

ROBERTO J. BRIE

VIDA, PSICOLOGÍA COMPRENSIVA
Y HERMENÉUTICA

UNA REVISIÓN DE CATEGORÍAS DILTHEYANAS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 116: Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas*

© 2000. Roberto J. Brie

Imagen de portada: Dilthey

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

*A Agustina
m.s.p.*

ÍNDICE

I.	DILTHEY Y LA SENSIBILIDAD FILOSÓFICA DE SU ÉPOCA	7
II.	LA VIVENCIA Y LA PSICOLOGÍA DE LA VIDA	11
	1. La reacción antiiluminista	17
	2. Schleiermacher	18
	3. La terminología	21
	4. Vivencia y situación de conciencia	24
	5. Los procesos anímicos	26
	6. El centro de la vida anímica	30
	7. La Vida como totalidad.....	31
	8. La conexión de hombre y mundo	33
	9. La actitud como toma de posición.....	38
	10. La Psicología Comprensiva.....	39
III.	LA COMPRENSIÓN Y LA VALIDEZ UNIVERSAL DEL CONOCIMIENTO	49
	1. Formas elementales de la Comprensión	52
	2. Comprensión de las vidas ajenas.....	53
	3. La relación Vivencia-Comprensión.....	55
	4. La superación de lo individual	56
	5. Las Regularidades y las Ciencias del Espíritu.....	59

6	<i>Índice</i>
6. El significado y la Hermeneútica	63
IV. BALANCE CRÍTICO.....	65
BIBLIOGRAFÍA.....	75
1. Obras de Wilhelm Dilthey	75
2. Estudios sobre Dilthey	83

I

DILTHEY Y LA SENSIBILIDAD FILOSÓFICA DE SU ÉPOCA

La concepción de la naturaleza humana a partir de la razón, como representación de su esencia de una manera racional y a través de categorías racionales, fue hasta el siglo XVII —fuera de aisladas excepciones— el camino normal de la Filosofía; en definitiva, la razón fué siempre el elemento diferencial del hombre y la bestia. Esta tendencia llega a su cenit con la *Aufklärung*: el Iluminismo espera dominar la naturaleza humana y ordenar el mundo según su modelo racional.

El fin del siglo XVIII y los comienzos del XIX marcan empero también el comienzo del fin de la extrapolación racionalista del Iluminismo, y como por obra de un movimiento dialéctico, comienza a acentuarse un movimiento revolucionario del espíritu, que como todo movimiento revolucionario, se apoya en la vida. El *Sturm und Drang* rompe eufórico con la visión racional de la vida y, sustentado en la fuerza de los sentimientos hechos pasión y en la inmediatez de una vitalidad que surge de las profundidades de la vida, se enfrenta a la razonabilidad calculadora de todas las metafísicas racionales. El *Werther* de Goethe es posiblemente uno de sus más afinados modelos (“¡oh vosotros, gente razonable! ...¡Pasión! ¡Ebriedad! ¡Locura! ...¡avergonzáos, vosotros los sobrios!”). Se inicia así una poderosa e irrefrenable corriente de ‘vuelta a la vida’.

A partir de entonces, el Irracionalismo, profundizado por el Romanticismo del siglo XIX, pone en tela de juicio el poder de la razón, como capacidad de conocer la realidad. Más aún: lo irracional pasa a encarnarse de tal manera en nuestra imagen del hombre, que la dignidad humana no es concebible ya si no es situando en lugar de absoluto privilegio al senti-

miento y a la pasión. La razón pasa a ser sinónimo de pequeña y esmirriada sabiduría.

Hegel ya había señalado el peligro de esta tendencia, en su crítica al Romanticismo: en el sentimiento se está solo (*ein-sam*); el sentimiento es mío o tuyo, pero no hay una comunidad, una regla de comunidad en sentimiento y pasión acerca de su rectitud. Hegel llega a señalar que con ese llamado al sentimiento se rompe en el hombre la comunidad, lo comunitario, es decir, lo común. Por ese camino se llega, no al Espíritu Absoluto, sino a lo Individual como Absoluto.

Dilthey se encuentra, en la segunda mitad del siglo pasado, en la cresta de esa ola, mezcla de subjetividad, relativismo e historicismo, que ha impregnado en forma creciente –cuantitativa y cualitativamente– el pensamiento contemporáneo hasta nuestros días.

Dilthey es consciente del proceso antes señalado: después de la caída de los sistemas y verdades de la Edad Media, se busca fundar el conocimiento en la Matemática y las Ciencias Naturales; Kant es el gran sistematizador de esa tendencia: busca la validez universal del conocimiento de acuerdo al modelo de dichas ciencias, en especial de la Matemática. Se llega así, según Dilthey, a una intelectualización de la historia y de la vida, que encuentra en Hegel su formalizador más refinado; con él y en él se fundamenta el Idealismo alemán. El intento de construir este formalismo es, para Dilthey, el origen de todos los sistemas filosóficos desde el fin de la Edad Media, inclusive de los sistemas filosóficos de los siglos XVIII y XIX en el pensamiento alemán, que buscan, todos ellos, la absoluta seguridad en la representación del mundo, del hombre, de la sociedad y la cultura.

Los Neokantianos, en especial Rickert, en un intento de superar este formalismo –se sienten kantianos precisamente porque pretenden superar a Kant–, aplican un sistema de valores trascendentales a la vida y a la historia, ignorando, según Dilthey, el punto neurálgico de lo histórico, que es la realidad viviente (*lebendige Wirklichkeit*), es decir, la vida misma. A pesar de sus muchas coincidencias con los hombres de la Escuela de Baden, “nuestros puntos de partida lógicos y teórico-cognoscitivos son totalmente diversos”, y dan lugar a

un “concepto de las Ciencias del Espíritu totalmente distinto, y una determinación de su tarea también totalmente diversa”¹.

Lo que diferencia ambos puntos de partida es la posición inicial frente a la antinomia Razón-Vida. Mientras los neokantianos se mantienen fieles a una visión trascendental de (los valores de) la vida –Windelband por su afirmación de los valores necesarios y objetivamente válidos a priori del mundo de la cultura; Rickert por la afirmación de la significación y validez de los valores de la vida, pero como independientes de la vida misma y del sujeto– Dilthey coloca a la vida vivida, tal como nos es dada en la vivencia, como punto de partida para toda Filosofía. Y a ésta se llega por un solo camino: el de la Psicología descriptiva, que es la ciencia que me puede decir qué es la vida. Este principio metodológico lo complementará, a medida que advierta la estrechez de la Psicología para interpretar la vida histórica y el mundo de la cultura, con el principio de la Hermenéutica como instrumento de comprensión del mundo histórico-cultural.

La Psicología descriptiva y analítica, o Psicología comprensiva, que Dilthey inaugura, tiene como objeto la vivencia como vida vivida. La analítica de este fenómeno nos da los tópicos básicos de esa nueva Psicología. Este problema intentamos analizar en las páginas que siguen.

¹ Su discusión con la Escuela de Baden, en especial con Windelband, la expone Dilthey en sus *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/6) V. 241 y ss. Cfr. Y.411-412. En adelante citaremos las Obras de DILTHEY según la edición de los *Gesammelte Schriften (GS)*, iniciados por Georg Misch, según volumen y página, editados por B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart y Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1959-1985, 5. Aufl. Las siglas BW y DJD corresponden, la primera, al epistolario con el conde York von Wartenburg *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen York von Wartenburg (1877/1897)*, edición de Erich Rothacker, Verlag Max Niemeyer, Halle (Saale) 1923, en adelante BW; y la segunda, al Diario de Dilthey, *Der Junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852/1870*, editada por Clara Misch geb. Dilthey, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft y Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1960, 2ª ed., en adelante DJD. Hemos creído conveniente citar en el texto la terminología fundamental de Dilthey en su lengua original, con el fin de lograr un mínimo de precisión en un sistema categorial, como el diltheyano, de por sí ambiguo y siempre cambiante.

II

LA VIVENCIA Y LA PSICOLOGÍA DE LA VIDA

Toda la problemática diltheyana, el eje mismo de su cuestionamiento está orientado por la pregunta fundamental acerca de la experiencia interna e inmediata de la vida, dado que en la respuesta a ese interrogante sobre su significado, ve él una nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu en la vida, y a través de ella, la solución de la crisis de su época. Dilthey se esfuerza incesantemente, a través de su amplia y diversificada obra, en fundar y construir así una “filosofía de la vida”, e.d. una filosofía a partir de la experiencia de la vida y de la vivencia¹.

¹ La Filosofía de la Vida, que surge en Europa simultáneamente en varios países, está en Francia más ligada al Biologismo y al Fisicalismo; en Inglaterra y USA al Pragmatismo, mientras que en Alemania lo está al Historicismo, el cual tiene una significativa influencia en la Teología y en la Psicología. Para el Historicismo la historia es el punto medio de comprensión del filosofar; en sus grandes líneas está caracterizado por el rechazo de los métodos de las Ciencias Naturales en la consideración del mundo humano, la validez absoluta de la individualidad histórica (personal o cultural), la conciencia histórica como criterio de reflexión, y una relativización emergente de su actitud metafísica, a partir del rechazo de las esencias y de todo substancialismo.

Pueden distinguirse cuatro significados básicos del término “Filosofía de la Vida”:

- 1) como aplicación del conocimiento filosófico a la vida diaria, tal como vg. lo hace ALOIS RIELH con Sócrates, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1908, pág. 189; o AUGUSTO MESSER en su *Lebensphilosophie*, 1931, y sobre todo la obra de un discípulo de Dilthey, RICHARD MÜLLER-FREIENFELS, *Die Seele des Alltags; eine Psychologie für Jedermann*, 1925.
- 2) como sentido o significado general de la vida humana, e.d. como concepción del hombre inserto en el cosmos y en la historia. Esta perspectiva deja su impronta en la moderna Antropología filosófica; en este sentido utiliza BERNHARD GROETHUYSEN el término *Philosophische Anthropologie*, 1931.
- 3) como la suma de los procesos vitales, e.d. como caracterización de las concepciones filosóficas que surgen de la vida orgánica; sic HANS DRIESCH, *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre*, 1922 y *Philosophie des Organischen*, 1921.
- 4) como conocimiento filosófico del

Algunos estudios han intentado aclarar cómo llega Dilthey a este planteo. No hay duda que hay un impulso inicial y permanente en la fina sensibilidad de ese hombre y ese historiador que fue Dilthey, en quien el arte, la poesía y la música (pianista él mismo) ejercían una indiscutible fascinación; innumerables páginas de sus críticas literarias como de sus análisis históricos están presentadas en un estilo más propio de un poeta que de un filósofo.

También influye el Positivismo. La segunda mitad del siglo XIX está signada por el Empirismo en sus distintas formas, que emergen en la generalizada aplicación de los métodos y criterios epistemológicos de las Ciencias Naturales a las Ciencias Humanas; Positivismo, Naturalismo, Psicologismo dominan el horizonte intelectual europeo. Hijo de su época, e inserto en la reacción antikantiana, Dilthey exige a la reflexión una “vuelta a la experiencia”, a la realidad, que le está dada en la vida. Su realismo no es sólo especulativo; también en Política será partidario de la Realpolitik de Bismarck². El Positivismo deja en él, por propia confesión, una profunda huella; a él “le debo el impulso dominante de mi reflexión filosófica; él me mantiene aferrado a la realidad empírica como al mundo de nuestro conocimiento”³. No es el positivismo alemán el que incidirá más en su pensamiento, aún cuando conozca bien a E. Laas⁴, y sólo parcialmente a Mach, Hugo Göring, Dühring, y algo más a Avenarius, cuyo trabajo de habilitación es posiblemente el producto más importante del positivismo alemán⁵. Tienen influencia sobre él, en cambio, los

contenido de la vivencia o de la vida vivida. Esta concepción de la Filosofía de la Vida, que se generaliza en el cambio del siglo bajo el influjo de Rickert, Simmel, Dilthey y Nietzsche, en oposición a la filosofía académica neokantiana, intenta explicar la realidad a partir de la vivencia. Cfr. BOLLNOW, O., *Lebensphilosophie*, 1958; RICKERT, H., *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Strömungen unserer Zeit*, 1920; LERSCH, PH., *Lebensphilosophie der Gegenwart*, 1932.

² Cfr. la Introducción de ERICH WENIGER al t. XII, pág. VI y ss.

³ V. 418.

⁴ *Idealismus und Positivismus*, Bd. I, 1879, cfr. Y.175.

⁵ *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip der kleinsten Kraftmasse. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Berlin 1879. Sobre la

positivistas franceses e ingleses (Mill, Comte, Buckle, Spencer) a quienes analiza y comenta en numerosas páginas⁶.

Tres posiciones del Positivismo se repiten en Dilthey: 1) el punto de vista de la experiencia, e.d. que toda verdad debe fundarse en análisis empíricos concretos; 2) el rechazo de la metafísica –concebida ésta como especulación trascendental–, por ser incapaz de darnos la realidad; 3) la metodología de las Ciencias Naturales, de la que Dilthey adopta el principio de las ‘Regularidades’ en los hechos humanos, buscadas empíricamente. En la última parte volveremos sobre este tema del positivismo; baste anotar que su crítica a los positivistas es tan reacia como su reconocimiento a ellos. Acusa su apriorismo con la misma fuerza con que acusa a los trascendentalistas, pues, lo mismo que éstos, desconoce la realidad total; el Positivismo sólo conoce un aspecto de la realidad. A tres aspectos básicos podemos reducir la crítica diltheyana al Positivismo: 1) su noción de experiencia, reducida a lo cuantitativamente mensurable dado en la observación y en la experimentación, nivelando así todo objeto (el espíritu, ante todo) al nivel de los objetos del mundo natural. Esto lleva a “considerar el estudio del espíritu humano como dependiente de la Ciencia de la Fisiología, a considerar lo que puede ser percibido de regularidad en la sucesión de estados anímicos, como un efecto de la regularidad de los estados corporales, negando así que puedan estudiarse los estados psíquicos como sujetos

influencia del positivismo puede verse la disertación de ZOMMERFIELD, H., *Wilhelm Dilthey und der Positivismus: Eine Untersuchung zur Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin 1927.

La división que establece Sommerfeld entre Psicología e Historia en Dilthey, como dos puntos de vista distintos, nos parece falsa; la Hermenéutica en la complementación de la Psicología descriptiva para la interpretación de la vida, y la vida histórica no es sino una expresión de lo vivido. Es posible que dicha interpretación se deba a que el vol. VII de los escritos de D. aparecieran recién en el año en que se publica su disertación. Este volumen que incluye los trabajos más significativos de D. sobre el mundo histórico es considerado como la continuación de la *Einleitung*, cuyo tomo segundo nunca apareció.

⁶ Sobre todo en su trabajo sobre la filosofía postkantiana, *Jahresberichte über die nachkantische Philosophie*, de 1898 (Archiv f. Geschichte der Philosophie, Bd. IX, págs. 574 y ss. cfr. también V. 31-73, así como las numerosas referencias en su Diario y en el epistolario con York von Wartenburg (DJD.81, 93, 124; BW. 2.).

a leyes”⁷. Dilthey rechaza así dos grandes presupuestos positivistas: el condicionamiento exclusivo de los estados psíquicos por los físico-fisiológicos; y la imposibilidad o esterilidad de la experiencia interna. 2) consecuentemente critica Dilthey la aplicación absoluta de los Métodos de las Ciencias Naturales a las Ciencias del Espíritu: “no somos auténticos discípulos de los grandes pensadores de las Ciencias Naturales por trasladar los métodos descubiertos por ellos a nuestro campo, sino por adaptar nuestro conocimiento a la naturaleza de nuestro objeto, manteniéndonos fieles a éste, como ellos a lo suyo”⁸. De igual manera critica Dilthey –como una consecuencia de la errada aplicación de sus métodos– la concepción positivista que reduce la Metafísica y la Religión a formas evolutivas transitorias del hombre, por antiempíricas. 3) Por eso, contra los Positivistas, distingue Dilthey siempre entre Empiria y Empirismo; al aplicar su método al mundo psíquico, los positivistas desembocan necesariamente en una concepción teórica atomista de la vida psíquica, ignorando el carácter de ‘totalidad’ que ésta tiene y la fundamental conexión de la vida psíquica (cfr. infra); por ello los acusa de “empirismo abstracto”⁹. Por eso también intentará superar al Empirismo mediante una Empiria integral.

