de Cultura Económica, México).

¹⁰ El título completo, muy a tono con su amor a los títulos modestos, que descubren la intención ensayadora, es el de *Contribución a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, pero no había manera de poner en fila cristiana los tres *on*.

¹¹ No podemos abordar ahora el interesante tema de las relaciones entre el pensamiento diltheyano y la fenomenología y sus derivados. Es interesante, sobre todo, porque están vigentes algunos equívocos. Recuérdese la nota de Dilthey (*Mundo histórico*, p. 17) donde al ocuparse de la estructura psíquica reconoce cuánto debe “a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900-1) que hacen época en lo que se refiere a la descripción psíquica”, cobrándose por adelantado lo que luego harán con él algunos discípulos de Husserl (Max Scheler, Heidegger), adaptando las descripciones de Husserl a sus designios. Existe una similitud innegable, una cierta atmósfera común entre Husserl y Dilthey pero subsiste desde un principio hasta el final una oposición radical.

6. PARENTESIS DOBLE

Nada de extraño tiene que en este asedio aparentemente disperso de la fortaleza diltheyana hayamos descuidado algún aspecto, como ese de la idea de generación, que ya rozamos al hablar de Hegel. Como es una idea que ha sido muy asendereada corríamos peligro de distraernos y no se trataba, como sabemos, de una guerra diversiva sino de un asedio formal. En su ensayo sobre Novalis (1865) empleó por primera vez Dilthey el concepto histórico de “generación”, con más amplitud en su *Schleiermacher* (1870) y ya con todas sus implicaciones histórico-filosóficas en su ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado (1875). Vuelve a la carga en su *Importancia de los archivos literarios para la historia de la filosofía* (1888-89) y lo alude todavía de pasada en su *Estructuración del mundo histórico* (1910). Tampoco hay que olvidar la brillante aplicación que hizo del concepto en su exposición del movimiento poético y filosófico alemán entre 1700 y 1800, que es del año 1867, del día en que inauguró sus lecciones en la Universidad de Basilea. También es éste un caso corroborador del desarrollo de la nebulosa diltheyana. Trata primero con ese concepto de encontrar una *medida* natural de los movimientos históricos, algo que, con respecto al transcurso de años, décadas y siglos, guarde la misma relación que la duración efectiva del acaecer psíquico con los cálculos del reloj. Pero al determinar las condiciones que fijan el concepto de “generación” quedan desbordadas sus aplicaciones histórico-mensuras —tan importantes, sin embargo, que nos permiten traducir las distancias astronómicas de la noche de los tiempos en unos cuantos cientos de generaciones a que se hallan de nosotros los acontecimientos más distantes, ya que cada siglo no comprende de ellas más de tres— pues se nos revela como un nexo efectivo, con todas las características de éstos, y muy apegado a los nexos efectivos de las vidas individuales, cuya captación, según nos dice Dilthey, es o puede ser la más segura y constituir la célula o puntal —*Grundkörper*— de la investigación histórica. Por eso su estudio de la historia juvenil de Hegel y otros ensayos biográficos que le tentaron desde joven y en los que no cejó nunca (estudio

de Schiller, 1895). Y nada más sobre ese concepto, pues ya él lo define de sobra y nosotros queríamos tan sólo colocarlo en su lugar.

Algo parecido podríamos decir del concepto de la *teleología inmanente* implicada por todo lo vivo y que hace que la terminología de *nexo efectivo* y *nexo final*, tan específicamente diltheyana —*Wirkungszusammenhang* y *Zweckzusammenhang*— sea tan diferente del *nexus effectivus* y *nexus finalis* kantianos, pues el nexo efectivo diltheyano implica siempre esa teleología inmanente. La teleología se manifiesta en el hecho de que en todo estado de conciencia, por mínimo que sea, confluyen las tres actitudes —la de captación de objetos, la afectiva y la volitiva— al servicio capital de una de ellas; también porque en cada actitud se traban teleológicamente la actitud y su contenido —objeto que se conoce, que se siente o que se realiza— definiendo así el carácter intencional de la conciencia; porque dentro de cada actitud se da una trabazón peculiar de sus actos dispersos, con independencia del tiempo y de las determinaciones causales, en la conexión efectiva del conocimiento, de la vida sentimental y de la volitiva; porque estas tres actitudes se traban, a su vez, en la unidad efectiva de la vida y constituyen la estructura desde la cual se dispara la *concepción del mundo* o, como también se dice en español y le hubiera servido tan bien a Dilthey, el *concepto de la vida*, que no por llamarse *concepto* en español o *visión* en alemán (*Weltanschauung*) implica ninguna limitación intelectualista sino, siempre, cierto conocimiento de la realidad, una valoración de la misma y una dirección de la acción, y lejos de ser una *cosmovisión* exclusiva del filósofo, del artista o del santo, es el concepto de la vida que tiene, y no puede menos de tener, cualquier hijo de vecino.

Pero hay todavía más, algo más en esta red teleológica inmanente a la vida y a la que ésta no puede escapar, y a la que tampoco puede sustraerse el que pretenda estudiarla. El centro de la vida, nos dirá insistentemente Dilthey, lo constituye ese haz de impulsos y afectos de donde parten las referencias vitales para el conocimiento y para la acción. Los impulsos, que no los conocemos más que en sus determinaciones concretas y que de ningún modo podemos reducir a un haz, numéricamente fijado, de *instintos*, son como las vertientes del yo —del “yo mismo”— hacia el mundo que se da en él, como la urdimbre radical, las primitivas referencias vitales —*Lebensbezüge*— en que se tramará su estructura, las “intencionalidades” más profundas de la vida. Los afectos o sentimientos registran, por decirlo así, el valor que los objetos y los propios estados de ánimo tienen para esa

estructura, para la vida, y por eso el haz conjunto de impulsos y afecciones constituye el centro auténtico de la vida al que no escapan las elaboraciones más quintaesenciadas del intelecto ni las determinaciones más ascéticas de la voluntad. Siempre busca la vida una satisfacción de los impulsos, un estado afectivo aplacador, y en el desarrollo diferenciador de la estructura ésta lleva consigo un enriquecimiento constante de los valores de la vida. No se trata de una orientación hedonista de la vida, de una especie de *felicific calculus* a que se atendería la vida en forma más o menos consciente. No; la vida puede buscar una satisfacción de impulsos que en modo alguno podremos medir con los patrones de placer y dolor, que no son más que la apariencia que ante el sentido común “sentimental” adoptan los motivos, cuya verdadera índole puede ser tan heterogénea, más heterogénea e insondable, que la índole de las determinaciones conceptuales de la ciencia por comparación con las “sanas” ideas del sentido común. Tropezamos aquí con algo que, propiamente, no está en la vivencia, que es fuente recóndita de ella y que ésta puede aclarar, hasta cierto grado, valiéndose del rodeo revelador de la expresión. Estamos ante el concepto contemporáneo de “lo inconsciente”, de lo subconsciente, de lo irracional, a que tantas veces alude Dilthey, que tantas veces le ha tentado —sus estudios sobre el sueño y la locura— y cuyo manejo considera que constituye uno de los grandes recursos de que dispone William James, cuya acuidad psicológica le ha sorprendido siempre. Pero es el caso que por la última década de su vida empezaron a circular por Viena los primeros escritos escandalosos de Sigmond Freud y que Dilthey, a lo que parece, no tuvo ningún conocimiento de ellos a pesar de su mente tan alerta.