Otra influencia decisiva en Dilthey fue la de la Escuela Histórica alemana. Dilthey se forma bajo el influjo de Ranke, en Berlín; asimilará no pocos elementos de Burckhardt durante su docencia en Basilea, y será, sobre todo, un asiduo lector y analista de los representantes de esta Escuela: Droysen, Ranke, Savigny, Niebuhr, Burckhardt, Eichhorn, Böckh, Stahl. Muchos contemporáneos y sucesores de Hegel habían ya levantado su voz contra la filosofía de la historia y la filosofía política de Hegel: entre estos adversarios está, y no en último lugar, la Escuela Histórica. Hegel –dicen– parte de categorías a priori para explicar la sociedad, ignorando el

⁷ GS, V. 54.

⁸ GS, I. 30.

⁹ Cfr. la introducción de GEORG MISCH – editor inicial de los *Gesammelte Schriften* – al tomo V, pág. LXXVI y 434; el conde York von Wartenburg comentará el primer esbozo de la Psicología Descriptiva de Dilthey, como una protesta de la empiria contra el empirismo; BW 2.

carácter dinámico e imprevisible de la historia, olvidando los rasgos culturales propios y las tradiciones propias de cada pueblo; ignora que toda intuición, nacida en la historia, sólo es explicable dentro de su contexto histórico y que es válida por sí misma, vg. las formas feudales. La Escuela Histórica rechaza el arbitrario sometimiento de la realidad histórica a las normas de la razón hegeliana, por abstracta, y lo sustituye por el estudio histórico de los hombres y sociedades concretos. Ranke es, en esto, terminante; su reflexión surge de lo fáctico, rechazando todo a priori abstracto: “Quiero prescindir de lo a priori; mis conclusiones son todas a posteriori”¹⁰; “¿qué es lo que posee más verdad, qué es lo que más nos acerca al conocimiento del ser en su esencia: el seguimiento de pensamientos especulativos, o el apresar las situaciones de la humanidad, de las que indudablemente siempre surge en forma vívida la manera de pensar innata en nosotros? Yo estoy solo por esto último, porque está menos sometido al error”¹¹. Ranke reitera incesantemente su actitud frente a los históricos: imparcialidad, rechazo de tendencias o prejuicios frente a las cosas, sino dejar hablar a los hechos, explicar las cosas. En su estudio sobre Droysen, le echa en cara precisamente que “habla demasiado él mismo, y raras veces deja hablar a las cosas”¹².

A los hechos no hay que aprehenderlos como mera facticidad, sino como significados: “Hay dos maneras de ocuparse de la historia de su tiempo: o transmitir formalmente los acontecimientos para la memoria futura, o intentar captar su esencia a través de los contemporáneos”¹³, es decir, a través de la comprensión de significados. Esto lo logra Ranke –y en esto se diferencia de Dilthey– mediante la comprensión de las grandes épocas y los grandes períodos, cuyo conocimiento le

¹⁰ LEOPOLD VON RANKE, *Werke*, Gesamtausgabe der Deut. Akademie, hrsg. v. P. Joachimsen, 1926, 53/54, pág. 119.

¹¹ Id. 113, 569.

¹² *Deutsche Revue*, 1904, pág. 64. Sobre la concepción de Droysen sobre la historia como “voluntad de poder”, remitimos al estudio de PETER HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1967, especialmente pág. 96 y ss.

¹³ *Werke*, 49, 9.

permite, en un segundo paso, la plena interpretación de las personalidades. Ranke parte de la comprensión de la época como totalidad, para explicar los individuos. Dilthey parte de la comprensión de la vida individual para explicar las épocas y los sistemas de cultura. Ranke da la razón de su método: “lo individual no aparece nunca plenamente a la vista; se lo aprehende en sus relaciones generales”¹⁴.

Por último, la historia de los acontecimientos humanos no se presenta como una yuxtaposición de hechos, sino que tiene una continuidad y un carácter evolutivo, que hace que podamos hablar de vida histórica: “hay una vida histórica que progresivamente se mueve de una nación a otra, de un pueblo a otro”¹⁵.

En cuatro aspectos podemos sintetizar el influjo de la Escuela Histórica en Dilthey: 1) por el rechazo de todo apriorismo; 2) por el significado que tiene la totalidad (para Ranke sólo hay “historia universal”, de manera que las historias particulares cobran su sentido último, de aquella), y dentro de ésta, el significado de las individualidades (Ranke afirmaba la importancia de la Biografía, pues a través de ella se conoce al hombre; y cada hombre –habla de los grandes hombres– es una síntesis de su época); 3) la importancia metodológica de los hechos, a los que hay que someterse; 4) el concepto de desarrollo, ligado al de continuidad y totalidad. Así como en el análisis de las individualidades es la categoría de conexión, la clave, en su análisis del mundo histórico lo será la categoría de desarrollo (*Entwicklung*).

Pero veamos previamente el uso que la filosofía de su época hace de estos términos.

¹⁴ Id. 53/54, pág. 270 y ss. En Ranke hay dos principios fundamentales en la interpretación histórica: el primero es el carácter universal de toda historia; el segundo, el papel de las grandes personalidades históricas.

¹⁵ Prólogo a su *Weltgeschichte*, pág. 5.

1. La Reacción Antiiluminista

La categoría Vivencia (Erlebnis-Erleben) es usada en la filosofía del siglo XIX en el sentido genérico de ‘fenómeno de conciencia’. El significado del concepto estaría pues en la mera toma de conciencia en contraposición a la conciencia reflexiva; el contenido del concepto pone el acento en la contraposición de Vivencia a “conocimiento conceptual”. La evolución de su significado en el pensamiento contemporáneo trae consigo una clara puesta en discusión del primado del conocimiento especulativo o teórico; más aún, se busca expresar un significado superior, más rico, más pregnante y más valioso de Conciencia, que el ‘fenómeno racional’. De esta manera el contenido del concepto Vivencia es asumido y elaborado en forma creciente como un comportamiento total de la conciencia que almacena multiplicidad de impresiones que desbordan lo meramente cognitivo; esta específica elaboración del concepto será obra de los que representan la superación del Iluminismo alemán: Hamann, Herder, Jacobi, Claudius, etc. Dilthey se refiere frecuentemente a la obra revisionista de estos pensadores en su *Vida de Schleiermacher*¹⁶.

En la corriente teológica representada principalmente por Jacobi y Schleiermacher, la Vivencia es concebida como un acto de la percepción sensible, y en ella se pone el acento en la inmediatez de lo dado, y el alma (Seele) como el principio de recepción y captación de lo visto, lo oído, lo sentido, lo gustado¹⁷. Esta percepción no supone aún un dualismo Sujeto-Objeto, sino una ligazón de inmediatez entre ambos elementos: el ‘yo’ vivenciente y el contenido vivido, ambos

¹⁶ Citamos aquí la primera edición, Berlin 1870; la segunda es de 1922, y la tercera la de los *Ges. Schriften*, editado por Martin Redeker, que publica además el segundo tomo de la Vida, dejado inconcluso por Dilthey. La amistad y el parentesco espiritual e intelectual de Schleiermacher con Jacobi, Hamann y Claudius, a quienes une igual sentido “místico” de lo religioso, igual vitalismo frente a la vida y semejante actitud antimetafísica, es puesto de relieve por Dilthey en varios pasajes; cfr. 64, 84, 243, 329, 417, 332.

¹⁷ Puede verse el excelente desarrollo de este tema en ERSCHWEILER, K., *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1926, especialmente pág. 249.

constituyen una unidad. Recién es la *Besinnung* (el volver cognitivamente sobre lo vivenciado) de lo vivido y la reflexión intelectual la que separa ambos elementos, y contra-distingue claramente un Sujeto y un Objeto.

Lo que el Iluminismo había descuidado –lo irracional, lo sensible, lo individual– es puesto ahora fuertemente de relieve, principalmente en el ámbito de la fe religiosa. El primero y más importante representante de esta concepción es Schleiermacher, con su doctrina de la Fe como sentimiento, y de la Religión como *Herzensreligion* (religión del corazón), y del vivenciar como eje del pensamiento.

2. Schleiermacher

Para comprender el sentido del contenido conceptual de la categoría Vivencia en el pensamiento de Dilthey, se debe tener en cuenta el influjo que ejerce su encuentro con la obra de Schleiermacher¹⁸. La nueva Teología Dogmática de Schleiermacher se vincula a la doctrina reformada de la “Herrenhüter Gemeinde”, un resto del gran movimiento de la Reforma –así lo describe Dilthey¹⁹– tal como se da en no pocas comunida-des reformadas alemanas del siglo XVI: “la experiencia interna es llevada a la máxima y definitiva vali-

¹⁸ Su encuentro intelectual con éste teólogo de la corte tiene lugar ya en sus años juveniles, durante sus estudios de Teología. Su afición a Schleiermacher lo llevará, con el tiempo, a editar los cuatro volúmenes de sus cartas y la redacción de su biografía. Es la época en que Dilthey centra su inquietud intelectual –bajo el influjo de Ranke– en los estudios del Cristianismo primitivo, de la Historia de la Iglesia y de los místicos medievales. Si tuviéramos que señalar los grandes hitos de su curriculum intelectual, diríamos que parte del estudio de la Teología, pasa a la Historia del Cristianismo, de allí a la Historia profana, y de todo este complejo del mundo histórico –al cual dedica sus volúmenes menos sistemáticos, pero los más brillantes– pasa a la Filosofía. Cfr. PUNGS, H., *Dilthey, Geschichte eines evangelischen Geschlechtes aus Siegen* (Archiv f. Sippenforschung, VII, 1938, pág. 155 y ss).

¹⁹ *Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, IV. 255 (1890) y en la Vida de Schleiermacher (GS, vol. XIII y XIV).

dez por las iglesias reformadas; ...puede decirse que Schleiermacher colocará luego este pensamiento de las iglesias reformadas y de las sectas en el centro de la filosofía trascendental, en digna coherencia con la religión kantiana”. La Vivencia es concebida como el fenómeno principal de la vida afectiva (*Gemütsleben*), la cual se expresa en forma relevante en el área de lo religioso, a través del gozo sentimental de la gracia y la felicidad. Esta preeminencia del sentimiento sobre el Logos, este “yo” como centro de las Vivencias, es una perspectiva básica que Dilthey toma de Schleiermacher: intuición y sentimiento constituyen para Schleiermacher la religión. Más aún, Schleiermacher coloca en la revitalización y puesta en vigencia de esta perspectiva, la reconciliación futura de las iglesias y de la Religión con la cultura intelectual de Occidente²⁰.

Su eje, su esencia misma es la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito: “Schleiermacher captó con original profundidad la relación fundamental de la Religión, la relación de lo infinito con lo finito, como algo vivenciado en la propia conciencia personal. A partir de esta relación fundamental, comprendió verdaderamente el carácter escondido en cada religión: exaltación del individuo a lo infinito, y función de la vida intelectual frente a él; por otra parte, el descubrimiento (*Innewerden*) del presente de lo infinito en lo finito y, a través de ello, la interiorización del significado profundo en el individuo”²¹. Dios se convierte así en el “fundamento trascendental del mundo en el sentimiento, dado (éste) en el más alto escalón de la autoconciencia”²². La consecuencia que se sigue de esto es evidente: “Religión

²⁰ LS. 415. Esta Vida de Schleiermacher es un hito significativo en la evolución del pensamiento de Dilthey: es su primer gran intento de aplicar el método de interpretación de las grandes conexiones históricas a la evolución del pensamiento de Schleiermacher, y su inserción en los grandes movimientos espirituales de su tiempo. Más tarde hará lo mismo en la *Vida del Joven Hegel*, y varios representantes del romanticismo y clasicismo alemán, del *Sturm und Drang*; entre sus más significativos trabajos cuentan *Das Erlebnis und die Dichtung*, *Die Grosse Phantasiedichtung* y *Von deutscher Dichtung und Musik*.

²¹ LS. 378.

²² IV. 394-395.

racional es irreal, es una abstracción²³; la obra intelectual de este teólogo y filósofo se orientará así contra toda forma de intelectualismo en la religión que pretenda presentarla como una sistematización de verdades, a la manera de verdades científicas²⁴. La necesidad de una toma de conciencia moral (sittliche Selbstbesinnung), el fuerte sentimiento de la necesaria conexión del comportamiento humano, su timidez en trasladar especulativamente al más allá algo del valor de la vida, todo ello emerge en Schleiermacher de la intuición “de la vida inconsciente, incontrolada, misteriosa de las fuerzas del sentimiento”²⁵. Como principal representante de esta poderosa corriente del sentimiento de la vida, identifica intuición del universo con intuición de sí mismo, de tal manera que ambos son conceptos intercambiables (Wechselbegriffe)²⁶. En la interioridad del sentimiento se originan los conceptos a través de los cuales surge, ante todo, la intuición del mundo; el mundo externo es comprensible, en primer lugar, a través del mundo interior²⁷.

En qué medida y profundidad se inserta la Vida y lo Vital en el centro de la concepción de Schleiermacher, lo muestra Dilthey en su análisis de la doctrina moral del filósofo: parte del presupuesto de que “la toma de conciencia primordial que confiere valor a nuestra existencia no debe ser deducida metafísicamente; ésta (toma de conciencia: Besinnung) está presente ante todo en la vida inmediata del sentimiento: su interpretación es la fórmula de esta determinación”²⁸; la tarea fundamental y prioritaria del pensamiento es, para Schleiermacher, establecer, mediante la vuelta a la vida, los valores y reglas de conducta de la vida. No es mediante el puro conocimiento²⁹, sino a través de esa vuelta a la vida, a la “reordenada serenidad del sentimiento, la religiosa interioridad”³⁰

23 IV. 398.

24 LS. 414.

25 LS. 147.

26 LS. 296.

27 LS. 389.

28 LS. 141.

29 LS. 373.

30 LS. 27.

que se logrará “la fe en un orden universal superior”³¹, pauta y norma del orden de nuestras operaciones.

Dilthey dará un paso más sobre el camino abierto por Schleiermacher, en esa vuelta a la vida y al sentimiento: secularizará su concepto de vivencia, ligado en Schleiermacher a la dogmática y a la Revelación, y ampliará su categoría de Vida a otros ámbitos, todos ellos punto de partida de la nueva Hermenéutica, es decir, de una nueva concepción de las Ciencias del Espíritu. En su epistolario con el conde York von Wartenburg escribe, casi en el cambio del siglo: “En el punto de partida estamos de acuerdo con él (Schleiermacher). También en lo que hace a la visión del mundo, que sólo puede ser desarrollada a partir del análisis del sujeto en su relación con lo que incide sobre él, y sobre el cual él incide. Pero no puede captarse la naturaleza en sí, ni observar en ella lo que el mundo y la vida son. Sólo se puede penetrar en ella partiendo del hombre histórico: su concepción ahistórica y atemporal de las formas de vida le impide conocerlo (al hombre histórico). También en otros puntos fundamentales estamos de acuerdo con él, pues estamos con todos los filósofos místicos, históricos y heroicos. Es necesario partir de la vida. Esto no significa que debemos analizar esto, es decir, que debemos revivenciar las formas y repetir las consecuencias implícitas en ella. La Filosofía es una acción que la vida, es decir, el sujeto –como vitalidad– en sus relaciones, eleva a la conciencia y la piensa hasta el final”³².

3. La terminología

En ninguna parte de los dieciocho volúmenes de sus escritos, nos da Dilthey una definición rigurosa, precisa y definitiva de esta categoría de Vivencia, ni tampoco una explicación analítico-sistemática de este concepto fundamental en su obra

³¹ LS. 146.

³² BW. 247.

filosófica. Rechaza desde el comienzo, en este caso como en todos los otros en los que se pretenda buscar precisión conceptual, una definitiva definición de Vivencia o de Vida, porque la Vida no deja definirse sino sólo describirse y desmembrarse; “en la medida en que está fuera de nosotros, es infundamentable; en cuanto es vivida interiormente, es inseparable. Sabemos cómo es y qué es. El entendimiento, empero, no la capta nunca”³³. Esta tesitura intelectual de Dilthey es general en su consideración de todos los problemas, categorías de pensamiento o análisis de contenido: no apoyarse nunca firmemente en los conceptos. Al comienzo del tercer estudio sobre la delimitación de las ciencias del espíritu dirá expresamente que “la respuesta a este problema no es cosa propia de la especulación”.

Surge así una generalizada y aceptada imprecisión de las expresiones, que es especialmente clara en relación a este concepto, así como cuando habla de la *historicidad* radical del hombre³⁴.

Dilthey utiliza numerosos términos para expresar ésta realidad, la Vivencia: vivenciar (erleben), Vida, descubrir o percatarse de (Innewerden), conexión vital (Lebenszusammenhang), experiencia de la vida (Lebenserfahrung; aún cuando éste término lo refiera preferentemente a la Vivencia de los valores), conexión vital del alma (lebendiger Zusammenhang der Seele), conexión estructural de la vida (Strukturzusammenhang des Lebens), vida del alma (Seelenleben), etc³⁵. La razón de este uso ampliamente diversificado de distintas expresiones radica en que no hay Vivencia alguna fuera de la Vida, y que cada Vivencia sólo es comprensible dentro de la *conexión de estructura de la Vida* misma, de la cual la Vivencia es sólo una parte; por eso las denominará con frecuen-

³³ VII. 70.

³⁴ BRIE, R., *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Dilthey's Denken*, Freiburg 1964.

³⁵ Erleben (VI. 142. 315), Leben (V. 373; VI. 167. 313), Innewerden (V. 170. 198), Lebenszusammenhang (V. 177. 212. 216.; VI. 313), Lebenserfahrung (V. 141), Lebendiger Zusammenhang der Seele (V. 196), Strukturzusammenhang des Lebens (VI. 314; V. 373. 176. 206 y ss), Seelenleben (V. 190. 200. 210 y ss) para citar sólo algunos casos.

cia *Bestandteile des Lebens*, e.d. partes constitutivas de la vida.

La Vida, como *estructura*, es percibida por Dilthey, ante todo, como una conexión espiritual (cuyos elementos constitutivos son las Ideas, la adhesión a Valores, y las elecciones de Fines) e histórico-cultural. Las unidades vitales individuales –e.d. los individuos o personas, en la jerga diltheyana– así como las unidades histórico-culturales o histórico-sociales (los grupos, las Instituciones, las Culturas y sus sistemas) configuran una *conexión de influencias* (*Wirkungszusammenhang*), que se desarrollan y se diferencian en los procesos de *mutua influencia* (*Wechselwirkung*) de sus portadores individuales, y se manifiestan en las *objetivaciones del espíritu* (el arte, el derecho, la religión, etc.; las comunidades, las naciones, las culturas)³⁶. Estas formas vitales tienen su propia estructura que, a su vez, se encuentran ligadas, en la conexión de efectos, con las unidades vitales individuales.

A este concepto fundamental de *vida como totalidad* (*das Ganze des Lebens*) propio de la realidad histórico-social, está ligado íntimamente el concepto de Vida como Vivencia de los individuos, como proceso específico de conciencia, en el cual tiene lugar el *descubrimiento* (*Innewerden*) de la Vida.

Hemos querido adelantar, en el párrafo anterior, una síntesis del núcleo del sistema diltheyano, con el fin de que se puedan situar los elementos de la analítica diltheyana acerca de la Vivencia, tal como lo indicamos a continuación.

³⁶ Dilthey distingue dos grandes grupos de objetivaciones del espíritu: los Sistemas de Cultura (arte, derecho, religión, ciencia, poesía, música) y las Organizaciones externas de la sociedad, aún cuando frecuentemente bajo la primera denominación incluye la segunda. La distinción en Dilthey es clara cuando se trata de distinguir los objetos de la ciencia; así hablará de Ciencias Naturales, Ciencias del Espíritu, y Ciencias de las Organizaciones externas de la sociedad.

4. Vivencia y situación de conciencia

El concepto de Vivencia significa en la filosofía de Dilthey, ante todo, la vivencia de la conciencia, y con ello abarca este concepto todo aquello que “es captable de una u otra manera por el yo”. Lo que caracteriza a la Vivencia en la filosofía de la Vida es la distinción entre lo que se denomina en esta corriente filosófica la objetividad de la conciencia (Bewußtseinsgegen-ständlichkeit) –es decir, la conciencia como conocimiento de un objeto concreto dado en la misma conciencia– y la situación de conciencia (Bewußtseinszu-ständlichkeit) es decir, la conciencia como situación del yo.

En la Vivencia, la realidad le es dada al sujeto inmediatamente; pero es “recién en el pensamiento, que se convierte en objetiva”³⁷. La conciencia como objeto concreto (Bewußtseinsgegenstand) no pertenece originariamente a la esencia de la vivencia; Dilthey pone el acento en la inmediatez, no objetivada de la experiencia vivencial: “la vivencia no está ahí como un objeto frente al sujeto que capta, sino que su existencia es para mí indiferenciable de lo que en ella se me da”³⁸; “el descubrimiento (Innewerden) y aquello que es en mí descubierto, son una misma cosa”³⁹, pues entre el que vivencia y lo vivenciado “no hay una distinción como la hay entre un objeto que es visto, y el ojo que lo ve”⁴⁰. Dilthey aclara esta inmediatez del vivenciar mediante conceptos como “*descubrimiento*” (Innewerden), *tomar conciencia* (bewußtwerden), *elegir a nivel de conciencia* (zum Bewußtsein erheben), etc. Pero en ningún momento significa esto una confusión definitiva, por parte de Dilthey, entre Sujeto y Objeto, como lo interpreta Diwald⁴¹.

³⁷ VI. 313. Sobre la noción de Vida como *Zuständigkeit*, cfr. VII. 31.

³⁸ VII. 139.

³⁹ VII. 28.

⁴⁰ V. LXXIX.

⁴¹ DIWALD, H., *Wilhelm Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte* (Veröffentlichungen d. Ges. f. Geistesgeschichte, Göttingen, Tomo 2), 1963, interpreta la Vivencia diltheyana como vivencia puramente subjetiva “an sich” (pág. 35); consecuentemente afirmará una cierta identidad ontológica entre

esto aparece claro en sus trabajos sobre la realidad del mundo externo. A esta altura de la descripción de la Vivencia, su caracterización se refiere a ella como “situación” (Bewußtseinszu-ständlichkeit).

La reconocida imprecisión –consciente imprecisión⁴²– de Dilthey en sus formulaciones, puede explicar el error de interpretación. Es posible que en Dilthey se dé lo que con frecuencia encontramos en los críticos de la filosofía, quienes proyectan sobre el pensamiento de un pensador consecuencias o deducciones del mismo, en lugar de mantenerse estrictamente en el análisis de su sistemática o de la estructura de su pensamiento; por supuesto que es legítimo el análisis de las implicaciones lógicas de un pensamiento, pero debe esto distinguirse claramente de aquello que es explícito en el mismo. Es indudable que la identificación Sujeto-Objeto que se opera en no pocos representantes del pensamiento existencialista y relativista en los últimos decenios encuentra su raíz en la relativización del conocimiento que Dilthey induce con su filosofía de la vida. Pero no parece bien fundada una interpretación cuyo rechazo es explícito, al menos en la grafía y en la intención, en numerosos escritos de Dilthey.

Con tales formulaciones Dilthey pretende primariamente hacer resaltar “el característico modo diversificado de cómo se da a mí la realidad”⁴³, y que configura la Vivencia. Este “modo diversificadamente característico” es el *descubrimiento* (Innewerden): “la Vivencia se me presenta, no frente a mí como un percibido o representado; no nos es dado, sino que la realidad es, para nosotros, Vivencia, porque la descubrimos, porque yo la poseo inmediatamente como perteneciente

sujeto y objeto (pág. 35, 92); cfr. el comentario de PETER HÜNERMANN en el *Philosophisches Jahrbuch*, Jhg. 71, pág. 11.

⁴² DJD. 233; entre nosotros ya había hecho notar claramente esta imprecisión Eugenio Pucciarelli –nuestro primer estudioso de Dilthey– quien señala “la falta de precisión rotunda, la indiferencia por el empleo de una terminología técnica personal y la despreocupación por escoger o acuñar expresiones nuevas. La novedad de su pensamiento se abre camino penosamente a través de expresiones imprecisas, aptas para favorecer el equívoco”, “Introducción a la filosofía de Dilthey”, en DILTHEY, W., *La esencia de la filosofía*, Bs. Aires 1944, pág. 9.

⁴³ VI. 313.

a mí en algún sentido. Recién en el pensamiento se convierte ella en objetiva”⁴⁴. Cada Vivencia es, pues, un “poseer la realidad” en una forma determinada, un “estar dentro en la vida”⁴⁵, que llega a su término con la toma de posición frente a ella; categoría ésta última a la que nos referiremos más adelante.

5. Los procesos anímicos

El concepto de Vivencia para Dilthey abarca todos los procesos vitales: “representaciones, conceptos, valoraciones, ideales, decididas orientaciones de la voluntad”⁴⁶, y se da “en las más diversas esferas de la vida: en el conocimiento de la realidad, en la determinación de valores, y en la determinación de fines, se expresa su esencia unitaria”⁴⁷. Dilthey distingue, así, tres elementos fundamentales ligados entre sí, en la estructura del alma: la inteligencia, la vida de los sentimientos y pasiones, y los actos de la voluntad⁴⁸. A estas tres áreas básicas reduce todos los procesos de la vida. Representaciones, sentimientos y decisiones, nos dan los elementos y la estructura de la experiencia interior. La Vivencia abarca no sólo los contenidos de estos tres procesos, sino también las relaciones y vinculaciones entre ellos: “estas vinculaciones son experimentadas y vividas como relaciones de representaciones, como medición de valores, y como orden de fines, y

44 Id.

45 VIII. 99.

46 V. 225.

47 VIII. 176.

48 V. 180; VIII. 114. Esta tipología se cubre con la tipología que Dilthey elabora sobre las Concepciones del mundo, uno de los grandes temas no sólo en Dilthey sino en el pensamiento europeo de las primeras décadas del siglo. Ambas tipologías, en Dilthey, están en función de su caracterización de las facultades del hombre.

son ordenadas, en definitiva, en la conexión estructural de la vida del alma⁴⁹.

Estos tres fenómenos estructuralmente constitutivos de la vida anímica son, para Dilthey, los tres grandes momentos del espíritu que caracterizan, según predomine uno u otro, los tres grandes tipos de *Concepciones del Mundo* (Weltanschauungen); cierto es que Dilthey habla de Concepciones del Mundo religiosas, poéticas y filosóficas, pero ordinariamente cuando maneja este concepto se entienden las tres concepciones filosóficas: el Realismo Naturalista, como conocimiento de la realidad; el Idealismo Objetivo, como actitud estética y contemplativa; y el Idealismo de la Libertad, como conciencia de responsabilidad en la acción. Weltanschauung consiste en una imagen del mundo (Weltbild), que es la base de la determinación del valor de la experiencia de la vida y, con ello, de la configuración de ideales prácticos de la vida⁵⁰. Los enigmas y problemas de la vida encuentran en cada concepción del mundo su expresión, pero como una estructuración sistemática y consciente de los problemas y sus soluciones⁵¹. Las Weltanschauungen, como agrupaciones de sistemas filosóficos, están determinadas o condicionadas en su desarrollo, por innumerables factores, externos o internos del hombre, físicos o culturales; pero lo especificante es siempre la Vida de cada individualidad, tal como es vivida, la que determinará el vuelco del individuo hacia una u otra concepción del mundo, y esto, a partir de una de las tres vivencias básicas, como predominante en la vida del individuo. El siguiente cuadro intenta señalar las correspondencias terminológicas y de fenómenos alrededor de esta problemática diltheyana:

⁴⁹ VII. 82.

⁵⁰ Esta problemática la trata Dilthey principalmente en *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (IV. 285 y ss.); *Entwicklungsgeschichtlicher Pantheismus* (II. 312 y ss.); *Das Wesen der Philosophie* (V. 402 y ss.); *Die drei Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (VIII. 75 y ss.); *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen* (VIII. 3 y ss.), y no pocos de los manuscritos póstumos, dispersos en las GS.

⁵¹ VIII. 78; 235; IV. 559; VIII. 82 y ss.

Potencias	Actos	Objetos Viven- ciados	Conexión	Concep- ción
Verstand	Erkenntnis	Ideen	Weltbild	Naturalismus
Entendimien- to	Conocimiento	Ideas	Imagen del mundo	Realismo Naturalista
Instinkt	Gefühle und Triebe	Werte	Lebenserfah- rung	Objektiver Idealismus
Instinto	Sentimientos e instintos	Valores	Experien- cia de Vida	Idealismo objetivo
Willen	Entscheidung	Zwecke	Lebensideal	Idealismus der Freiheit
Voluntad	Decisión	Fines	Ideal de la Vida	Idealismo de la Li- bertad

Los más agudos analistas de este problema de las Concepciones del Mundo son, a nuestro entender, Scheler y Mannheim⁵² a los cuales remitimos en este tema que configura un problema de por sí, y que rebasa los límites de este trabajo. Pero no queremos dejar de hacer al respecto un par de observaciones; la primera se refiere a la formación de las Concepciones del individuo. Las descripciones diltheyanas sobre su configuración en esa compleja trama de

⁵² Cfr. SCHELER, M., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, vol. 6 de las *Gesammelte Werke*, 1963 y que reúne todos sus trabajos sobre el tema; MANNHEIM, K., *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation*, en el vol. *Wissenssoziologie* editado por Kurt H. Wolff, 1964, 91-154. Posteriormente tienen páginas significativas sobre el tema K. Jaspers, R. Guardini, G. Wyneken, K.-H. Volkman-Schluck y A. Goedeckemeyer.

vivencias, son casi exhaustivas y de una plasticidad no alcanzada por ningún otro analista del fenómeno. Lo que no queda claro es si dicha configuración se da *a partir* de una imagen del mundo (Weltbild) que determina luego las opciones acerca de los valores y los fines, como parece indicarlo en algunas descripciones⁵³, o si por el contrario, la Experiencia de la Vida o de los Ideales prácticos son determinantes de la primera. Sus textos sobre el lugar privilegiado que los sentimientos tienen en la vida, parece no dejar duda acerca de ello. Segunda observación: Dilthey utiliza otros términos para designar la misma realidad conceptual, tales como Weltansicht (visión del mundo), Lebensideal (ideal de vida), Grundansicht (concepción fundamental), y Systeme (sistemas); de los análisis anteriores se desprende claramente que el significado ordinario que Dilthey da a algunos de estos términos no es el de ‘concepción del mundo’; toma la parte por el todo; así los términos Weltansicht y Lebensideal. Más frecuente es el uso del término Lebensanschauung; para Antoni⁵⁴ no es claro que ambos términos sean sinónimos; más bien representarían dos momentos de la misma realidad: Weltanschauung acentúa el momento cognoscitivo, así como Lebensanschauung acentúa el momento afectivo e instintivo. Esta interpretación no parece ajustarse al significado total del sistema Diltheyano, dado que el Yo y el Mundo (ich und die Welt) configuran, según veremos más adelante, una unidad indisoluble, de tal manera que –aún cuando reconozca la realidad del mundo externo– el mundo es conocido y vivenciado a través de y en el Yo.

⁵³ VIII. 82, 83.

⁵⁴ ANTONI, C., *Vom Historismus zur Soziologie* (citamos la versión alemana, Stuttgart) 1960, pág. 34.

6. El centro de la vida anímica

Si la filosofía tiene su punto de partida en la experiencia íntima de la vida, en su descubrimiento, y en el poseer inmediatamente la realidad como un todo, como pretende Dilthey, no es de extrañar que atribuya un significado especial en la vida del alma a los procesos no-racionales: “instinto, sentimiento, pasiones y voliciones son lo central de eso que llamamos vida”⁵⁵. De esta posición surge, como consecuencia lógica, una contraposición con el pensamiento racional y discursivo, dado que éste fundamenta su imagen de la realidad precisamente en una determinada objetividad (*Gegenständlichkeit*) a través de la percepción y las representaciones, que se transcriben además categorialmente. De allí que, a partir de esta fundamental contraposición, la filosofía de la vida acentúe lo no-conceptual dado inmediatamente. El mundo externo y las personas, como partes de las vivencias, no son captadas conceptualmente, sino en el “impulso-inhibición” (*Impuls-Hemmung*) en la “toma de posición” frente a ellas; más adelante nos referiremos a esta última categoría diltheyana.

Estos instintos y sentimientos constituyen así “el centro propiamente dicho de la vida del alma”⁵⁶, porque de ellos “dependen la felicidad o desdicha de la existencia humana”⁵⁷. Esta importante afirmación de Dilthey tiene su origen en Schleiermacher, cuya doctrina moral y filosofía religiosa están bajo la impronta de estas categorías⁵⁸.

⁵⁵ V. XC.

⁵⁶ V. 185.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Cfr. Ls 78 y ss.; 108 y ss.; 454 y ss.; también analiza Dilthey este problema en su trabajo *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*. Un buen análisis del problema lo realiza DIETRICH, R., *Ethik W. Diltheys*, 1937.

7. La Vida como totalidad

La categoría de ‘conexión’ (Zusammenhang: también, coherencia, relación, continuidad, contacto, nexos), central en el sistema diltheyano, está en la base de toda la Filosofía de la Vida, aún cuando expresada no siempre precisamente en términos de conexión, sino en términos de totalidad (Ganze) de nuestra conciencia inmediata, y en la que se incluyen representaciones, sentimientos, pasiones, tendencias a valores, decisiones sobre fines, etc.