7. CONCEPCION DEL MUNDO Y FILOSOFIA

Después de estos dos paréntesis convenientes, podemos allegarnos al último bastión. Ahora es cuando la interpretación de Dilthey que nos está guiando en la publicación de sus obras habrá de coronarse o sufrir su desmoronamiento. Dijimos que, desde un principio, se enfrentó con el enigma de la vida y que, desde un principio también, vió que no tenía otro camino de encararse con él seriamente más que pasando antes por la obra constructiva de las ciencias del espíritu. Si lograba dar firmeza científica a las manifestaciones del espíritu humano en las que éste se encara con el enigma de la vida podría también encontrar algún sosiego ante el espectáculo desazonador que la danza de las concepciones del mundo ofrecía a la conciencia histórica. Era la misma conciencia histórica la que tenía que cerrar la profunda herida abierta por ella, era ella la que tenía que superar al escepticismo más profundo con que ha tenido que apechar la conciencia humana desde el momento en que se dio cuenta del carácter histórico, relativo, de todas las concepciones del mundo, de todas las soluciones que se habían dado al enigma de la vida. Es la taza y media, es la lucidez de la fiebre que corresponde al alboroto vencedor de los espíritus animales provocado por la misma enfermedad: *autognosis* llevada a sus últimas consecuencias.

La conciencia histórica y las concepciones del mundo se titula un ensayo de fecha incierta pero sin duda de última época, irremediablemente esquemático y que, por su distribución en secciones y capítulos, tiene toda las trazas de que podía haber sido uno de los grandes libros de Dilthey, algo que haría par a toda su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Ya sabemos que en él había un vacío religioso, también que llevaba consigo grandes aficiones artísticas, que el impulso intelectual, la intención filosófica con que se acercó desde un principio a la historia no le abandonó en ningún momento y que su vida se realizó plenamente como la vida de un filósofo. El mismo constituye, pues, la gran experiencia vivida, la gran vivencia unitaria con la que encara el enigma de la vida en toda su amplitud. En este sentido el estudio *La conciencia histórica y las concepciones del mundo*

representa el intento de construir una *teoría de la concepción del mundo*, una ciencia particular del espíritu nueva, de una amplitud e intención desconocidos hasta entonces. El arte, la religión y la filosofía habría que referirlos también a la unidad primera de la conexión psíquica de la que habrían emergido por un proceso de acentuación e independización de los aspectos —sentimental, volitivo, intelectual— que se daban en la misma. Por eso tendríamos también en esas tres actitudes humanas fundamentales —el espíritu absoluto de Hegel— las mismas tres posibilidades de concepción del mundo —la naturalista, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad— que parecen diverger, asimismo, de su raíz común en la conexión de la vida por la acentuación de uno de los aspectos, pues ¿no tenemos acaso en el positivismo una actitud fríamente intelectual; no adivinamos tras los rostros de los filósofos del idealismo objetivo un “alma de poeta”; y no es Kant el restaurador crítico del idealismo cristiano de la libertad? Esta teoría de la concepción del mundo trataría de determinar, como venimos diciendo, la vital raíz común de donde brotan las tres actitudes, la estructura regular de las concepciones del mundo —naturalismo religioso primitivo, panenteísmo religioso de India y China, parsismo y judeo-cristianismo; naturalismo artístico, visión goethiana del mundo, visión corneillesca o schilleriana; positivismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad—, las leyes que regulan el tránsito de una concepción religiosa del mundo a otra artística o filosófica, de una concepción artística a otra filosófica, y las retroversiones correspondientes. De este modo podríamos encontrar, frente al espectáculo subversivo de los antagonismos entre esas tres actitudes que la historia nos revela, la raíz profunda de su unidad, las formas definidas de sus estructuras que apuntan hacia esa unidad, los enlaces y tránsitos entre ellas, y aplacarnos así con la visión trasunta de la profunda unidad de la vida, del espíritu, que legitima, de un modo absoluto, a cada una de las tres actitudes, a pesar de la relatividad de su encarnación histórica, y que *comprende* y no cancela, como ocurre con la culminación en la filosofía del espíritu absoluto hegeliano, sus antagonismos inevitables porque representan el enfrentamiento con la totalidad de la vida, con su enigma, desde tres vertientes distintas. ¹²

En este sentido nos parece que su discípulo Groethuysen continúa el pensamiento del maestro en su ensayo *Hacia una antropología filosofía* (*Philosophy and History*, Oxford University Press, 1935) cuando desarrolla

las implicaciones del mandato delfico, *conócete a ti mismo*, diciéndonos que sólo es posible cumplirlo rebasando las limitaciones inherentes al conocimiento que acerca de sí mismo le proporcionan al hombre el arte, la ciencia y la religión, tratando de comprender las manifestaciones artísticas, científico-filosóficas y religiosas con que el hombre, conociéndose, revelándose a sí mismo en cada una de esas direcciones, se ha ido también *haciéndose* a sí mismo en la historia. También anda por aquí el *ensayo sobre el hombre* que acaba de publicar Ernst Cassirer en los Estados Unidos y que es, expresamente, una *antropología filosófica* en la que trata de definir al hombre, como animal *simbólico*, a través de sus manifestaciones históricas e intenta establecer una unidad funcional de sus actividades fundamentales. Pero no hay que olvidar que esta *antropología filosófica* nada tiene que ver con lo que Dilthey llama *antropología* a secas, que corresponde a la *psicología descriptiva y analítica*, general y comparada, que se ocupa de fijar lo común al individuo humano, hecha abstracción metódica de su realidad social, y también sus determinaciones particulares hasta llegar a la individualidad y que Dilthey ejemplifica con el simil del tronco y las ramas. Por debajo de ella está, todavía, la estricta *teoría de la estructura*, que cuando camina en dirección hacia la psicología da por resultado esa antropología y cuando hacia la teoría del conocimiento, la teoría del saber. Conviene insistir en estas distinciones para no confundir las especies por la peligrosa insinuación de los nombres.

Lo que Dilthey intentó en grande con *Las concepciones del mundo y la conciencia histórica* lo llevó a cabo en pequeño con el *Desarrollo metafísico de las concepciones del mundo* (1911) y con la *Esencia de la filosofía* (1907). También se trata en este caso de una *teoría de la filosofía* o de una ciencia particular del espíritu que, montada ya científicamente, puede resolverle aplacadoramente el problema que la conciencia histórica plantea a las pretensiones de validez universal de la filosofía. Pero el problema que a nosotros nos plantea Dilthey es, efectivamente, si la *solución última* se la da la teoría de las concepciones del mundo, no siendo la teoría de la concepción filosófica del mundo más que una rama, o si todo se resuelve en la determinación última de la *esencia de la filosofía*. En otras palabras: ¿es qué también en Dilthey la actitud filosófica, como en Hegel, sería la más alta y, en cierto modo, cancela a las otras dos? La solución de Groethuysen, que parece prolongar la dirección de la *teoría de las concepciones del mundo*, no es, como su título lo revela —antropología

filosófica— más que una solución en favor de la filosofía, quien es la que en último término nos da a conocer al hombre, mediante una verdadera y definitiva autognosis, aunque deje, y no pueda menos, campar por sus respetos al arte y a la religión, que le suministran la materia de su conocimiento. No parece que la solución del filósofo pueda ser de otro modo, pues lo contrario supondría una capacidad de saltar sobre la propia sombra. En Dilthey el problema se concentra en los términos de *filosofía* y *arte*, pues nunca dudó que, a estas alturas de la conciencia histórica, la religión tiene que ceder ante las exigencias de valor universal que le impone la actitud filosófica. En cuanto al arte, en un principio —por ejemplo, en su estudio del movimiento poético y filosófico alemán y en otras ocasiones— Dilthey insiste en que es la poesía la que aporta las visiones nuevas, la que da, por decirlo así, materia al trabajo filosófico que, en definitiva, no inventaría nada; pero más tarde, con la experiencia de su propia obra y la del estudio de los grandes sistemas filosóficos, parece haberse percatado del valor creador de la filosofía y hasta nos parece inevitable que vitalmente, y también teóricamente, se ha decidido por la primacía de la actitud teórica, no en el sentido hegeliano, sino en aquel con que se había resuelto en su propia persona el antagonismo de las tres actitudes a favor de la autognosis filosófica, que es la que realiza plenamente la autonomía de la persona. Pero con una insistencia admonitoria, fruto también de su propia experiencia, de que siempre llega un momento en que los sistemas filosóficos, abstraídos de la vida pero hipostasiados, tienen que volver a su fuente y beber en las aguas de la poesía, que son las primeras que la canalizan: no otra cosa representan en su época, como la representaron en la renacentista, todas esas filosofías de la vida de poetas y ensayistas.

Podríamos dar por terminado el asedio, encomendándonos a los dioses y a los profesores de filosofía en cuanto a los resultados efectivos de nuestra empresa avasalladora. Pero como se han ofrecido otros esquemas de interpretación, y nada menos que por eminentes filósofos, de la obra de Dilthey, no tenemos más remedio que presentar la contraprueba examinando esos esquemas y compaginándolos con el nuestro. Espero que no se me tome a presunción, pues ya advierto que no me queda más remedio por haberme metido en honduras.

El primer esquema se debe a Heidegger. “Esquemáticamente el trabajo de investigación de Dilthey cabe dividirlo en tres campos: 1. estudios

referentes a la teoría de las ciencias del espíritu y a su delimitación frente a las ciencias de la naturaleza; 2. investigaciones relativas a la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado; 3. empeños en el sentido de una psicología en la cual debe ser expuesto el ‘hecho hombre en su totalidad’. Investigaciones teóricocientíficas, histórico-científicas y hermenéutico-psicológicas se compenetran y cruzan constantemente. Allí donde predomina una dirección determinada, se encuentran ya en seguida las otras como motivo y como medio”.¹³

Eugenio Pucciarelli, el conocido filósofo argentino, recogió en su concienzudo estudio de Dilthey (1935) este esquema de Heidegger, y aunque cautelosamente nos advierte de “todo lo que puede tener de arbitrariedad personal” afirma que “muestra con acierto la unidad del sistema”. Tres campos del trabajo de Dilthey se “compenetran y cruzan constantemente”, se sirven de “motivo y medio”. Nosotros no hemos distinguido campos sino que hemos señalado una marcha y las etapas en ella, que no se cruzan y compenetran sino que se fundamentan. A) Crítica de la razón histórica; a) crítica negativa o histórica (“estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado”); b) crítica positiva o sistemática (teoría de la estructura; estructuración del mundo histórico). B) Ciencias particulares del espíritu (por ejemplo, antropología, teoría de la concepción del mundo, teoría de la filosofía).

Sigamos. “Lo que se comporta como si fuera vacilación y tanteo inseguro o casual no es sino la inquietud elemental hacia la meta: llevar la ‘vida’ a comprensión filosófica y asegurar un ‘fundamento hermenéutico’ a esta comprensión de la vida misma”. La meta está bien señalada —no nos fijamos, por ahora, en eso del “fundamento hermenéutico”— por Heidegger, quiero decir, que es la misma insistentemente señalada por nosotros: encararse con el enigma de la vida y resolverlo, en la medida de lo posible, por la comprensión de la vida por sí misma, consejo que recibió Dilthey de los poetas (Shakespeare, Goethe, Cervantes). Pero no estamos conformes con que en Dilthey algo se “comporte como si fuera vacilación y tanteo”; son siempre investigaciones de primera mano *con arreglo a plan*, que él mismo especifica en su prólogo a la *Introducción*; no hay más vacilación y tanteo que los que significan la primera y sucesivas manos sobre temas congruentes con el plan. Tampoco nos satisface lo de “inquietud elemental hacia la meta”. No puede ser “elemental” una inquietud que ha producido una voluminosa obra ordenada como, sin

violencia y siguiendo las indicaciones de Dilthey, queda ordenada en nuestra publicación.

Prosigamos. “Todo se centra en la ‘psicología’, que debe comprender la vida en su efectiva conexión histórico-evolutiva, como la *manera de ser* del hombre, como posible *objeto* de las ciencias del espíritu y a un tiempo como *raíz* de estas ciencias. La hermenéutica es la autoaclaración de este comprender y sólo en forma derivada es metodología de la historia”. Aquí tenemos, primero, ese híbrido “psicológico-hermenéutico” que nada aclara; tenemos la confusión que advertimos a propósito de la antropología filosófica. También tenemos la confusión de la hermenéutica y el fundamento o teoría de la estructura y la consiguiente declaración de que la hermenéutica sólo en forma derivada es una metodología de la historia. No; la hermenéutica, si se define como disciplina de la comprensión que deriva sus reglas del análisis de la vivencia de comprensión, no es metodología en forma derivada sino que es la metodología de todas las ciencias del espíritu, y también de la historia, *per se* y en forma directa.