En la Vida tiene lugar un proceso de explicitación, e.d. de creciente diferenciación de los elementos y partes constitutivas de la Vida, una explicitación creciente de las vivencias. Así lo expresa en uno de sus papeles póstumos: “la Vida es pluralidad de aspectos, transcripción a opciones reales, lucha de fuerzas. Esta realidad de nuestra vida de sentimientos –ya expresada en el Mito– ha sido desfigurada y caricaturizada en el principio lógico de la contradicción. El proceso de diferenciación, de contraposición, está en la Vida... Pero aún cuando todo proceso es así, se da, al mismo tiempo, en él una conexión. No aquella que surge de la tesis, antítesis y síntesis; sino que ésta (la síntesis) está ya desde el comienzo”⁵⁹. Se da, por lo tanto, en medio de esa diferenciación y oposición simultáneamente un proceso de ‘implicación’ o de integración de todas las Vivencias en un todo; y no sólo en cada momento de la vida individual, sino también a lo largo de todo el curriculum vital, así como también en la vida histórica de las culturas y sus sistemas.

Estos dos procesos de *diferenciación* y de *integración*, que Dilthey desarrolla en innumerables descripciones analíticas, habían sido ya estudiados por uno de sus maestros en Berlín, Trendelenburg, en sus investigaciones sobre las concepciones del mundo: las categorías de *pensamiento* (Denken) y *fuerza* (Kraft) de Trendelenburg corresponden precisamente a estos

⁵⁹ TRENDELENBURG, A., *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*. Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II, 1855, págs. 1-30. SIMMEL, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1924 y en *Das Wesen des Historischen Verstehens*. Geschichtliche Abende, Heft 5, Berlin 1918.

dos procesos. También Simmel transcribirá estos dos aspectos en sus conceptos de *causalidad* y *sentido-valor*⁶⁰.

Esta conexión unitaria de la multiplicidad de la vida ya la percibía Dilthey en los fenómenos históricos en sus años juveniles, durante sus estudios con Ranke en Berlín. “Es de un gran valor haber oído a Ranke y haber conocido a fondo su obra...; la noción de caracteres y de sistema, de conexión y de analogía en la historia me son cada vez más cercanas”⁶¹. La diferencia de apreciación de esta categoría analítica por parte de ambos pensadores está en que, mientras Ranke toma como punto de partida las grandes conexiones de hechos históricos en su máxima dimensión posible⁶², Dilthey sigue el proceso inverso, partiendo de las individualidades, para ir elevándose a las grandes conexiones del individuo, de los hombres, de la historia y las culturas.

Las Vivencias no son fenómenos aislados, encadenados en mera sucesión de yuxtaposición sino que configuran un todo conexo “que persiste firmemente a todo lo largo de la carrera de la vida, en medio de todas las modificaciones”⁶³, y que vincula representaciones, valores y fines. “Cada Vivencia incluye en sí misma una relación estructural de sus partes”⁶⁴, de tal manera que cada proceso “está sustentado por la plena totalidad de la vida anímica”⁶⁵; y así como “es poco menos que imposible representar las velocidades de un cuerpo a

⁶⁰ TRENDLENBURG, A., *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*. Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. II, 1855, págs. 1-30, reeditado por H. Glockner en la “Kleine philosophische Reihe”, vol. 3, Frommans Verlag, Stuttgart 1949; SIMMEL, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1924 y en *Das Wesen des Historischen Verstehens*. Geschichtliche Abende, Heft 5, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1918.

⁶¹ DJD. 30.

⁶² Cfr. las notas póstumas sobre *Erinnerungen an deutsche Geschichtsschreiber*, XI. 217.

⁶³ VII. 80; debemos mencionar su trabajo *Abhandlung der Geisteswissenschaften*, leído en 1910 en la Academia de Ciencias de Berlín, un año antes de su muerte, porque es un estudio sobre la conexión estructural del saber, vivencia y comprensión, en el que Dilthey ha trabajado durante un año, y es una de las síntesis más valiosas de su pensamiento.

⁶⁴ VII. 325.

⁶⁵ V. 172.

través de la suma de las velocidades de sus partes, tampoco puede deducirse de las situaciones interiores de cada una de las unidades inmutables... el efecto unificado de una comparación, un juicio, una preferencia o la creación de un ideal⁶⁶.

Por el contrario, en cada estado de conciencia están las representaciones, los sentimientos, y las aspiraciones de la voluntad, las cuales todas constituyen “el contorno total de mi conciencia”⁶⁷; y si denominamos tal estado como sentimiento, o como representación, o como aspiración de la voluntad, es porque “ese estado total”, lo denominamos cada vez por el aspecto predominante en la percepción interior⁶⁸. Esta relación estructural de las Vivencias entre sí, es activa y vivenciable dentro de la sucesión temporal de los estados psíquicos, pues “los pasos de un estado a otro, el lograr que lleve de uno a otro estado, pertenecen a la experiencia interna. La conexión estructural es vivenciada”⁶⁹.

8. La conexión de hombre y mundo

a. Un aspecto de esta conexión de la vida anímica es el correlato hombre-mundo. La Vivencia no es un mero fenómeno interno, encapsulado en la pura interioridad, sino que implica siempre el mantenimiento de una estrecha relación con los objetos externos, pues “en distintos grados conserva la vivencia la relación del mundo externo con el yo”⁷⁰. Entre los trabajos más logrados de Dilthey están sus tratados sobre el hombre y el mundo en los siglos postrenacentistas, en los que pretende analizar el proceso de surgimiento de la nueva Antropología en el siglo XV, y su desarrollo ulterior en los siglos subsiguientes. Esta nueva Antropología surge embrio-

⁶⁶ V. 223.

⁶⁷ V. 203.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ V. 206.

⁷⁰ VII. 373.

nariamente con el descubrimiento de la *interioridad* (Innerlichkeit) y el despliegue de la *individualidad*⁷¹; pero su acentuación de la interioridad y su afirmación de la vida, como Vivencia, no lo cierra en una pura interioridad, como sucede en la vivencia religiosa de Schleiermacher. El mundo externo, el mundo en general constituye una unidad con el yo, de tal manera que “el volver sobre sí mismo es... simultáneamente volver, más allá de la relación a sí mismo, a la realidad externa”⁷². No hay pues, una pura subjetividad humana, porque “el mundo... es siempre un correlato yo-mundo”; más aún “el yo no se da nunca sin aquél, sin el mundo”⁷³.

Esta correlación sujeto-mundo no es una mera relación extrínseca, sino que constituye una originaria unidad, que se quiebra recién en su conceptualización por parte del entendimiento, en la antinomia sujeto-objeto.

b. La faceta interna de esta unidad, es decir, el yo, es denominada por Dilthey *vitalidad* (Lebendigkeit); la otra faceta, el mundo externo, es el *milieu* del yo, su medio o entorno⁷⁴. La relación del yo con su milieu o entorno no debe entenderse en el sentido de la Milieu-theorie, según la cual la vida es determinada y especificada por su medio⁷⁵. Por el contrario,

⁷¹ Este tema lo hemos desarrollado en nuestro trabajo *Der Versuch der Überwindung der Subjektivität in Diltheys Denken*, Freiburg, 1964. Los trabajos en los que Dilthey desarrolla ese descubrimiento histórico de la individualidad y la interioridad son sus tratados históricos: *Auffassung und Analyse des Menschen im 16.u.17. Jahrhundert* (II.1-89); *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16.u.17. Jahrhunderts* (II. 416-492); *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (II.90-245); *Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen* (II.312-390); *Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes* (II. 391-415); entre sus papeles póstumos hay que citar *Zur Würdigung der Reformation* (II. 512-518); *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (III. 210-218); *Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800* (V. 12-27); así como en no pocas páginas de la Vida de Schleiermacher y del joven Hegel (IV).

⁷² VII. 39.

⁷³ VII. 17-18.

⁷⁴ VI. 167.

⁷⁵ VII. 267.

esta relación yo-mundo debe entenderse como una relación de conexión de efectos mutuos. Dilthey en su sistema, da un lugar de preferencia a dos categorías que explicitan esta relación: la vida es una *conexión efectiva* (Wirkungszusammenhang), pero al mismo tiempo es una *mutua efectividad* (Wechselwirkung) “entre el yo y su milieu”⁷⁶; el yo se encuentra especificado por su entorno del mundo externo, pero simultáneamente lo influencia, incide sobre él y lo especifica con su accionar sobre él⁷⁷. De esta relación surge una “articulación de estados... a la que designo como *estructura de la vida anímica*”⁷⁸. De aquí se deduce que un análisis de la vida, e.d. de la vitalidad, sin relación al mundo como un todo, es simplemente imposible, pues distorsionaría la representación de la realidad. Ese “volver a la realidad de la vida” (Besinnung) es simultáneamente conocimiento del mundo.

Esta teoría del milieu es capital en la concepción diltheyana de la historia: la tarea fundamental del historiador es, precisamente, la investigación de la conexión efectiva de las individualidades con su entorno o milieu⁷⁹. De ahí que atribuya a la *Biografía* una importancia decisiva en la analítica del mundo histórico. “La tarea del biógrafo es la de comprender, a partir de los documentos, la conexión efectiva (Wirkungszusammenhang) en la que el individuo es condicionado por su medio, y cómo aquel reacciona sobre éste. Toda historia debe aprehender esta conexión efectiva. El historiador penetra más profundamente en la estructura del mundo histórico en la medida en que destaca las conexiones individuales y estudia su vida. Religión, arte, estado, organizaciones políticas y religiosas, constituyen tales conexiones, que se abren paso a través de la historia. La más originaria de estas conexiones es la vida histórica de un individuo en el milieu, del cual recibe influencias y sobre el que recíprocamente incide”⁸⁰.

76 VI. 304.

77 V. 200.

78 V. 200.

79 IV. 304.

80 VII. 246.

Esta conexión yo-mundo aparece con máxima diafanidad, en la resistencia a la voluntad⁸¹.

c. Dentro de esta perspectiva, un método puramente psicológico introspectivo es inadecuado para lograr un conocimiento preciso de la “conexión de la vida” y para hacer viable la Vivencia a nuestro entendimiento. La naturaleza humana no es una pura interioridad que puede ser aprehendida por la mera introspección, dado que esa *Innerlichkeit* está íntimamente ligada al mundo, está determinada en buena parte, por su dimensión histórica. “Las últimas preguntas acerca del valor de la historia encuentran su respuesta en el reconocimiento que hace el hombre de sí mismo en ella (la historia)”⁸²; “el hombre se reconoce a sí mismo en la historia, nunca mediante sólo la introspección. Fundamentalmente lo inquirimos todos en la historia... buscamos lo humano en ella, lo mismo que en la Religión, etc. Queremos saber qué es. De darse una ciencia del hombre, ésta sería la Antropología⁸³, que pretende comprender la totalidad de la vivencia según su conexión estructural”⁸⁴.

d. En esta relación yo-mundo, Dilthey distingue una clase específica de objetos, que emergen con una especial relevancia: las otras personas, los otros yo, o las “unidades de voluntad” (*Willenseinheiten*) o “individualidades”, como las denomina en su siempre diversificado lenguaje categorial. El mundo externo “se nos da ante todo en las otras personas”⁸⁵; en ese “ámbito estrecho (de cada uno de los otros yo) recibe

⁸¹ VIII. 16 y 27.

⁸² VII. 250.

⁸³ Esta Antropología no es concebida por Dilthey como una disciplina específica y autónoma: Antropología es Filosofía, eminentemente. Es, por otra parte, una ciencia techo que cubre todas las Ciencias del espíritu. Más adelante volveremos sobre el tema. En el texto citado en sus papeles póstumos, Dilthey hace mención de la Religión como un ejemplo más junto al Derecho, el Arte, las Costumbres, el Mito, etc., como fenómenos histórico-culturales cuyo análisis contribuye a configurar esa imagen del hombre que busca definir la Antropología.

⁸⁴ VII. 279.

⁸⁵ V. 114.

el mundo externo una elevada fuerza de realidad”⁸⁶, porque esos objetos no son objetos muertos, sino “otros tantos procesos espirituales, que producen como consecuencia un fortalecimiento de nuestra creencia en la realidad (del mundo externo)”.

En los *Beiträge* de 1890⁸⁷, analiza Dilthey menudamente esta problemática en función de la prueba del mundo externo; siguiendo a Fichte, a quien atribuye la iniciativa de la elaboración de una prueba moral del mundo externo, mediante la aplicación del método kantiano, señala cuatro vivencias fundamentales acerca de los otros yo: 1) la vivencia de una voluntad externa a nosotros, que emerge ante todo en las relaciones primarias de padre e hijo, de marido y mujer, señor y siervo, etc. “En estas relaciones es vivenciado el tú, el propio yo es, a través de aquél, profundizado. Una permanente y callada variación de presión, resistencia y exigencias, nos permite sentir que no estamos solos en el mundo”⁸⁸; 2) el consentimiento (*Mitgefühl*) o compasión frente a los sentimientos de los otros; el sujeto experimenta la diversidad en la determinación de fines y valores del otro; y como consecuencia de esto, 3) el sentimiento de parentesco, de homogeneidad con los otros, a los que nos sentimos ligados por valores y fines. Este sentimiento de comunidad con los otros se manifiesta “en la autonomía de la razón, en la simpatía, en la vida del sentimiento, en la mutua ligazón a través de las obligaciones y el derecho que acompaña a la conciencia del deber”⁸⁹; por último, 4) esas existencias se nos presentan como “existencias radicalmente valiosas”, que merecen del yo el “respeto por su autonomía”⁹⁰.

Es evidente que en todo este desarrollo, Dilthey permanece aferrado a una dirección voluntarista, confundiendo además –y una vez más– Psicología con Teoría del Conocimien-

⁸⁶ V. 110.

⁸⁷ *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und Recht* (V. 90-239).

⁸⁸ V. 111.

⁸⁹ V. 141.

⁹⁰ V. 112.

to. Esta metodología ya la había explicitado al comienzo de los *Beiträge*: “Probaré la fe en el mundo externo, no a partir de una conexión intelectual, sino a partir del instinto, la voluntad y el sentimiento, dados en la conexión de la vida; (mundo externo) que nos es mediatizado a través de procesos equivalentes a los procesos intelectuales”⁹¹.

Aún cuando Dilthey mencione repetidas veces la experiencia de homogeneidad, parentesco y solidaridad con los otros yo, no parece llegar a percibir en esa vigencia, la dimensión social o comunitaria del hombre “como algo estructural”. En su concepción del hombre, cerrado sobre sí mismo y su mundo, y sin trascendencia, el individuo es “en su profundidad última, (un ser) para sí mismo. Si la concepción que sumerge la libertad y el actuar humano en la vida natural del organismo, considera a la familia como ‘célula social inicial’, entonces, en tal concepto, ya desde los comienzos de la ciencia de la sociedad, se elimina el libre ser-para-sí del individuo, en la sociedad familiar; y quien comienza con la vida de la familia como célula, sólo puede terminar en una configuración socialista de la sociedad”⁹².

Dilthey padecía, en lo tocante a su visión de la sociedad, la misma limitación de visión de muchos de nuestros contemporáneos, quienes parecen no poder concebir la realidad social sino a través de formas dicotómicas excluyentes: o individualismo o socialismo.

9. La actitud como toma de posición

La relación yo-mundo no se agota en una aprehensión cognoscitiva de objetos –que Dilthey denomina ‘aprehensión objetiva’, en el sentido de representación de objetos (*gegenständliche Auffassung*)– pues el objeto “no es la realidad tal como lo es para el espíritu que la conoce, sino la emergen-

⁹¹ V. 95.

⁹² I. 74.

te constitución de mi yo y de las cosas en las relaciones vitales”⁹³. La nitidez con que aparece en esta expresión la reducción de la realidad a la subjetividad, es incuestionable.

Un conocimiento puramente intelectualista del mundo está excluido para Dilthey; el mundo penetra en la conciencia del hombre por el conocimiento, pero, ante todo, a través del “impulso-inhibición” que experimenta la voluntad (y el instinto), y provocan una relación vital; esos objetos del mundo, “me hacen dichoso, amplían mi existencia, multiplican mis potencias; otros me presionan o me limitan”⁹⁴. Aprehender, valorar, y establecer fines, son, en la experiencia humana, indivisibles. De esta manera, el mundo de las cosas deja de ser indiferente, y empuja al hombre a conductas frente a ellas; lo fuerzan, aunque sin tomar, con frecuencia, conciencia de ello, a una toma de posición frente a ellos. Por eso la vivencia es una relación “de valoración, de significación y de sentido”⁹⁵. El carácter fundamental, lo determinante de esta “toma de posición” (*Stellungnahme*) en la captación de los objetos del mundo exterior, es la naturaleza instintivo-volitiva del conocimiento humano.

Las consecuencias de este principio expone Dilthey en sus trabajos sobre la Ética y la Pedagogía, es decir, sobre la actividad práctica del hombre.