Heidegger acaba diciéndonos que lo decisivo en Dilthey está representado por sus investigaciones psicológico-hermenéuticas, que tratan de “llevar la vida a la comprensión filosófica”, asegurándola un “fundamento hermenéutico”, mientras que todas sus investigaciones gnoseológicas obedecen a la condicionalidad de la época, a esa *ontofobia* kantiana y positivista de que nos habla Ortega y Gasset. Aquí está la madre del cordero. Si tratamos de interpretar a un autor con arreglo a lo que nosotros creemos *interesante* en él, ya no lo estamos interpretando sino aprovechando. No es así como interpretaba Dilthey, modelo de interpretadores. El aprovechamiento es una actitud que en la historia de la filosofía se muestra fecundísima, y precisamente por la vía de la interpretación unilateral; no hay más que pensar en las interpretaciones diversas de Sócrates, de Platón, de Kant. Pero cuando se trata de interpretar por las buenas, y más en una época como la nuestra de conciencia histórica hiperestésica, está desplazada toda interpretación-aprovechamiento. Quien haya seguido mi exposición podrá decirme si cabe afirmar, a no ser por una ceguera vital pero ahistórica, por un empeño de buscar en Dilthey la posibilidad de *Wiederholung* —repetición— de una actitud filosófica existencial —hermenéutica de la vida como existencia—, que en la larga obra de Dilthey la tarea gnoseológica signifique una mera contingencia temporal. De los ocho volúmenes que publicamos, *siete* —todos los que se

podrían cobijar bajo el título común de *Introducción a las ciencias del espíritu: En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*— llevan radicalmente una intención gnoseológica. Por algo llamamos a Heidegger maestro en demoliciones. Y claro que, una vez que se cercena todo este aspecto, la hermenéutica adquiere caracteres de fundamento y los tres campos del trabajo de Dilthey sólo se compenetran y cruzan, se sirven de motivo y medio y no se traban como etapas en la unidad de una marcha. ¿Es esta una interpretación histórico-evolutiva del pensamiento de Dilthey? Pues ésta es la que él hacía de los demás y podía pedir para sí.

Pasemos ahora a Ortega. Nos ofrece dos esquemas, no uno. “Esta primera expresión de la idea de Dilthey nos la presenta biográficamente, es decir, que la va enunciando según el orden sucesivo en que Dilthey ha llegado a ella. Primero: estado de conciencia histórica, averiguación de que todo lo humano es relativo a un tiempo, salvo el hecho mismo de la existencia de lo humano. Segundo; necesidad consecuente de fundar esa conciencia histórica, es decir, esa única afirmación que parece quedar en pie cuando las demás sucumben: el hombre es relatividad, historicidad. Tercero: postulación de una ciencia de lo humano como tal que al ser la *disciplina fundamental* y quien propiamente conoce la única realidad salvada del naufragio —el hombre— será lo que se ha pretendido siempre con el nombre de filosofía”. ¹⁴

En primer lugar, si nosotros hemos expuesto la marcha sistemática de Dilthey como constituyendo a la vez su marcha histórica, con las irregularidades biológicas a que aludíamos con la nebulosa diltheyana, claro que nos ha de parecer sospechosa esta duplicidad de esquemas. Podemos decir que ya *todo eso* estaba en forma de nebulosa y si se nos pide mayor concreción remitiremos a su trabajo preliminar: el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado. Todo eso y algo más: buscaba un absoluto tras lo relativo. De esa nebulosa se desprende la biografía. En el *tercero* de Ortega acusamos la misma confusión a que aludimos a propósito de la antropología filosófica y se involucra lo que puede ser el resultado último de toda la labor de Dilthey con el fundamento que hay que poner al principio.

Pasemos al esquema sistemático ¹⁵ que nos expone al final de su estudio: “De esta suerte aparece integrada la filosofía por estos cuatro asuntos:

- 1o. Historia de la evolución filosófica como propedéutica.
- 2o. Teoría del saber.
- 3o. Enciclopedia de las ciencias.
- 4o. Teoría de las Ideas del mundo”.

Así es como entendería Dilthey la sistemática de la disciplina filosófica. Por lo pronto, tenemos que destacar a favor de Ortega que no ha sacrificado la parte gnoseológica —teoría del saber— pero por haber escindido “la expresión de la idea de Dilthey” en una parte biográfica y otra sistemática —tan en contra de la fusión biográfico-sistemática que supone el estudio histórico-evolutivo que Dilthey recomienda— sustituye la sistemática que el mismo Dilthey señala en el estudio de la filosofía —véase, por ejemplo, su *Sueño*— por la que él entiende que Dilthey lleva implícita. En diversas ocasiones nos dice Dilthey que la filosofía: a) fundamenta todo el *saber*; b) organiza y simplifica los diversos saberes; c) fuera de esta tarea científica, de validez universal efectiva, la filosofía tiene que ver con las *concepciones del mundo* que se presentan con pretensiones de validez universal. El caso es que entre esa biografía nebulosa y esta sistemática filosófica se nos escapa toda la sustancia del trabajo de Dilthey. Una vez más: fundamentar las ciencias del espíritu, negativa y positivamente, y llegar así a una solución conciliadora por lo que se refiere a las concepciones del mundo. Al decir que la historia de la evolución filosófica debe funcionar como propedéutica y explicarnos antes que esta propedéutica lo es en el sentido de que nos da la conciencia del nivel histórico a que nos encontramos en el plano de la filosofía y habrá de determinar las direcciones posibles de nuestro afán filosófico, se desglosa este aspecto histórico de la filosofía del aspecto histórico de todas las ciencias del espíritu y se limitan los alcances de la formidable labor histórica de Dilthey, quien en la parte histórica de su *Introducción* no trata de ponernos a ese nivel sino de destruir la apariencia de fundamento en que se han apoyado las ciencias del espíritu, entre ellas la filosofía. El ponernos al nivel corresponde a las ciencias particulares del espíritu: así, *La Esencia de la filosofía*, que es un ensayo de teoría de la filosofía, de una ciencia particular del espíritu, nos pone al nivel filosófico de nuestro tiempo. No hay que olvidar que los aspectos sistemáticos e históricos se funden en cada ciencia particular.