10. La Psicología Comprensiva

La Psicología del siglo XVIII, que había ya caído en la cuenta de la relevancia de sentimientos y pasiones en la vida del alma, había desarrollado una verdadera “teoría de los estados del alma”, en un intento por esclarecer el problema. Estos esfuerzos de la vieja psicología –cuyo origen Dilthey pone en Christian Wofl– son estériles, puesto que instintos y

⁹³ EuD. 113.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ VII. 373; 132.

sentimientos, como fenómenos aislados, se escapan de todo esfuerzo por ser esclarecidos en forma sistemática, dado que “nuestros sentimientos se entremezclan casi siempre con *situaciones totales*, en las que cada una de las partes no son ya más visualizables”⁹⁶. Ya en 1865, en su trabajo sobre Novalis, hacía notar Dilthey la necesidad de una *Realpsychologie* que superara las limitaciones, no sólo de la Psicología atomística de Herbart (de quien Dilthey toma la idea de la Psicología como Ciencia Fundamental: Grundwissenschaft), sino también las de la Psicología Explicativa de Waitz; la teoría de esta nueva Psicología sería “la descripción de la totalidad de la vida del alma”, sus conexiones y su contenido⁹⁷. La estrechez que acusa Waitz es la de olvidar toda la problemática ligada al mundo moral y a la voluntad, centrándose sólo en el análisis del instinto y del entendimiento. Tanto las deformaciones de la Psicofisiología y Psicofísica de su tiempo, así como los ya mencionados límites de la Psicología Explicativa, y a pesar de su evidente progreso frente a los anteriores, a elaborar una nueva Psicología de la Totalidad, que tenga como objeto el fenómeno hombre como totalidad, es decir, la Vida.

“El concepto de una Psicología analítica y descriptiva surgió para nosotros de la naturaleza de nuestra vida anímica, de la necesidad de una concepción de la vida del alma, ni mutilada, ni parcializada, así como de la conexión de las Ciencias del Espíritu, y de la función de la Psicología dentro de éstas”⁹⁸. La Psicología descriptiva (*beschreibende*) y analítica (*zergliedernde*) “está orientada a la estructura interna y a la conexión de la vida anímica, y su principal interés lo constituyen la voluntad, instintos, afectos, su dominio e influjo en la vida; no es una ciencia particular y específica (*Einzelwissenschaft*) sino un estudio del alma como clave para el conocimiento y manejo de la vida”⁹⁹.

⁹⁶ V. 185.

⁹⁷ V. 154.

⁹⁸ V. 168; las citas subsiguientes sin referencia se refieren a este cap. IV de su Psicología.

⁹⁹ II. 422/3; también cfr. Y.29-35; V. 148, 151 y ss., 168 y ss., 176 y ss. En el texto citado Dilthey menciona un problema relevante de su sistemática: el del

En los dos textos citados se formula el carácter de esta nueva ciencia del alma:

a. Su función será el estudio descriptivo de los procesos del alma, pero no como una exposición de fenómenos aislados sino tal como ellos se presentan en la *conexión estructural de la vida* misma. Será, por lo tanto, una ciencia de la totalidad del alma humana, del hombre total, cuyos procesos no pueden estudiarse desencajados de su contexto, sino como estructura. Es Dilthey quien introduce el concepto de *estructura* en la Psicología –y por ello es un claro precursor de la Gestalts-psychologie–, con el cual signa la conexión de sentido y la comprensión de totalidad a través de las cuales solamente puede entenderse el alma humana.

Ya desde sus años juveniles, durante sus estudios históricos con Ranke, y bajo su indudable influencia, se pone a analizar la estructura del mundo antiguo y del primitivo Cristianismo. Esta noción de estructura aflorará luego más claramente durante sus investigaciones sobre Schleiermacher; más adelante, bajo la influencia de Trendelenburg y su teoría de las concepciones del mundo¹⁰⁰, elaborará su tipología de los sistemas del mundo, Naturalismo, Idealismo Objetivo, e Idealismo de la Libertad, diseñando así una síntesis, en la que vincula la psicología descriptiva y comprensiva de la interioridad con el mundo de las creaciones objetivas del espíritu. Así sistematiza Dilthey en su pensamiento esta vinculación de Psicología e Historia como elementos explicativos de la

‘obrar’ (Handeln). La Filosofía de la Vida tiene también una función práctica, como instrumento del ordenamiento de la conducta humana, así como de los procesos que hacen a la “organización externa de la sociedad”. Su concepción sobre la vida práctica son desarrollados en sus trabajos sobre Ética y Pedagogía (Vols. IX y X). Cfr. la ya citada obra de Dietrich.

¹⁰⁰ Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), discípulo de Schleiermacher, Reinhold y Hegel, es un pionero en la investigación del tema con su trabajo *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme*, 1855. La diferenciación de los sistemas filosóficos puede buscarse por dos caminos: 1) mediante un procedimiento histórico-empírico de los sistemas; 2) buscar la última diferencia conceptual que pueda ser válida como fundamento del sistema. Especialista en filosofía griega y fuertemente influenciado por Aristóteles, opta por el segundo camino. Dilthey optará por el primero.

Vida; este análisis. Se encuentra claramente desarrollado en las *Ideen*.

b. En segundo lugar, la Psicología descriptiva no será una ciencia explicativa, según el modelo de las Ciencias Naturales, sino una ciencia descriptiva, analítica y *comprendiva* (cfr. infra); éste es el método, que posibilitará la fundamentación científica de las Ciencias del Espíritu como contradistintas de las Ciencias Naturales. Dilthey la concibe, además, como una ciencia exacta que juega el papel que la Matemática tiene en las Ciencias Naturales¹⁰¹.

c. No es concebida como una ciencia particular sino como una ciencia fundante de todas las Ciencias humanas y sociales (o históricas), dado que ella es el instrumento suficiente y necesario para conocer la vida. Hacia fines del siglo Dilthey atemperará esta afirmación absoluta acerca de la función de la Psicología, cuando reconozca su insuficiencia para la interpretación del mundo histórico y los sistemas de cultura y dará a la Hermenéutica el papel integrador. La exposición descriptiva y analítica de los procesos psíquicos es la precondition de una “Teoría del Saber” (Theorie des Wissens), pues toda teoría del saber necesita “de una relación a las vivencias de los procesos cognoscitivos, en los que surge el saber”¹⁰².

La Psicología así concebida, tendrá como tarea: 1) la exposición y análisis de la realidad total de la vida del alma; y 2) lograr el más alto grado posible de seguridad y certeza en sus formulaciones. Sobre estas dos tareas básicas que Dilthey asigna a su nueva Psicología, puede decirse que él logra el objetivo propuesto en cuanto a la primera de las tareas: gran parte de su obra –más allá de los tratados específicos sobre la Psicología descriptiva– es una menuda exposición de los complejos y nada transparentes procesos anímicos que tienen lugar en esa rica y multifacética estructura que es el alma humana y que es la vida. Esos análisis los realiza Dilthey con

¹⁰¹ Cfr. BERNHARD GROETHUYSEN, en el prólogo al vol. VII, pág. Vi; sic Dilthey V, 193.

¹⁰² VII, 10; V, 146.

frecuencia en sus estudios sobre pensadores, artistas o poetas; tales, sus trabajos sobre Goethe, Novalis, los románticos; sus vidas de Schleiermacher y del Joven Hegel; sus estudios sobre Hölderlin, Jean Paul o Schiller, o sus disquisiciones sobre la música alemana del siglo XVIII.

Acerca de la segunda de las tareas propuestas, puede afirmarse que se mantiene, hasta en sus últimos ensayos sobre la Religión –manuscrito en el que estaba trabajando cuando lo sorprende la muerte–, lejos del ideal propuesto; volveremos más adelante sobre este punto; bástenos aclarar que Dilthey oscila permanentemente entre un optimismo sin fronteras acerca de los resultados de su intuición de la Vida y la Vivencia, como base de una nueva estructuración de las ciencias humanas e históricas, y un escepticismo declarado acerca del carácter científico de su obra; ve que el objeto de sus reflexiones se le escapa de las manos, se le escabulle permanentemente y no logra asirlo plenamente. Las consecuencias de este fracaso no las ignora: significa que, de no lograr esa nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu en la Vida, no conseguirá llegar a la superación del conflicto de las Concepciones del Mundo; conflicto que está en la base de la crisis de la civilización europea; en carta a York von Wartenburg habla de “catástrofe”. Dilthey intuye con claridad esta situación de “crisis” en la que desemboca la multiplicidad de las concepciones del mundo. Será Karl Mannheim quien, unos decenios después, en el *Diagnóstico de nuestro tiempo*, precisará la naturaleza de esta crisis en toda su gravedad, en especial en el capítulo que titulará “La crisis de la estimativa”.

Desde el punto de vista *sistemático*, la Psicología descriptiva abarca el análisis de tres procesos básicos de la vida anímica: 1) la ley de la conexión estructural general de los fenómenos anímicos (Strukturgesetz); 2) la ley de desarrollo de la vida anímica (Grundgesetz der Entwicklung), que surge del carácter teleológico de la conexión estructural del alma y que implica, en cuanto desarrollo, posición de valores y determinación de fines; 3) la ley de la influencia (Einwirkung) o carácter dinámico-efectivo de la estructura total en cada acto del espíritu.

Desde el punto de vista *metodológico*, no puede esta nueva Psicología reducirse a ser una “exposición de la plena vida anímica” mediante “una construcción basada en elementos explicativos hipotéticos”; en otras palabras, no puede tomar el camino o método constructivista propio de las psicologías explicativas y asociacionistas de su época, sino que “debe seguir el camino inverso”: debe “partir de la vida evolucionada del alma, en lugar de deducir a partir de los procesos elementales”. Por eso denomina a su Psicología ‘analítica’ (zergliedernde), pues parte de la totalidad del alma, que debe ser desmembrada y descrita (beschreibende). Por eso también señala —y en esto Dilthey es un implacable juez de las Psicologías parcializadoras de su época como lo sería en nuestro tiempo también, y por las mismas razones— que una de las características metodológicas de su nueva Psicología es que “su objeto debe ser el hombre desarrollado, y la vida anímica total”... “la cual debe ser aprehendida en su totalidad, descrita y analizada”.

No hay duda que Dilthey cae en el error que quiere evitar: el lugar preeminente que da a lo irracional en los procesos anímicos, termina por desfigurar la imagen del hombre que él pretende perfeccionar mediante su Antropología, de la cual la Psicología es su instrumento analítico. El origen de esta tremenda fisura está en su no siempre consciente y razonada radical posición kantiana, en su rechazo de toda metafísica. Como muchos modernos aprendices de psicólogos, ignora Dilthey la estructura psíquico-lógica de nuestro entendimiento, es decir, su carácter abstractivo. Dilthey pretende fundar la Ciencia del Hombre, pero olvida que no hay ciencia sin teoría, y no hay teoría sin abstracción. Y él pretende hacer Ciencia, prescindiendo de la necesaria abstracción que caracteriza al entendimiento humano. Su vitalismo es más fuerte.

Dijimos que Dilthey fué un kantiano; y lo fué; así lo explicita él en innumerables pasajes, y por la razón indicada. Pero es al mismo tiempo su crítico. A pesar de declararse un seguidor de Kant por su aversión metafísica, y sobre todo como continuador de su *Crítica*, al pretender fundar la *Crítica de la Razón Histórica*, lo refuta, porque aquél concibe al hombre

sólo como una naturaleza racional¹⁰³, siendo así que el hombre es –nos dice– una “esencia racional, afectiva y volitiva”¹⁰⁴. Sólo dentro de esta triple estructura es comprensible el entendimiento y su actividad en el hombre. Por eso exigirá Dilthey una “lógica general... dentro de la cual el conocimiento de la realidad es sólo un caso”¹⁰⁵.

Ya indicamos en otra parte del presente trabajo que el objeto de la reflexión filosófica –de la cual la Psicología es el instrumento analítico descriptivo– son los tres grandes procesos o vivencias de la vida del alma: conocimiento, creación de valores, y determinación de fines, como actos respectivamente del entendimiento, del instinto y sentimiento, y de la voluntad. La Antropología (o Psicología Racional) del pensamiento filosófico de la gran tradición occidental, originada en los griegos, no desconocía estos procesos. Basta leer la Poética aristotélica y observar el minucioso análisis de las pasiones del alma. Pero la divergencia radica en la jerarquización de estas facultades. Mientras Aristóteles afirma la preeminencia del entendimiento, Dilthey pondrá como “Mittelpunkt” o eje de la vida humana, al “Gefühl” y al “Triebe”, es decir, al sentimiento y al instinto (cfr. infra). Cae así en una distorsión, metodológicamente no pretendida, de la imagen del hombre y en una parcialización que no es ni real ni objetiva, como la que él mismo había fustigado en los asociacionistas y constructivistas.

Este significado predominante de las potencias irracionales en la concepción diltheyana de la Vida, es precisamente lo que impide una superación del subjetivismo que surge de ella, y al que el mismo Dilthey toma por anticientífico. A pesar de sus repetidas expresiones de que la Vivencia abarca también los actos del entendimiento, y que los procesos cognoscitivos deben ser considerados dentro de la conexión de vida y como una parte integrante de la misma¹⁰⁶, permanen-

¹⁰³ I. 385.

¹⁰⁴ I. XVIII.

¹⁰⁵ BW. 222.

¹⁰⁶ V. 333, 374.

temente retorna a la ineludible contraposición de vida y conocimiento. Esta contraposición prejuicial le impide, no ya ver, sino al menos atisbar el sentido de la Vivencia intelectual, como apetencia del hombre por la verdad; el problema teórico-cognoscitivo de la verdad no aflora con fuerza ni con claridad en el pensamiento diltheyano. La teoría (crítica) del conocimiento es absorbida y confundida con la Psicología.

Incansable lector, e interesado en todas las manifestaciones del espíritu, no sólo del pasado, sino también de su presente histórico —que se manifiesta en los innumerables comentarios bibliográficos que publicó durante años en los *Preußische Jahrbücher* y en los *Westermanns Monatshefte*, así como en otras publicaciones periódicas de la época— ignoró, con todo, lo que la renaciente neoescolástica expresaba en su crítica a Kant, representada en Alemania por Joseph Kleutgen, Albert Stökel y Konstantin Gutberlet.

El aporte diltheyano, empero, no puede retacearse. Ante todo, porque su Psicología pone al descubierto las falacias del Psicologismo positivista de su época. En segundo lugar, porque rompe fundadamente con los prejuicios de la absoluta validez metodológica de las Ciencias Naturales, y su ingenua aplicación al mundo humano histórico-social. En tercer lugar, pone de relieve de la conexión estructural de los fenómenos anímicos entre la vida y la interioridad, por un lado, poniendo así las bases de la *Gestalttheorie* y de la Psicología de la Personalidad, así como la de la Psicología Estructural de la Escuela de Leipzig (Krüger y Wellek)¹⁰⁷, y por otro, de la conexión estructural de la vida psíquica con los grandes productos histórico-culturales del espíritu humano. En este

¹⁰⁷ FELIX KRÜGER, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, 1953 (1ª ed. 1926) WELLEK, A., *Das Problem des seelischen Seins*, 1953 (3ra. ed.) y *Ganzheitstheorie und Strukturtheorie*, 1956. También la Psicología Personalista de Theodor Litt está fuertemente influenciada por su maestro Dilthey, aún cuando se aparta de él por su afirmación de la substancialidad del alma, como por el acento que pone en el método introspectivo.

LITT (1880-1962), profesor en Bonn y Leipzig, desarrolla el método de la *Verstehen* diltheyano en la Ética, la Antropología y Educación, así como en la Historia de las Ideas y de la Cultura, especialmente en sus obras: *Geschichte und Leben*, 1918; *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, 1938; *Mensch und Welt; Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948.

sentido, Spranger no hace sino seguir, con su conocida y lúcida tipología, las huellas de su maestro, contribuyendo, además, a un indudable acercamiento a la Psicología tradicional objetivista.

III

LA COMPRENSIÓN Y LA VALIDEZ UNIVERSAL DEL CONOCIMIENTO

¿Cómo rompe Dilthey con el círculo de la experiencia interna y de la Vivencia? ¿Cómo logra superar el aparente radical empirismo de la vida interior, en orden a lograr un saber objetivo y de validez universal?