Esta idea de que la historia de la evolución filosófica ha de servir de propedéutica al sistema de la filosofía la recoge Ortega y Gasset de un borrador de Dilthey que lleva el título de *¿Qué es filosofía?* y que

corresponde a los años 1896-97. En el apartado 3 de ese borrador dice Dilthey: “La filosofía tiene como tarea primera y parte preparatoria la elevación de la disposición y de la necesidad filosóficas que radican en el sujeto, a través de las etapas de la historia, hasta la conciencia actual históricamente llena. Esta historia constituye la propedéutica indispensable de la filosofía sistemática. Porque la conciencia plena, de la que ningún pensamiento puede prescindir sino que, más bien, puede analizar, es histórica”. En otro trabajo de fecha indeterminada pero que Dilthey respeta cuando en 1904 proyecta su continuación, el que lleva el título: *El hombre moderno y la pugna de las concepciones del mundo* (volumen VIII de las obras completas), precisa ese pensamiento de la propedéutica histórica en los siguientes términos: “ El cuchillo del relativismo histórico, que ha disecado, como si dijéramos, toda metafísica y religión, debe procurar también la salud. Pero tenemos que ir a fondo. Tenemos que convertir a la filosofía misma en objeto de la filosofía. Es necesaria una ciencia que, mediante conceptos histórico-evolutivos y métodos comparados, tenga por objeto los sistemas mismos. Se comporta con la historia de la filosofía lo mismo que la ciencia comparada del lenguaje con la historia del lenguaje y si alguien quiere superar la separación de las dos, seré yo el último que se oponga a ello. Siempre es lo mismo: en cada sistema cultural no hay más que etapas de la misma ciencia del conjunto de su nexo final”. Vemos, pues, cómo esta historia propedéutica representa con respecto a esa “filosofía de la filosofía” o “teoría de la filosofía” lo que la parte histórica respectiva representa en cada ciencia particular del espíritu, que abarca histórica y sistemáticamente su sistema cultural propio. Otra cosa es esa revisión histórica representada por la parte histórica de la *Introducción a las ciencias del espíritu* que tiene la significación específica que tantas veces hemos señalado. No conociendo los cuadernos de clase en que Dilthey expuso su Historia de la filosofía, podemos servirnos del esquema que traza en aquel borrador como de un índice relativo con el que parangonar el índice de sus volúmenes históricos dentro de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Ese esquema reza así:

1. Ideas primitivas de los hombres. Su variabilidad sin límites, como un manto vegetal. Nacimiento de unidades mayores a base de las ideas de los pueblos.
2. La especulación sacerdotal de los pueblos orientales. Nacimiento del monismo, de la doctrina de la transmigración de las almas, de la

demonología, etc., las concepciones fundamentales de toda teología: demonios, ángeles, sacrificios, etc. La filosofía de la India.

3. Filosofía de los pueblos del Mediterráneo.

4. Naciones modernas. A la luz de la historia. Principio de continuidad.

a) El sistema natural en la ciencia teológica.

b) Filosofía del Renacimiento.

c) La conexión objetiva.

d) Se retrotrae esa conexión a la autognosis. ..

No es mucho, pero siempre una indicación que puede ser muy útil hasta para hacer una limpieza en las incursiones históricas de la *Introducción* que excedan de los fines gnoseológicos de la misma.

Se ve claro también que la teoría del saber que Ortega coloca en segundo lugar se halla desplazada. La “teoría del saber” constituye la parte positiva de la *Introducción* y antecede, por lo tanto, según tenemos explicado, al desarrollo histórico y sistemático de la teoría de la filosofía. En cuanto a la “enciclopedia de las ciencias” tenemos que decir que no ha creído Dilthey que fuera digna de una dedicación filosófica. Véase lo que a este respecto opone a Comte en su “estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado”, (p. 461 de *Psicología y teoría del conocimiento*). Y en esas tres partes que el mismo Dilthey asigna al sistema de la filosofía, la señalada por nosotros con la letra b) (organizar y simplificar los diversos saberes) no reviste los caracteres de una “enciclopedia” de las ciencias sino que alude a una de las dos grandes faenas que viene realizando la filosofía: fundamentar el saber, y organizar y simplificar y revolucionar los saberes particulares, que es lo que él ha realizado en el campo de las ciencias del espíritu. No llega a la “teoría de las aldeas del mundo” a través de la “enciclopedia” de las ciencias sino a través de la “conexión de las ciencias del espíritu”.

En cuanto a la “teoría de las Ideas del mundo” ya hemos dicho que en Dilthey hay dos cosas: una teoría de las concepciones del mundo y otra de las concepciones filosóficas del mundo. ¿Cuál correspondería a la filosofía? Pero en esta pregunta no podemos insistir porque con ella cierra su trabajo Ortega y hay que presumir que al prolongarlo haría los distinguos pertinentes.

Podemos fundir, a tono con lo que venimos diciendo, los dos esquemas diltheyanos: el que propuso en su prólogo a la *Introducción* y realizó a lo

largo de su vida, que pudiéramos denominar esquema *histórico-evolutivo* — fundación de las ciencias del espíritu y, en consecuencia, de la teoría de la filosofía— y el esquema *sistemático* señalado también por Dilthey. Tendríamos entonces un esquema único que abarcaría toda la labor de Dilthey en la siguiente forma: a) *Fundamentar todo el saber*. Su labor se ha concentrado en la fundación del saber científico-espiritual, aunque hay en su obra elementos bastantes para la fundación del saber científico-natural como *explicación* hipotética y probable, como *construcción*, frente a la *comprensión*, sin bases hipotéticas y cierta, aunque inexhaustiva, de las ciencias del espíritu (así, sobre todo, en su *Psicología descriptiva y analítica* y en sus *Ensayos de fundación*). La teoría del conocimiento trataría de abarcar en unidad esas dos clases de conocimiento, pero partiendo esta vez de la vida en vez de partir de la naturaleza.

La fundación del saber científico-espiritual, que es la destinada a transformar toda la teoría del saber, comprende la parte histórica y la parte sistemática, o negativa y positiva, tantas veces señaladas por nosotros (*Introducción a las ciencias del espíritu*).

b) *Organizar y simplificar los diversos saberes*. El problema, tantas veces abordado por él, de la *conexión* de las ciencias del espíritu, corresponde a esta dirección. Empieza a resolverse dentro de la *Introducción* y se prolonga en los esquemas de las diversas ciencias del espíritu. En este sentido tenemos sus innovaciones organizadoras, simplificadoras y revolucionadoras al establecer una psicología real o antropología general y comparada, al estructurar el cuerpo de las ciencias del espíritu sobre la base de los sistemas culturales y las organizaciones, y al estructurar el mundo histórico con ellas a base del *nexo efectivo*. Y tenemos, además, dos ciencias particulares nuevas: la teoría de las concepciones del mundo y la teoría de las concepciones filosóficas del mundo.

c) *Resolver la pretensión de validez universal de la filosofía*. Toda su teoría de las concepciones del mundo, en general, y la de las concepciones filosóficas del mundo, en particular, se encaminan a este fin.

De este modo creemos que el lector podrá apreciar por sí mismo cómo los dos esquemas ofrecidos por Ortega no responden a la *unidad* filosófica de la labor diltheyana y por eso son insuficientes y desordenadores.

Y ahora sí que acabamos, para no acabar con el lector y con nosotros mismos, ya que acabar con Dilthey sería verdaderamente el cuento de

nunca acabar. No pretendo, ni mucho menos, haber aclarado *todos* sus problemas. Dilthey escribía en 1903: “La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de todas las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegaran hasta el fin”. Dilthey es, como vemos, un camino abierto. ¿Llegó efectivamente a la meta que vio? ¿Renunció a alcanzarla cuando en 1911 tituló todo el cúmulo de sus trabajos *Introducción a la filosofía de la vida*? ¿Sigue camino de esa meta su discípulo Groethuysen con su antropología filosófica? ¿Sigue también Cassirer con la suya? ¿La siguió Max Scheler en sus propósitos de elaborar asimismo una antropología filosófica? ¿Sigue por este camino Heidegger cuando dice que su obra está al servicio de la de Dilthey y nos ofrece su hermenéutica existencial de la vida? Queden esos interrogantes en el aire. Yo, por mi parte, quisiera terminar con una ignaciana “composición de lugar”: la obra de Dilthey es una filosofía, “muy construida”, de la vida. *Die Philosophie eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewusstsein erhebt und zu Ende denkt*. “La filosofía es una acción que eleva a conciencia la vida, es decir, el sujeto en sus urdimbres vitales, y la piensa hasta el fin”.¹⁶ Así define la filosofía, la actitud filosófica, en 1897. Es una acción —*actitud* contemplativa o *captadora*— que eleva a conciencia —*autognosis*— la vida, es decir, el sujeto en sus relaciones o estructuras vivas —el *mundo histórico*— y lo piensa hasta el fondo, radicalmente, y por eso puede liquidar el escepticismo inherente a la conciencia histórica llevando a ésta hasta sus últimas consecuencias, para que cure sus propias heridas. Esa filosofía de la vida está tan “construida” que ha organizado las ciencias del espíritu y el mundo concreto de la historia y se ha organizado a sí misma presentándose como una reconciliación de las concepciones del mundo en la unidad profunda de la vida y en la diversidad de sus vertientes. Si quisiéramos preguntarnos cuál es su concepción del mundo podríamos contestar: Dilthey tiene, a la española, un concepto de la vida que no es ni naturalista ni icjealista—objetivo ni idealista—subjetivo sino un *concepto histórico de la vida*, al que ha llegado por su autognosis, una concepción histórica del

mundo en la que se reconcilian, arrastradas por la *voluntad* histórica, las tres concepciones antagónicas, pues ahí está el hombre, con toda su autognosis, para crear valores en la historia, abocado a la acción histórica, encontrando su liberación del pasado por una entrega a las grandes *objetividades* de la historia y absorbiendo todas las exigencias *naturalistas* en cuanto al rigor científico y al dominio liberador sobre la naturaleza. Es tan amplio y conciliador el *concepto* que de la vida tiene Dilthey, que ha llegado a él por una *comprensión artística* y ha entregado su vida entera a esa comprensión para llenar un *vacío religioso*. El es un filósofo y la conciliación es filosófica pero omnicomprendiva. En un poeta sería poética pero también omnicomprendiva (Lessing, Goethe, Unamuno). Y en un religioso, religiosa pero también omnicomprendiva (Cardenal Newman). No le hace falta a él una antropología filosófica específica porque todo su estudio sistemático de la vida, del mundo espiritual, compondría esa antropología, significaría el cumplimiento del mandato delfico: conócete a tí mismo.

“Como una fuga se compone de pocos motivos fundamentales, así también estos tres motivos [el pensamiento griego estético-científico, el voluntarismo romano, la religiosidad oriental] dominan toda metafísica humana” (vid. *Hombre y Mundo*, p. 4.). Estos tres motivos, como señala también Ganivet, arrastraba consigo la conciencia de Occidente, y parecen trabarse en la autognosis diltheyana en la fuga armónica de su concepción histórica del mundo. La unidad musical, tan anhelada, del espíritu alemán. Porque, como repite Dilthey, el espíritu alemán se ha desenvuelto en condiciones históricas singulares que si le han negado la formación adelantada de una unidad nacional le han permitido preparar la conciliación universal. Cuando Europa rompía con la antigüedad, con su pensamiento filosófico y con el de la Edad Media, Melanchthon, *praeceptor Germaniae*, trataba de conciliar a Aristóteles con el mundo moderno que alboreaba. Cuando en el XVII se impone el pensamiento mecanicista Leibniz intenta otra conciliación con el teleologismo clásico y medieval. Si el destino histórico le impide a Alemania volcarse en grandes hazañas que tienen por escenario el mundo exterior, como esas que llevaron a cabo España, Inglaterra, Francia, le fuerza en compensación a la interioridad, a buscar el ideal que el mundo le niega en la formación interior del hombre. Por eso Lessing, figura señera de la Ilustración alemana, continúa, sin embargo, el la línea de Leibniz con su idea del desarrollo. Por eso también el idealismo

alemán continúa la tradición europea pero en la dirección de la interioridad, del desarrollo, de la historicidad. Y si el romanticismo se excede en su protesta contra la Ilustración europea, ahí está Dilthey tratando de conciliar el mundo histórico del siglo XVIII —la solidaridad universal de la humanidad en el progreso— con los diversos mundos históricos de la romántica escuela histórica. En este sentido es Dilthey el último romántico y el primero que hace justicia al siglo XVIII. ¹⁷

Ahora es cuando podremos leer con provecho, sabiendo lo que quiere decir justamente cada línea, esos escritos resúmenes —el prólogo a la *Introducción*, prólogo de 1911 a su *Mundo espiritual*, *La conexión de las ciencias del espíritu*. *Sinopsis de mi sistema*, *Ideas fundamentales de mi filosofía*, etc.— que, lejos de ser lo único más o menos explícito que nos dejó dicho acerca de su pensamiento, no pasan de ser esquemas circunstanciales y apretadísimos de la obra tan explícita, biológicamente sinuosa, ancha e intrincada cuyo rastro hemos venido persiguiendo. Y podemos repasar, para contestarlas, las interrogaciones planteadas en el primer prólogo, verdaderas interrogaciones metódicas, otros tantos ganchos para abrirnos camino hasta el fondo.