La Psicología Descriptiva, que Dilthey pretende validar como instrumento para la penetración en la vida, se le muestra –hacia el cambio del siglo, hasta la aparición de la Lógica de Husserl– cada vez más limitada, como instrumento para la construcción de la Crítica de la Razón Histórica y para la fundamentación definitiva de las Ciencias del Espíritu. La Psicología analítica y descriptiva permite llegar hasta la realidad de la vivencia, de sus características y propiedades, pero no logra superar los límites de la inmediatez, ni garantizar, a partir de esa vivencia hecha conciencia (*bewußtgewordenes Erlebnis*), la objetividad y validez universal propia del conocimiento científico. La complementación lógica de la Psicología, como doctrina de la experiencia interna, debe ser una doctrina de la *Comprensión*, como ciencia fundamental teórico-cognoscitiva, con el fin de lograr esa *Allgemeingültigkeit*, esa validez universal, que paradójicamente se mantiene en Dilthey como un objetivo siempre ambicionado pero nunca alcanzado.

La Vivencia tiende a buscar una *Expresión* (*Ausdruck*), una objetivación de lo vivido, que emerge en las formas objetivas de la Cultura y de la Historia, objeto de las Ciencias del Espíritu; a partir de aquí es imprescindible la *Comprensión* (*Verstehen*), como interpretación de las manifestaciones del espíritu humano, cerrándose así, para Dilthey, el círculo del conocimiento de la realidad. Vivencia, Expresión y Com-

prensión son los tres elementos básicos, las tres categorías analíticas suficientes y necesarias para el conocimiento de la realidad.

En esta conexión de vivencia, expresión y comprensión, debe encontrarse, según Dilthey, el conocimiento objetivo y universalmente válido de la Vida, que posibilite la fundamentación de las Ciencias del Espíritu.

El origen del problema insito en esta discutida categoría *Comprensión*, vertebral en la concepción de Dilthey, tiene raíces hondas. Sus fuentes más inmediatas las hallamos en las controversias sobre el método de las Ciencias, en la segunda mitad del siglo pasado en Alemania, entre positivistas y anti-positivistas, representados, éstos últimos, eminentemente, por los neokantianos de la Escuela de Baden y la de Marburg, y los neoidealistas que profesan la Filosofía de la Vida. Esta controversia finca en la diferencia entre lo racional y lo no-racional, y en los modos alternativos de pensamiento propios de las Ciencias Físicas, por un lado, y los de las Ciencias Humanas y Sociales, o Ciencias Históricas, por otro.

Sus orígenes más remotos están implícitos ya en los albores de la reflexión filosófica, en la distinción entre materia y espíritu, sobre todo a partir de Sócrates. En cuanto a su contenido, el término puede ser tomado en sentido más amplio o más estrecho que el concepto de conocimiento¹. En su sentido más amplio tiene el sentido de “familiarizarse con algo” (Sich-auf-etwas-Verstehen), o estar familiarizado con algo, como conocimiento de una totalidad por quasinaturalidad; desde el punto de vista del conocimiento, es un tipo de conocimiento no diferenciado, pero que reviste importancia pues está caracterizado por la conexión o ensamble de experiencias primigenias y originarias que tenemos del mundo, y que se encuentran en la base de las relaciones cognitivas.

Dilthey es quien elabora, por primera vez, una Teoría de la Comprensión, como forma específica de conocimiento científico en el área de las ciencias humanas, y aún cuando distin-

¹ WILFRED STACHE, *Philosophie* (Hrsg. A. Diemer y I. Frenzel), Frankfurt 1958, págs. 62 y ss.

que en sus comienzos los dos sentidos mencionados, elabora su teoría de la comprensión, tomando a ésta como fenómeno unitario, y a partir de la consideración pre-teórica del mismo.

El objeto de la comprensión, como forma específica de conocimiento, es el mundo de los seres espirituales o anímicos que de alguna manera logran expresarse u objetivarse. Todo lo humano que se exterioriza y se expresa, cae bajo su área; su objeto, por lo tanto, es perceptible aún empíricamente, pero trasciende lo meramente empírico. Un gesto, un puente, un manuscrito o una decisión política, son fenómenos perceptibles; incluso, en no pocos casos, mensurables, en cierta medida, al modo de las ciencias físicas. Pero en cuanto objeto de la Comprensión, como tipo específico de conocimiento, su contenido no será ya –para seguir los ejemplos dados– un movimiento, una forma física, o un trozo de papel y tinta, o una ley jurídica, sino que será aquello que se pretendió expresar a través de esas formas materiales, que son en definitiva, un sentido y un significado. En ellos se pretendió objetivar algo vivido, sentido, pensado, sea como verdad, como valor o como fin. Eso vivido –en cuanto pensado, sentido o querido– implica personas, hombres portadores de ideas, fines y valores, con una historia, un pasado y un futuro que inciden, o pueden incidir, sobre sus actos, con formas culturales comunes o no con otros hombres; implica, en otras palabras, la tenida en cuenta de una totalidad de sentidos, fuera de la cual ese hecho –gesto, puente, manuscrito o ley– no podría ser interpretado.

Toda objetivación del espíritu, todo acto o hecho humano será objeto de la Comprensión como conocimiento, con la condición de que de alguna manera se convierta en ‘objeto’, e.d. adquiera una posible objetividad de sentido².

² Max Weber extenderá la metodología de la Comprensión al mundo social, así como Joachim Wach, discípulo de Dilthey, a la Religión, Nohl en la Pedagogía, Wölfflin en Estética, etcétera.

1. Formas elementales de la Comprensión

Dilthey distingue dos sentidos de Comprensión, que corresponden a dos grandes áreas de objetos. En un primer sentido, más genérico, es sinónimo de autocomprensión (Selbstverständnis) o comprensión del yo. La relación Vivencia-Comprensión se da en cada individuo o “unidad psicofísica”³ y cada Vivencia incluye un determinado conocimiento —o re-conocimiento— de sí mismo. De esta experiencia o acontecimiento básico de la vida del hombre surge la comprensión de sí mismo, que pertenece, como dice Dilthey, al carácter o “determinación esencial” (Wesensbestimmung) de la existencia humana⁴. En este primer sentido Comprensión sería, pues, el conocimiento interpretativo de sí mismo en la conexión de sentidos en la que se da cada Vivencia⁵.

En un segundo sentido, más estricto y más general en el uso del término en Dilthey, es el conocimiento de las conexiones espirituales trascendentales al individuo, e.d. de los otros hombres y de las objetivaciones históricas del espíritu humano tal como se dan en el mundo de la cultura y sus sistemas. En esta segunda perspectiva, *Verstehen* es el conocimiento válido y objetivo de la Expresión (Ausdruck) que

³ Lo mismo que en el uso de otras categorías, no guarda tampoco en este caso una terminología rigurosa; utiliza como sinónimo de individuo: individualidad, persona, unidad vital o de vida, unidad espiritual o psíquica.

⁴ Como fiel antimetafísico del más rancio origen kantiano, Dilthey rehuye encarar el tema de la esencia del hombre, y evita utilizar una terminología que de alguna manera deje suponer el reconocimiento de una “naturaleza” humana. Con todo, en más de una ocasión cae en lo que pretende evitar; algunos textos dejan entrever un tácito reconocimiento de una naturaleza humana. En sus estudios sobre teoría de las Concepciones del Mundo, dice: “Una común naturaleza humana (*gemeinsame Menschennatur*) y un orden de la individuación se encuentra en las firmes relaciones de la vida con la realidad, y ésta es siempre y en todas partes, la misma; la vida muestra siempre la misma faceta” (*Weltanschauungslehre*, VIII. 86). Parece-ría que, no la deducción metafísica, sino la más elemental de las inducciones lo fuerzan a tal afirmación. Este tema ha sido parcialmente estudiado, en relación a la noción de estructura, por DORMAGEN, H., *Die psychische Struktur des menschlichen Lebens bei W. Dilthey*, 1953.

⁵ VII. 86.

surge de la vida y en la que el hombre se objetiva⁶. Ambos aspectos, Expresión y Comprensión, se encuentran íntimamente vinculados.

En este peculiar proceso cognoscitivo conocemos las otras interioridades a través de determinados signos que nos son dados desde afuera; pero la intelección de esos signos sólo es posible en la medida en que los interpretamos – analógicamente, diría la escuela –, a través de las propias experiencias o vivencias. “Las existencias ajenas nos son dadas desde el exterior primariamente en los hechos sensibles, gestos, sonidos y acciones. Recién a través de un proceso de reproducción de aquello que, en cada uno de los signos, recae así en los sentidos, nos explicamos esa interioridad (ajena). Todo: materia, estructura, caracteres individuales de esa explicación, debemos trasladarlos de la propia experiencia vital (*Lebendigkeit*)⁷. De esta manera la Comprensión de una conciencia ajena, de otro yo, es posible, en la medida en que mediante la reproducción de esa individualidad configurada de manera distinta a la nuestra, la convertimos en conocimiento objetivo a través de la *reviviscencia* (*Nacherleben*). Este fenómeno o proceso de reproducción de una conciencia ajena, de otra interioridad, la denomina Dilthey *reviviscencia*, reproducción (*Nachbildung*), reconstrucción (*Nachkonstruktion*), transcripción (*Übertragung*)⁸.

2. Comprensión de las vidas ajenas

Así como la propia Vivencia es un proceso de descubrimiento (*Innewerden*) de lo que nos es dado en la representación, en el sentimiento o en la voluntad, así es la comprensión de otro una *reviviscencia* de una vivencia expresada y manifestada en las objetivaciones del espíritu. Esta comprensión o

⁶ V. 332, 318.

⁷ V. 318.

⁸ V. 172, 250, 251, 263, 265.

interpretación de las expresiones de vivencias ajenas en las propias vivencias, esta reviviscencia de otra interioridad, tiene lugar por medio de una especie de “conclusión por analogía”⁹.

En ninguna parte de su extensa obra nos aclara Dilthey qué hay en esa “analogía”, e.d. qué es aquello que es transcrito o trasladado y qué es lo que permanece desatendido o no considerado; tampoco nos dice nada acerca de cómo se produce esa selección de elementos a transcribir, con olvido o prescindencia de otros.

Dilthey mismo llama la atención sobre la ausencia de claridad de este proceso, cuando nos dice que “las fallas de este proceso están condicionadas por el hecho de que llevamos a término sólo a través de la transcripción o traslado de nuestra propia vida anímica. Todo lo que es una vida ajena se aparta, no sólo cuantitativamente, de nuestra propia vida interior, o se diferencia de ella por la ausencia de algo que está en nuestro interior y no puede absolutamente ser complementado o suplido por nosotros en forma positiva. En tales casos podemos decir que algo desconocido se presenta ante nosotros. No estamos empero en condiciones de decir qué es”¹⁰, pues faltaría el elemento de relación de analogía, que sería la propia experiencia.

El texto citado nos parece uno de los más significativos y también de los más comprometedores del subjetivismo diltheyano. Su prejuicio antimetafísico, así como su vitalismo antirracional le impiden salir del paso, y reconocer que sólo la razón con su capacidad *analéctica* es la única que puede explicar este proceso, y descubrir lo substantivo en lo transitorio. Dilthey, en cambio, acude nuevamente a la Psicología, asignándole la tarea propia de una Teoría del Conocimiento. En efecto, la tarea propia de la Psicología descriptiva es precisamente “la de compensar respectivamente las fallas de cada uno de estos medios o instrumentos. Ella (la Psicología) relaciona percepción y observación del propio yo, representación de las otras personas, procesos comparativos, experi-

⁹ V. 264, 269.

¹⁰ V. 198-9.

mento, estudio de fenómenos anómalos. Busca así la entrada a la vida del alma a través de muchas puertas”¹¹. Muchos otros fenómenos, productos de la vida anímica, son también otras tantas puertas que nos permiten tener acceso a esa vida anímica de otros como estructura total: literatura, arte, lengua, mito, así como todas las otras innumerables creaciones históricas del hombre.

3. La relación Vivencia-Comprensión

Ya indicamos la relación genérica existente entre las tres categorías diltheyanas de Vivencia, Expresión y Comprensión. Queremos señalar ahora una especial relación entre la primera y la tercera de estas categorías. Toda Comprensión, toda interpretación, presupone una Vivencia¹²; esta empero “se expande y se plenifica en la Comprensión de otras personas”¹³. Dilthey da la razón de ello: “el hombre sólo se perfecciona en la interpretación de todas las formas de la existencia humana”¹⁴. Lo vivido por uno mismo es reencontrado en la comprensión e interpretación de las vivencias objetivadas de los hombres, de tal manera que, mediante la Comprensión, la propia vida vivida es esclarecida más profundamente¹⁵. Ya nos había dicho que “sobre el fundamento de lo vivenciado y de la Comprensión de uno mismo, y en permanente influencia recíproca de ambas, toma forma la Comprensión de las manifestaciones de vida de otras personas”¹⁶; de manera que la comprensión ejerce también una influencia recíproca sobre la Vivencia, enriqueciéndola y plenificándola.

¹¹ Idem.

¹² VIII. 143.

¹³ VIII. 145.

¹⁴ DJD. 88; VII. 215, 216, 252.

¹⁵ VII. 87.

¹⁶ VIII. 205.

Esta iluminación y perfeccionamiento de la Vivencia mediante la Comprensión es, para Dilthey, especialmente clara en la Poesía y en el Arte. El poeta es para él el hombre más perfecto, dado que logra –o le es dada– la más ajustada, fina y rica expresión de lo vivido¹⁷.

Esta incidencia sobre la vida propia o propias vivencias, la señala también Dilthey en las relaciones interpersonales. La Comprensión de otras personas, como unidades vitales es “un reencuentro del yo en el tú; el espíritu se reencuentra nuevamente en estratos siempre más altos de la conexión (de sentidos)”¹⁸; dicho en otras palabras, “las acciones humanas, sus expresiones vitales objetivadas, los efectos de las mismas sobre nosotros, enseñan al hombre sobre sí mismo”, porque el hombre “se conoce a sí mismo a través de ese desvío que es la comprensión...; brevemente, el proceso comprensivo es aquel a través del cual se esclarece en profundidad la vida acerca de sí misma”¹⁹.

Vivencia y Comprensión, pues, se comportan como mutuos condicionantes en el proceso de conocimiento de la vida.

4. La superación de lo individual

Dilthey hace notar que la Comprensión permite sacar a la Vivencia de la obscuridad o la imprecisión en que se mueve, gracias a esa mutua influencia de la contrastación de la propia vivencia con la de las otras personas: “los errores que surgen de la estrecha interpretación del sujeto, son corregidas, la Vivencia misma es ampliada y perfeccionada en la Comprensión de otras personas, así como recíprocamente las otras personas son interpretadas mediante las propias Vivencias”²⁰. Pero todo este proceso interpretativo parece dejar a la Viven-

¹⁷ DJD. 149.

¹⁸ VII. 191.

¹⁹ VII. 86.

²⁰ VII. 145.

cia en el plano siempre restringido de lo individual, de lo empírico y de lo subjetivo. Dilthey busca validez universal que permita una nueva fundamentación de las Ciencias del espíritu en la vida; ¿cómo se realiza el paso de lo individual a lo universal, de lo empírico a lo científico, de lo subjetivo a lo objetivo?

Quien garantiza este tránsito es, precisamente, la Comprensión; ésta permite pasar de la estrechez de la subjetividad a la región de lo total y de lo general²¹.

La realidad de la vida, tal como es experimentada en la multiplicidad de las vivencias, no es dada como un singular; es “un saber de algo único”, individual; “carente de un instrumento lógico que permita superar lo singular (Einmalige)” si no es mediante la Comprensión que rompe “las limitaciones de la vivencia individual”²². Cuando la Comprensión es extendida a las Vivencias de otros hombres, y a las objetivaciones y creaciones del espíritu humano, se amplía entonces el horizonte de la vida individual “y abre el camino, en las Ciencias del Espíritu, que lleva de lo común a lo general”.

En este punto del proceso induce Dilthey la categoría de *Gemeinsamkeit* (como forma abstracta de ‘lo común’), cuyo contenido es expresado a lo largo de sus obras por medio de una serie de términos equivalentes –la transcribimos con el término de “Regularidad(es)”²³.

²¹ VII. 143, 87.

²² VII. 141.

²³ El concepto de *Gemeinsamkeit* aparece en Dilthey, por primera vez, en 1861 (DJD. 147-8) y se lo puede considerar sinónimo de *Gleich-artigkeit* (igual manera de ser; V. 250 y ss., 258, 259), *Verwandschaft* (parentesco: V. 199, 275; VII. 87), *Typen* (tipos: V. 258), y con menor frecuencia *Homogenität* (VIII. 265), *Homogene Zusammenhänge* (conexiones homogéneas: VIII. 209), *Äquivalenz* (VII. 270). La comunidad de caracteres referidos a las conexiones de los Sistemas de Cultura son denominados preferentemente por Dilthey con el término *Regelmäßigkeiten* (Regularidades). En relación a este concepto de Regularidades en los Sistemas de Cultura deben entenderse otras categorías histórico-analíticas, a las que Dilthey confiere gran importancia para la interpretación del mundo histórico, tales como *Generación*, *Época*, *Edad* (*Zeitalter*). El conocimiento de las grandes conexiones de la historia y la cultura nos es dado en la comprensión de estos *distintos grados* de Regularidades, que se nos hacen patentes en las

Mediante la comprensión de las Vivencias ajenas manifestadas en las Objetivaciones de la vida histórico-cultural, y mediante la mutua comprensión de los hombres, penetra en la conciencia la convicción acerca del *carácter común* o “regularidades” existentes entre los individuos (personas o culturas). Las individualidades están vinculadas por conexiones, similitud de formas, comunidad de caracteres, modos semejantes, común pertenencia; caracteres, dice Dilthey, que especifican todos los grupos o sectores del mundo humano. El descubrimiento de estas regularidades en la vida, de las comunidades de formas y modos de las Vivencias de los hombres “son el punto de partida de todas las relaciones entre lo específico y lo general en las Ciencias del Espíritu”, y por las cuales logramos “representaciones del mundo del espíritu en conceptos universales”²⁴.

Esta comunidad de caracteres, como generalidad, es el objeto de las Ciencias del Espíritu; por esta vía Dilthey pretende superar la singularidad para llegar a la universalidad del conocimiento (*Allgemeinheit*): “de la colorida maraña” de las individualidades surge así lo general²⁵.

Dilthey es aquí, a nuestro entender, absolutamente claro, cuando coloca en esta *Gemeinsamkeit* la tan frecuentemente afirmada necesaria universalidad del conocimiento, como fundamento de las Ciencias del Espíritu: “en todas partes, esta conexión de regularidades de la vida total del espíritu, se manifiesta al pensamiento como el fundamento sobre el que pueden surgir las Ciencias del Espíritu”²⁶. Así como para las Ciencias Naturales el ideal del conocimiento científico es la inteligibilidad que surge del principio de la equivalencia de causas y efectos, el ideal del conocimiento científico para las Ciencias Humanas e Históricas reside en el hecho de que “estas Ciencias están restringidas a la absoluta comparabili-

concepciones, valoraciones y finalidades de cada generación, época o edad; cfr. VII. 177.

²⁴ VII. 141; cfr. también 86, 196 y ss., 208 y ss.

²⁵ Cfr. estudio preliminar de GEORG MISCH, V. XVI. El estudio de Misch tiene, a nuestro entender, un valor especial: yerno de Dilthey, convivió muchos años con él, y pudo conocer muy íntimamente su pensamiento.

²⁶ V. 251.

dad de sus magnitudes, y su expresión más perfecta es la aprehensión conceptual de las semejanzas. El ideal de las Ciencias del Espíritu es la Comprensión (interpretativa) de todas las individuaciones humanas e históricas, a partir de la conexión y la *comunidad* de formas en todas las vidas animadas²⁷.

En otras páginas donde el filósofo se explaya sobre el objeto de este sector de las ciencias, señala claramente, no sólo que su objeto no son las meras individualidades, la vida y la singularidad como fenómenos aislados, sino aquellas todas tal como son dadas en las Regularidades, las cuales sí guardan una estrecha relación con la individualidades: “son las *uniformidades* (Gleichförmigkeiten), las relaciones sujetas a leyes, lo que desarrollan las Ciencias sistemáticas del espíritu...; aquí rige la sujeción de lo específico bajo lo general...; y así es la naturaleza propia de las Ciencias sistemáticas del Espíritu: consiste en la vinculación de lo general y lo individual”²⁸.

La captación de las Regularidades, con base en el conocimiento de las conexiones vitales (o históricas) no se da sino de forma gradual: la conexión es percibida por parcialidades (stückweise), sea en un aspecto, sea en otro, dado que la capacidad psíquica del hombre no le permite sino aprehender pocos miembros de esa conexión; poco a poco se va enriqueciendo, esclareciendo, creciendo hasta configurar una gran conexión en la conciencia²⁹.

5. Las Regularidades y las Ciencias del Espíritu

La totalidad de lo comprensible, es decir, el “espíritu objetivo” en su totalidad, el mundo de las objetivaciones en la Historia y la Cultura, se convierte así –mediante este triple

²⁷ V. 165.

²⁸ V. 157-8.

²⁹ V. 171.

proceso de Vivencia, Expresión, Comprensión– en el objeto de las Ciencias del Espíritu³⁰, fundadas en esa conexión de vida, expresión e interpretación; estas ciencias tienen como objeto a la Humanidad: “el ámbito de las Ciencias del Espíritu abarca tanto como la Comprensión puede abarcar, y la Comprensión tiene un objeto unificado en la objetivación de la vida...; sólo lo que el espíritu ha creado, puede (el espíritu) entender”³¹.

Aquí logramos por primera vez la señal clara, por la que las Ciencias del Espíritu pueden definitivamente delimitarse. “Una ciencia pertenece, pues, a las Ciencias del Espíritu, cuando su objeto nos es dado a través del procedimiento que está fundado en la conexión de vida, expresión y comprensión”³². Cualquier proposición abstracta está justificada en estas ciencias, cuando “se da una relación a la vida anímica, tal como nos es dada ella en la Vivencia y en la Comprensión”, así como en las Ciencias Naturales, todo conocimiento de las leyes físicas es sólo posible mediante la mensura y recuento de las experiencias y de las reglas contenidas en ella.

Esta relación a la Vida y a la Comprensión, es precisamente lo que distingue *metodológicamente* a las Ciencias del Espíritu de las Naturales. No hay duda que la Humanidad, es decir, las objetivaciones del hombre, pueden ser objeto de las Ciencias Naturales: vg. el habitat del hombre puede ser percibido como hecho físico accesible al conocimiento propio de la física. Pero como objeto de las Ciencias Histórico-culturales cobra nueva dimensión, un nuevo “sentido”, en la medida en que son revivenciadas “situaciones humanas, expresiones de vida...; y en la medida en que esas expresiones son interpretadas (comprendidas)”³³, de tal manera que ese habitat no se presenta ya a la conciencia “como un mero re-

³⁰ VII. 87.

³¹ VII. 148.

³² VII. 87.

³³ VII. 86.

flejo de la realidad, sino como una realidad interior inmediata... es decir, como una conexión interiormente vivida”³⁴.

El fundamento metodológico de estas ciencias “no es, pues, un proceso de conceptualización sino un descubrimiento de una situación psíquica en su totalidad, y un reencuentro de la misma en la reviviscencia”³⁵; estas ciencias “están fundadas en el conocimiento de las vivencias”³⁶.

La *Allgemeinheit* o universalidad que surge de la Comprensión se distingue de la universalidad propia de las Ciencias Naturales; éstas se fundan en la percepción objetiva de una realidad mensurable, que es una “realidad independiente de la incidencia del espíritu humano”³⁷; por el contrario, en aquellas, su objeto no es sólo objeto de una mera aprehensión de algo físico dado allí, sino que su objeto es una realidad trascendente a lo meramente físico, pues incluye valoraciones y fines que exigen una interpretación (*Auslegung*)³⁸, y que es interpretación de las conexiones de la vida y de la conexión histórica de sentidos, implícitos en todo hecho humano. Por eso Dilthey habla de “*erklären*” (explicación-explicar) como el tipo de conocimiento científico de las Ciencias Naturales, y de “*verstehen*” (entender) como el conocimiento científico propio de las Ciencias del Espíritu.

Un hecho físico puede explicarse causalmente en su mera y desnuda singularidad; un hecho humano no puede esclarecerse en su mera singularidad, sino sólo mediante la comprensión o conocimiento de la conexión histórica de sentidos y teniendo en cuenta el carácter de totalidad estructural que tiene el mundo humano e histórico. “En la Comprensión partimos de la *conexión* de la *totalidad*... a través de la cual las singularidades nos son concebibles... (y esto) nos hace posi-

³⁴ V. 317-8.

³⁵ VII. 136; cfr. 1. 9.

³⁶ VII. 318.

³⁷ VII. 148.

³⁸ VII. 176.

ble comprender una frase, un gesto o una acción determinada”³⁹.

El concepto de conexión como ensamble estructural de regularidades, y que es utilizado por Dilthey tanto en el ámbito de la vida anímica individual⁴⁰ como en el de las objetivaciones del hombre en el mundo histórico-cultural, no es concebido como una estructura estática, sino eminentemente dinámica. De allí que utilice con frecuencia la noción de *Wirkungszusammenhang* o conexión efectiva o activa para señalar esa realidad: “esta conexión es una conexión de efectividad. En la vida psíquica individual, en la Historia, en los Sistemas de Cultura y en las Organizaciones, se encuentra todo en permanente cambio”⁴¹.

La “efectividad”, como acción permanente propia de todo acontecimiento humano (tanto individual como histórico-social) tiene carácter teleológico⁴²; este rasgo es definitorio para la conexión histórica de sentidos. Esta efectividad dinámica surge de la acción de la voluntad y del instinto o sentimiento, que reaccionan de acuerdo a fines y valores, seleccionan, eligen de acuerdo a objetivos. Por eso la conexión es, también, *conexión de fines* (*Zweckzusammenhang*), que determinan el actuar humano. El conocimiento de esta conexión de fines es, no sólo condición de la interpretación de las acciones humanas, sino que nos permite explicitar la imagen del mundo (*Weltbild*) que se encuentra en la base de toda determinación de fines y valores.

La descripción Diltheyana de este proceso no presentaría mayores dificultades si no surgiera también aquí, lo mismo que en la totalidad de su sistema, su insistencia en dar a lo instintivo el lugar de preeminencia en la estructuración dinámica de la vida humana, tanto individual como histórica: “en

³⁹ V. 172. Diversos términos señalan el mismo fenómeno: conexión estructural (*Strukturzusammenhang*), estructura (*Struktur*), vinculaciones (*Verbindungen*), y con no poca frecuencia simplemente el término Vida (cfr. V. 206; II. 422-3; v. 200; VI. 167 y ss., VI. 143. 167. 304; BW. 183; DJD. 113).

⁴⁰ V. 206; II. 142.

⁴¹ VII. 257; cfr. también I. 94; VII. 167. 246.

⁴² V. 373; esta página es, probablemente, de las más ilustrativas sobre este tema, y en general de todo el pensamiento de Dilthey.

cada lugar de este proceso inciden instinto y sentimiento. En estos está el centro de la estructura anímica; todas las profundidades de nuestra *esencia* están movidas desde *allí*⁴³.

6. El significado y la Hermenéutica

A través de la comprensión de las conexiones se llega a la captación del *significado* (Bedeutung) del mundo histórico. El conocimiento del mundo histórico en las Ciencias del Espíritu “no es la transcripción de una realidad que se encuentra fuera de uno mismo”⁴⁴, como sucede en las ciencias físicas, sino que es un descubrimiento del significado de la vida de los individuos, las comunidades, las naciones, los sistemas de cultura. El conocimiento de lo singular en el mundo humano no es relevante en su mera facticidad. Sólo cobra relieve mediante el descubrimiento del significado de lo singular, porque es lo que permite elevar lo particular al orden de lo universalmente válido. Lo singular –repite Dilthey frecuentemente– es irracional⁴⁵. Pero es asumido de esa irracionalidad cuando lo único, lo causal, lo momentáneo es puesto en relación con una conexión valiosa de significados⁴⁶. El descubrimiento de su significación propia es lo que hace a la vida comprensible, constituyéndola entonces, y recién entonces, en objeto de las Ciencias del Espíritu. Se llega así a la “elevación de nuestra totalidad –de cuya obscuridad han surgido las grandes manifestaciones del espíritu– a la conciencia de su unidad, y con ello, a la conexión de todas sus manifestaciones”⁴⁷; dicho brevemente, se llega así a la Filosofía.

Así como la Psicología es el instrumento de Comprensión de los procesos de la vida anímica individual, así la Hermenéutica es el instrumento complementario de aquella, en la interpretación del mundo histórico-cultural. La Hermenéutica debe, “frente a las incesantes irrupciones de la arbitrariedad

43 Idem.

44 VIII. 3.

45 VIII. 173; VI. 309-310; VII. 288.

46 VII. 3.

47 VIII. 176.

romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la Historia, fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que se apoya toda certeza histórica⁴⁸.

El problema de la Hermenéutica lo plantea Dilthey con creciente asiduidad a medida que pasan los años, pues con el correr del tiempo percibe las limitaciones de la Psicología como instrumento de las Ciencias del Espíritu.

Dilthey es uno de los más significativos –e influyentes– representantes de la gran crisis de su época, y del presente: es una crisis de “subjetividad que caracteriza a la manera moderna de reflexión⁴⁹”, como él mismo señala.

Hasta qué punto pueda Dilthey haber inducido al error con su extensa analítica de la Vida, lo muestra Stein cuando lo coloca a él y a Wundt como los máximos representantes de la filosofía sistemática⁵⁰. La primera condición de un sistemático no puede ser sino la precisión conceptual, de la que Dilthey carece, y que se manifiesta en un incesante y múltiple pendular en el uso de diversos términos para la caracterización de un fenómeno, así como en la aplicación de un mismo término a fenómenos diversos. Puede hablarse de una cierta sistematización en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (de la que sólo publica el primer volumen); pero es su obra más inmadura⁵¹. Otros críticos se han referido a él como a un pensador de raigambre metafísica; Heimsoeth ve en su pensamiento “en germen... una metafísica de la vida⁵²”.

⁴⁸ V. 331.

⁴⁹ I. 413.

⁵⁰ STEIN, A., *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*, 1908.

⁵¹ RUGGIERO, G. DE, *Filosofía dell Novecento*, pág. 236.

⁵² HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, 1949, pág. 87.

IV

BALANCE CRÍTICO

Un balance crítico del pensamiento de Dilthey en relación a nuestro tema no puede evitar, al menos, tres puntos básicos: su concepto de ciencia y de Metafísica, su concepción de la Psicología, y su concepto de Vivencia y de Vida como fundamento de una teoría del saber:

a. La Ciencia y la Metafísica son productos del entendimiento del hombre; de manera que su tratamiento está presuponiendo, explícita o implícitamente, tanto una Teoría del Conocimiento como una Epistemología. En otros términos, se está presuponiendo la capacidad del entendimiento humano para conocer la realidad, tal como ella es. Dilthey es absolutamente claro al respecto: “La Crítica de Kant no penetró de manera suficientemente profunda en el cuerpo del conocimiento humano. La oposición Trascendencia-Inmanencia no señala las fronteras del conocimiento posible. *La realidad misma no puede, en última instancia, ser aclarada lógicamente, sino sólo comprendida.* En cada realidad, que como tal nos es dada, hay algo inexpresable, incognoscible, de acuerdo a su naturaleza”; “el problema es, en qué medida puede, lo vivido, ser aprehendido lógicamente”¹. Igualmente clara es su respuesta cuando nos dice que el entendimiento no puede ser el camino correcto para comprender la Vida —eso sería adoptar una postura kantiana—, es decir, no puede ser el “órgano de la Vida”, porque la Vida sólo puede ser captada por la vida misma”².

¹ VIII. 174.

² VIII. 121.

El pensamiento, base y condición para toda Ciencia y Filosofía, no tiene para Dilthey una función central; es sólo un eco de la Vida; es una proyección simbólica de los estados anímicos. A pesar de ese rechazo sin retaceos de lo racional en el hombre y en la reflexión filosófica, Dilthey insiste paradójicamente en su objetivo, nunca alcanzado pero siempre apetecido: lograr la objetividad y la validez universal del conocimiento en las Ciencias del Espíritu: “en cada ciencia como tal está contenida la exigencia de validez universal. Si las Ciencias del Espíritu deben ser entendidas como ciencias en sentido estricto, entonces debe proponerse este fin de una manera consciente y crítica”³. Teme perderse en lo irracional, como Nietzsche. Por eso se vuelca a un empirismo que le permita –ignorando toda fundamentación teórico-cognoscitiva del conocimiento– pasar del conocimiento de lo particular e inmediato de la Vida, a lo universalmente válido. Elige así un camino propio, que es una transcripción de su opción por lo empírico y que demuestra la fuerte impronta que dejó sobre él el espíritu del Positivismo. Esa mediación espera encontrarla en una Psicología que, descriptiva y analíticamente, sea el puente hacia lo universal.

Dilthey reduce la validez universal al descubrimiento de las *regularidades*; pero éstas son las regularidades estructurales a las que se llega por un método quasi estadístico (sobre todo en lo referente a la historia) de lo meramente fenoménico dado a la percepción de la vida anímica individual. “Así como en las Ciencias de la Naturaleza todo conocimiento de leyes sólo es posible gracias a lo mensurable y cuantificable dado en la experiencia y en las reglas en ellas contenidas, así en las Ciencias del espíritu sólo es posible justificar cada juicio abstracto, mediante la relación a la vida del alma, tal como nos es dada en la Vivencia y en la Comprensión”⁴; y a continuación dice Dilthey que el problema teórico-cognoscitivo es, en todas partes, el mismo: el conocimiento universalmente válido a partir de la experiencia. Pero ¿dónde

³ VII. 137. “El filósofo busca un saber universalmente válido, y a través de él, la decisión acerca del misterio de la vida”. (I. 137).