Notas al pie

¹² Véase “El sueño de Dilthey”, p. XVII de la *Introducción*.

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 5a. ed. tomo I, pp. 397-398.

¹⁴ Ortega y Gasset: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. Rev. de Oc. vol. XLIII, pp. 87-89.

¹⁵ *Ibid.* p. 116.

¹⁶ Aquí se ve claro que el concepto vida —el sujeto— como tema de la filosofía es la vida humana históricamente manifestada, no la vida individual, y que la autognosis es la de esta vida y no del sujeto individual. En definitiva, el conócete a tí mismo socrático tiene también este sentido universal, claro que sin la determinación histórica.

¹⁷ Recuérdese lo que dijimos en I a propósito de la supuesta dualidad que, según Misch, había entre los *motivos fundamentales de la conciencia metafísica* y las tres concepciones del mundo.

Postdata. Recién terminado este trabajo han caído en nuestras manos dos publicaciones referentes a Dilthey. Una inglesa y otra española,. La inglesa: Wilhelm Dilthey. An introduction por H. H. Hodges (Kegan Paul, Londres 1944) tiene importancia especialísima porque ha sido revisada por el yerno de Dilthey, el Dr. Georg Misch, quien ha contribuido especialmente a la bibliografía más completa sobre Dilthey, de las conocidas hasta el día, que ese estudio lleva al final. Pero además trae una sorpresa, que supongo que lo será para todos los versados en la producción diltheyana. Gentes que anduvieron por la Europa central por el año 38 no han conocido más que nueve volúmenes de Gesammelte Schriften de Dilthey, los mismos que yo he manejado, entre ellos alguna edición también de aquel año. Pues bien, en esa bibliografía se anuncian como aparecidos hasta el año 1936 los volúmenes I-IX y los XI-XII y se anuncia para el 44 la aparición del X. Esto supondría que hay tres volúmenes más desconocidos por nosotros. No se trata de otras obras ya conocidas de Dilthey, que estaban fuera de la colección y que hubieran sido incorporadas a ella, pues vienen anunciadas aparte en la bibliografía. Un pequeño misterio —el volumen del 38 no hace mención alguna, como es usual a todos los volúmenes de la serie, de estos volúmenes XI y XII— que procuraremos esclarecer cuanto antes. Pero sin miedo al misterio podemos decir que, sea lo que contengan esos libros, no pueden alterar los términos de nuestra interpretación. Para tranquilidad del lector le contaremos que en la pequeña antología diltheyana que trae el volumen inglés no hay ningún trozo extraído de esos volúmenes misteriosos y que, por el contrario, todo lo que publica está ya publicado por nosotros.

La publicación española es un volumen de los textos anotados, a cargo de “los mejores especialistas”, que viene publicando la Revista de Occidente, aunque todos los aparecidos hasta ahora, en número de tres, se deben a Julián Marías. Lleva como título: Teoría de las concepciones del mundo y abarca uno de los muchos ensayos que compondrán nuestro volumen acerca de la Teoría de la filosofía, amén de varios fragmentos diversos. No quiero detenerme en esa vacilación que se nota, hasta en los títulos, al traducir la famosa Weltanschauung unas veces por concepción, otras por Ideas, o por visión. Creo que Ortega propuso también la de

Imagen, y por aquí contamos con versiones tan hermosas como cosmovisión o tan pintorescas como “visión mundial”. Se le han buscado al gato más de 'cinco pies. La gente no se quiere convencer de que, para leer un lenguaje filosófico extranjero, hay que leer antes el lenguaje de las cocineras. Así salen esas sutilezas de teórico y teorético, de historicismo e historismo, frutos de una mala traducción, pues no hay mal que por bien no venga. Yo me atengo, en el caso concreto, al uso del lenguaje, a la autoridad de Unamuno y al mismo Dilthey, que usa indistintamente Weltanschauung y Weltkonzeption y ya dije que, de haber sido hispano, Dilthey hubiera echado mano seguramente del castizo concepto de la vida. Pero no había de detenerme. Otras cosas hay más importantes. En primer lugar: el título de la recopilación —Teoría de las concepciones del mundo — está tomado, mal que bien, del título del volumen VIII de los Gesammelte Schriften —Weltanschauungslehre— pero lo que en este volumen está justificado, no así en el compuesto por Marías, pues ha prescindido, con exacta omisión, del extenso ensayo Las concepciones del mundo y la conciencia histórica, que es el que compone, efectivamente, una teoría de las concepciones del mundo, pues que las estudia totalmente en el arte, en la religión y en la filosofía. El título adecuado hubiera sido, pues, Teoría de las concepciones filosóficas del mundo, ya que lo que fundamentalmente estudia aquel primer ensayo es el desarrollo metafísico de las concepciones del mundo. Pero no es esto lo más grave. Los fragmentos que siguen al primer ensayo aparecen reunidos bajo un título común: Teoría de las ideas del mundo, traducción de Zur Weltanschauungslehre, que en la nota 1 se presenta como una de las obras principales de Dilthey. Pues bien; ese Zur Weltanschauungslehre —Para la teoría de la concepción del mundo —no es más que la rúbrica puesta a un sobre o carpeta donde fué reuniendo Dilthey apuntes de la significación más diversa. De los ocho fragmentos publicados por Marías sólo uno — Sueño— tiene que ver directamente con la concepción del mundo. ¿Dónde está “la comunidad de tema”, de que habla Marías en la nota 41? ¿que con ellos pensaba Dilthey formar un trabajo unitario? Puede ser, pero del dicho al hecho hay un gran trecho. Además ¿por qué no vamos a pensar que también tenía Dilthey algunos cajoncitos de sastre? La presencia de fragmentos como “Sinopsis de mi sistema” hace ya imposible meterlo doxográficamente bajo ese título de Teoría de la concepción del mundo y menos en el sentido restringido de Teoría filosófica del mundo, pues su

sistema abarca toda la fundación de las ciencias del espíritu y no sólo la teoría de la concepción filosófica del mundo. Esta Teoría de las concepciones del mundo compuesta por Marías es un ejemplo típico de esas publicaciones aperitivas, esenciales y desglosadas de que hemos hablado en otra ocasión. El mal de origen se suele descubrir hasta en errores de traducción, explicables por la ausencia del contexto total. Así cuando se traduce *Entwicklung* por evolución, cuando Dilthey se refiere a la idea de desarrollo de Leibniz y de todo el idealismo alemán, y él mismo advierte que no hay que confundir con evolución, que es un cambio no interno. O cuando se traduce *Zusammenhang* por complejo y se da lugar al equívoco “complejo psíquico”, que no es precisamente la conexión psíquica de Dilthey. O cuando se traduce *Weltauffassung* por interpretación del mundo y de lo que se trata es de la captación o aprehensión del mundo, una de las tres características actitudes del espíritu.

Con estos antecedentes no le podemos hacer mucho caso a Marías cuando nos dice: “pero Dilthey no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida, ni una doctrina histórica, ni un sistema”. Es todo lo que, rigurosamente, hizo Dilthey. Tampoco se lo haremos cuando dice: “Pero conviene salir al paso de un error”... “La significación de ese término [razón histórica] en Ortega es la que nos permite una cabal intelección de lo que Dilthey apunta —con la única conclusión, naturalmente, de no confundir las dos cosas”. .. “Desde nuestros supuestos, y en posesión —gracias a una hermenéutica mínima de un vaguísimo esquema de los suyos [de Dilthey], podemos intentar la comprensión de la excepcional obra diltheyana”. He aquí el servicio que le presta a Dilthey —también le prestó otro Heidegger— la famosa y sedicente escuela de Madrid. Gracias a su hermenéutica mínima, de que es capaz porque representaría la última etapa en el descubrimiento de la vida, Dilthey se ve “autognosiseado” con un “vaguísimo esquema de supuestos”. Pero no conviene salir al paso de un error. Para verdades el tiempo.

Nos duele hablar tan secamente. Si no tuviéramos una alta consideración por la probidad, la preparación y el talento de Marías, el tono hubiera sido, de seguro, más jugoso. Pero como nos interesa su porvenir filosófico más que el académico, que de todos modos será brillante, y porque nos interesa también aclarar la atmósfera, tenemos que ir más allá de la probidad y del talento. De éstos y de su preparación da buenas muestras a lo largo de sus notas, salpicadas de preciosos atisbos,

pero que “caen” de vez en cuando por virtud de influencias “escolares”. ¿Cómo se puede decir, por ejemplo (en la nota 71 y en el prólogo), que la autognosis es, para Dilthey, el conocimiento de la propia vida y la hermenéutica el de la vida ajena? ¿Cómo se puede hablar (como en la nota 111) de la “teoría de las generaciones de Ortega” y no mencionar la de Dilthey? ¿Y cómo se puede sostener (nota 46) que “es fácil ver la profunda 'conexión, a pesar de la disparidad de puntos de partida, entre esta psicología [la de Dilthey] y la empírica de Brentano, cuando el mismo Dilthey ha dicho de ésta última que es escolasticismo llevado a la psicología? Podríamos proseguir pero damit basta.

Se terminó de imprimir esta JORNADA el día 4 de Mayo de 1945, en los talleres de la EDITORIAL STYLO , Durango 290, México, D. F.

LISTA DE JORNADAS PUBLICADAS

1. José Medina Echavarría. *Prólogo al estudio de la guerra* (agotado).
2. Tomás Sánchez Hernández. *Los principios de la guerra* (agotado).
3. Jorge A. Vivó. *La Geopolítica* (agotado).
4. Gilberto Loyo. *La presión demográfica* (agotado).
5. Antonio Caso. *Las causas humanas de la guerra*.
Jorge Zalamea. *El hombre, náufrago del siglo xx*.
6. Vicente Herrero. *Los efectos sociales de la guerra* (agotado).
7. Josué Sáenz. *Los efectos económicos de la guerra*.
8. Manuel F. Chavarría. *La disponibilidad de materias primas*.
9. Manuel M. Pedroso. *La prevención de la guerra*.
10. D. Cosío Villegas, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi, G. Robles, M. Sánchez Sarto, A. Carrillo Flores, José E. Iturriaga. *La postguerra*.
Alfonso Reyes, D. Cosío Villegas, J. Medina Echavarría, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi. *La nueva constelación internacional*.
11. Raúl Prebisch. *El patrón oro y la vulnerabilidad económica de nuestros países*.
12. José Gaos. *El pensamiento hispanoamericano*.
13. Renato de Mendonça. *El Brasil en la América Latina*.
14. Agustín Yáñez. *El contenido social de la literatura iberoamericana*.
15. José E. Iturriaga. *El tirano en la América Latina*.
16. Javier Márquez. *Posibilidad de bloques económicos en América Latina*.
17. Gonzalo Robles. *La industrialización en Iberoamérica*.
18. Vicente Herrero. *La organización constitucional en Iberoamérica*.
19. M. F. Chavarría, A. Pareja Díez-Canseco, M. Picón-Salas, J. A. Portuondo, L. Alberto Sánchez, J. Vasconcelos, Jorge A. Vivó, J. Xirau. *Integración política de América Latina*.
A. Castro Leal. *La política internacional de América Latina*.
20. Francisco Ayala. *Ensayo sobre la libertad*.
21. J. A. Portuondo. *El contenido social de la literatura cubana*.
22. Antonio García. *Régimen cooperativo y economía Latino-Americana*.

23. Jesús Prados Arrarte. *El plan inglés para evitar el desempleo.*
 24. Florián Znaniecki. *Las sociedades de cultura nacional y sus relaciones.*
 25. Renato Treves y Francisco Ayala. *Una doble experiencia política: España e Italia.*
 26. John Condcliffe. *La política económica exterior de Estados Unidos.*
 27. A. Carneiro Leão. *Pensamiento y acción.*
 28. Antonio Carrillo Flores. *El nacionalismo de los países latinoamericanos en la postguerra.*
 29. Moisés Poblete Troncoso. *El movimiento de asociación profesional obrero en Chile.*
 30. José María Ots Capdequi. *El siglo XVIII español en América.*
 31. Medardo Vitier. *La lección de Varona.*
 32. Howard Becker y Philip Fröhlich. *Toynbee y la sociología sistemática.*
 33. Emilio Willems. *El Problema Rural Brasileño desde el punto de vista Antropológico.*
 34. Emilio Roig de Leuchsenring. *13 Conclusiones Fundamentales sobre la Guerra Libertadora Cubana de 1895.*
 35. Eugenio Imaz. *Asedio a Dilthey.* (Un ensayo de interpretación).
-

ALGUNAS PUBLICACIONES DE EL COLEGIO DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS LITERARIOS

Alfonso REYES, *El Deslinde, Prolegómenos a la teoría literaria.*

Enrique DÍEZ-CANEDO, *Juán Ramón Jiménez en su obra.*

Enrique DÍEZ-CANEDO, *Letras de América.*

Alberto JIMÉNEZ, *La ciudad del estudio.*

Alberto JIMÉNEZ, *Selección y Reforma.*

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Carlos BOSCH GARCÍA, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas.*

Ramón IGLESIA, *El hombre Colón y otros ensayos.*

José María MIQUEL I VERGÉS y Hugo DÍAZ-THOMÉ, *Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier.*

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Distribución exclusiva:

Pánuco, 63 - México, D. F.