⁴ V. 333.

está dada esa universalidad? En las Ciencias del Espíritu está dada en “la estructura, como conexión, de la vida anímica”.

La vida anímica, empero, es dada sólo en la experiencia individual de la vida y las vivencias; esta Vida “en cuanto está fuera de nosotros, es fundamentable, en cuanto es internamente vivida, permanece inaprehensible. Sabemos cómo es y qué es, pero el entendimiento no la puede captar nunca”⁵. Esa singularidad de cada individuo es inefable, y sólo mediante el descubrimiento de su *significado* (Bedeutung) se supera, para Dilthey, dicha individualidad. Pero ese significado sólo es aprehensible mediante la comprensión del significado de la totalidad estructural⁶. Dilthey vuelca, por lo tanto, el sentido de la Comprensión, a la captación del significado de la totalidad. Pero significado es significado de una cosa; y la primera condición para captar el significado de una cosa es captar la cosa en sí, llegar a su esencia, al menos parcialmente y en sus rasgos fundamentales.

En las *Zusätze* de sus papeles póstumos, que datan de sus últimos años, encontramos un párrafo significativo: “Cada uno está simultáneamente encerrado en su conciencia individual, ésta es individual y *transmite su subjetividad* a todas sus aprehensiones. Ya el sofista Georgias había expresado este problema: de existir un saber, no podría, el que lo sabe, transmitirlo a nadie. El problema del pensamiento llega a su fin indudablemente para él. Hay que resolverlo. La posibilidad de aprehender lo ajeno es uno de los más profundos problemas teóricos-cognoscitivos. ¿Cómo puede una individualidad llevar a una comprensión objetiva y universalmente válida, una manifestación de la vida individual ajena? El significado, que está ligado a esta posibilidad, radica en que en ninguna manifestación individual ajena puede aparecer algo que no esté ya contenido en la vitalidad del que la aprehende”⁷. El significado, lo que la comprensión me da, no es ya el sentido de la cosa sino la subjetividad proyectada; su sentido

⁵ VII. 70.

⁶ I. 29.

⁷ V. 333.

no surge de una objetividad aprehendida, sino más bien de una vivencia de la existencia.

b. La Psicología descriptiva Diltheyana, más allá de todos los aportes que hemos señalado, padece de una limitación fundamental: si se busca en la Psicología descriptiva la ley que fundamente en forma definitiva y universalmente válida las Ciencias del Espíritu, esa ley no puede consistir solamente en la captación de las *regularidades*. Con ese método se puede llegar, a lo más, a una taxonomía de las formas, a una clasificación de los fenómenos, pero no a una Lógica de dichos fenómenos, de validez universal, de tal manera que le permita elevar al nivel del conocimiento científico la pluralidad de los fenómenos y experiencias de la vida vivida.

El primer Dilthey, el de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* llegó a hacer depender la interpretación y comprensión del mundo histórico y cultural, de la Psicología; de allí la relevancia que le daba a la Biografía como instrumento de conocimiento de la vida de los hombres históricos. El último Dilthey reconoce, en cambio, las limitaciones de la mera comprensión psicológica en orden a explicar el mundo histórico. Elaborará entonces su teoría de la Hermenéutica, como método de interpretación comprensiva de lo histórico⁸.

La Filosofía de la Vida como fundamento último de las Ciencias del espíritu y como Filosofía de la Filosofía, a la que Dilthey pretende llegar en los últimos decenios del siglo, debía ser simultáneamente una síntesis y una superación del apriorismo kantiano y del positivismo; dicha superación debía tener lugar mediante una Filosofía de la vivencia o experiencia integral, en la cual se reencontraría la racionalidad de la vida, y a través de ella, la superación de la antinomia razón-vida. Empirismo y Kantismo dividen y oponen razón e intuición. La pregunta de Dilthey a Kant: ¿cómo pueden apli-

⁸ TEICHMÜLLER, G., *Religionsphilosophie*, 1886, pág. 361. Modernamente Ed. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos, 1910-1911, 289-341), quien caracteriza el método comprensivo diltheyano como de intuición anticientífica. Cfr. también JOEL, A., *Wandlungen der Weltanschauungen. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, 1928, vol. I, pág. 24; HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins*, 1933, pág. 24 y ss.

carse las formas o categorías si no se encuentran ya, de alguna manera, en la materia? Dilthey afirma que dichas formas son inmanentes a la vida. Dilthey cree lograr reencontrar la razón de la intuición de la vida, mediante la Psicología descriptiva. Esa descripción, en la que es indudablemente maestro, es el único medio posible para reencontrar la razón en la intuición. Esa fue su intención. Su obra concreta ha mostrado la imposibilidad de pasar más allá de una mera descripción de regularidades.

El desarrollo de esa psicología la llevaron a cabo discípulos directos o indirectos, pero sin la pretensión de convertirla en la ciencia básica de la Filosofía, como fundamentadora de las ciencias humanas. Dilthey las confundió, y así lo reconoce explícitamente: “Puede decirse que la oposición válida hasta ahora entre Filosofía de la Vida y Ciencias Psicológicas debe eliminarse”⁹.

La verdad científica se reduciría en Dilthey, consecuentemente, a un *Orden*, manifestado por las regularidades, en la multiplicidad relativa de las verdades. Nos preguntamos, cuál sería la base de ese orden. Aquí radica su ambigüedad fundamental, dado que no se propone en ningún momento, el crucial problema de la verdad de nuestro juicio acerca de las cosas. Una explicación apriorístico-categorial es inadmisibile; la solución debe basarse en la empiria. Pero lo dado, para Dilthey, no es la realidad como algo distinto del yo, sino que es lo “hervorgebrachte”, lo vivido como dado *en la vida*¹⁰. De manera que el criterio de ese orden sería la vida individual, la vida vivida de cada uno, como medida suprema. Inclusive la realidad del mundo histórico-social está captada en y por la Vida individual¹¹.

⁹ VIII. 175.

¹⁰ VII. 148.

¹¹ “Leben ist nun die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muß. Es ist das von innen Bekannte, es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann. Leben kann nicht vor den Richterstuhl der Vernunft gebracht werden. Geschichtlich ist das Leben, sofern es in seinem Fortrücken in der Zeit und dem so entstehenden Wirkungszusammenhang aufgefaßt wird. Die Möglichkeit hiervon liegt in der Nachbildung dieses Verlaufes in einer Erinnerung, welche nicht das Einzelne reproduziert, sondern

Dilthey no llega, así, a pasar de la *intuitio* a la *ratio*. Por eso fracasa su fundamentación de las Ciencias del Espíritu en la Vida, mas allá de los aportes que ha hecho a su dilucidación. Y de esto es consciente: el conocimiento científico penetra en la Vivencia desde afuera, por eso “nunca podrá llegar a enseñorearse de la Vivencia”¹².

c. Las categorías Vida y Vivencia, para Dilthey, como vida vivida y como multiplicidad vital manifestada en también múltiples objetivaciones, no son conceptos rigurosos. Con todo es posible caracterizar su contenido: 1) Son categorías limitadas al mundo humano, dejando de lado el mundo de la vida orgánica no humana. 2) Significa una conexión estructural de todo lo vivido en el orden de las aprehensiones de la realidad por medio del entendimiento, de la creación de valores por medio del sentimiento, y de la selección de fines por medio de la voluntad. Esta conexión abarca el Yo y el mundo o Milieu como necesario correlato de aquel; más aún, el mundo es el mundo vivido. La vida se reencuentra, por así decirlo, en las Objetivaciones del Espíritu y se vuelve consciente, mediatizada por la Comprensión. 3) El contenido religioso-metafísico que la categoría Vida tenía para los Románticos, es suplantada por la Historicidad. Vida e Historia son sinónimos, de tal manera que las categorías de la Vida son las categorías de la Historia¹³. 4) En la medida en que mediante la comprensión se logre conocer las regularidades y semejanzas, a través de sus significados, se llega a la validez universal, y mediante ello, a la constitución de un saber válido que dé base definitiva a las Ciencias del Espíritu y resuelva de esa manera los conflictos de los sistemas metafísicos.

No pocos críticos han pretendido ver un carácter metafísico en estas categorías diltheyanas. Ludwig Langrebe, por

den Zusammenhang selbst, seine Stadien nachbildet. Was in der Auffassung des Lebensverlaufes selber die Erinnerung leistet, wird in der Geschichte vermittlems der Lebensäußerungen, die der objektive Geist umfaßt, durch die Verknüpfung nach diesem Fortrücken und Erwirken herbeigeführt. Das ist Geschichte.”, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, GS VII. 261.

¹² I. 137.

¹³ VII. 362; IV. 280.

ejemplo, ve en ella una entidad metafísica, no temporal, sino ideal, idéntica a sí misma, como una quidditas diferenciada de sus manifestaciones. Lo mismo intenta Georg Misch, quien afirma que la reacción antimetafísica de Dilthey es más un efecto de influencias externas, que una conclusión de su sistema; habría en él un reconocimiento implícito de la conciencia metafísica, como fundamento de toda filosofía. Está demás decir que Dilthey no admitiría nunca semejante interpretación: por un lado, por el carácter marcado y explícitamente individual-histórico que tiene la Vida en su sistema, y por otro lado, porque toda categorización metafísica supone claridad en los contenidos teórico-conceptuales; cosa que no se da en Dilthey, quien reitera incesantemente la infundamentabilidad y la inmensurabilidad de la vida¹⁴. Bollnow ve en el concepto de vida y vivencia en Dilthey no sólo una categoría del pensamiento inmanentista del romanticismo panteísta – deducción correcta si se piensa en la influencia de Schleiermacher y Jacobi– sino como un concepto que en su unidad posee una cierta universalidad¹⁵.

Si estas categorías fueran en Dilthey categorías metafísicas, no se ve claro la insistencia del filósofo en acentuar la importancia de la Psicología descriptiva o del análisis de las individualidades, de la Biografía como camino, el más importante para la indagación de la vida. Estos conceptos no son categorías metafísicas, sino conceptos representativos de la Vida Vivida, concreta, de la Vida de las individualidades, de la totalidad de las vivencias representativas, valorativas y de posición de fines del hombre concreto, y de las objetivaciones en los Sistemas de Cultura.

Desconocido en su vida en el medio burgués y académico, como lo señala Scheler¹⁶, su influencia posterior puede considerarse como decisiva, no por las soluciones que ofreció –pues no concretó ninguna– sino por la pregnante problemá-

¹⁴ VII. 29, 224, 231.

¹⁵ LUDWIG LANDGREBE, *Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften*, 1928, pág. 128; GEORG MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930 (nueva ed. 1967), págs. 180-197, 281 y ss.; OTTO F. BOLL-NOW, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, 1965, pág. 46.

¹⁶ *Werke*, vol. III, pág. 318.

tica que vuelca a partir de determinadas intuiciones; tampoco desarrollada, pero sí insistentemente indicadas con énfasis repetitivo, y que provoca un gran vuelco en el pensamiento moderno.

Dilthey fue uno de los primeros filósofos de “la declinación de Occidente”; este tema lo hemos desarrollado en otro trabajo y lo mencionamos aquí por la conexión que tiene su filosofía de la subjetividad y la historicidad radical, con la crisis contemporánea.

A pesar de sus brillantemente expresadas afirmaciones de optimismo acerca de la Vida, del hombre nuevo —que surge con el descubrimiento de la interioridad en el Renacimiento—, de la incidencia de la nueva Antropología y de su fe en el poder de la Ciencia para la configuración de una vida más perfecta (adelantándose, en esto último, setenta años a los modernos profetas de la ciencia y la tecnología), su visión del futuro toma a lo largo de los años rasgos más ominosos. Ya en 1867, en Basilea, coincide con Burckhardt en su obra sobre Europa: “Europa envejece; se está llegando al fin de nuestra cultura”¹⁷; percibe que “ya estamos viviendo una conmoción de la sociedad humana... como no la vio el mundo desde los días del mundo greco-romano”¹⁸. El origen de esta crisis lo ve Dilthey en la pérdida de la fe religiosa y su sustitución por una metafísica académica (se refiere al Idealismo) que no ha producido sino un radical escepticismo y un desencantamiento de “las fuerzas oscuras de la naturaleza humana”¹⁹. Escribiendo al Conde York von Wartenburg en las Navidades de 1892, le confiesa: “Usted tiene razón: se acercan a nosotros catástrofes con una temible rapidez”²⁰.

En uno de sus trabajos señala que “cada vez que una cultura muere y debe surgir una nueva, palidece el mundo de los conceptos, y se disuelve”²¹. Que el mundo de los conceptos palidece y se disuelve, quiere decir que los conceptos ya no

¹⁷ DJD. 237.

¹⁸ VI. 246; también lo expresa en su *Ética*, IX. 14.

¹⁹ VII. 196; IX. 237.

²⁰ BW. 156.

²¹ II. 437.

significan nada; quiere decir que los hombres que piensan han perdido la virtud viril de las definiciones, y que cada término ha dejado de significar lo que hasta entonces su contenido indicaba, y que hacía posible un entendimiento común entre los hombres. Pensamos en la Babel contemporánea, cuando se habla vg. de democracia, de libertad o de liberación, de derecho, de poder, de autenticidad, etc.

Negar la Metafísica, es negar las posibilidades de conocer lo que las cosas son, y consecuentemente poder definir las; el relativismo, el subjetivismo y el radical historicismo, al negar la metafísica niegan en último término el entendimiento entre los hombres. La visión que Dilthey tiene de su mundo, es de crisis y declinación; y parece que a pesar de estar situado en las serenas cumbres de la reflexión más elevada –y contra lo que él mismo diagnostica– contribuye con su radical subjetivismo a ese palidecer y disolución de los conceptos; y lo que es más, a la disolución tan temida de la civilización moderna.

Bernhard Lakebrink, posiblemente el más crítico y polémico de los filósofos alemanes contemporáneos, demolidor de mitos y cuestionador infatigable, analiza inmediatamente después de la segunda guerra las consecuencias del subjetivismo filosófico y antimetafísico en las concepciones políticas que hicieron posible esa catástrofe total que fue el nacionalsocialismo y la última contienda: “No hay la menor duda: la catástrofe pudo ser total y sin salida, porque mucho antes que el pensamiento político, se había destruido el pensamiento filosófico. La existencia subjetivista-vitalista había ya envenenado la esencia, el Logos objetivo, el universalismo, el espíritu de totalidad, el orden puesto por Dios en el sentido y en el Ser, la ‘medietas’ en todo, la ‘suave Ley’, la claridad y la gracia de las cosas. El Nominalismo individualista destruyó el Realismo ideal de la Antigüedad y del Medioevo, lo sentimental devoró a lo ingenuo, lo Romántico a lo Clásico, lo Dionisiaco a lo Apolíneo, y –para repetirlo una vez más– lo existencial devoró radicalmente a lo esencial, siendo así que ambos momentos de vida sana y humanidad integral son posibles en un intercambio polar, siempre que el segundo

aparezca como prevalente en la determinación de las cosas y en su conducción”²².

²² BERNHARD LAKEBRINK, *Der lateinische Gedanke und die deutsche Subjektivität*, 1946, pág. 12-13. Este principio de la subjetividad pasó más allá de las fronteras alemanas, y hoy invade no sólo el pensamiento contemporáneo, sino que ha sido recepcionado con un aplauso liberador en la Teología de Rahner o Küng, así como en cierta praxis pastoral que ha reducido la vida religiosa a un “revival” subjetivista.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Wilhelm Dilthey

Los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, que inició Georg Misch con una serie de colaboradores, incluyen, hasta el momento, XVII tomos, editados por B. G. Teubner-Verlagsgesellschaft, de Stuttgart, en colaboración con Vandenhoeck & Ruprecht, de Göttingen. Detallamos a continuación el contenido de cada volumen, por el hecho de que los editores han compilado los trabajos según un criterio temático, y no cronológico. Se mencionan además, en cada tomo, los manuscritos que Dilthey dejó sin terminar, y que han sido adosados a los trabajos ya publicados, según la temática. Se consigna, en cada tomo, el título general del volumen así como el nombre del editor del mismo y la paginación correspondiente a cada trabajo. Cada volumen incluye un índice de autores mencionados en los textos. Fuera de los tomos I, IV, VII, X y XIII, los títulos de los tomos son del editor.

Tomo I (B.Groethuysen) Einleitung in die Geisteswissenschaften.

Einleitung in die Geisteswissenschaften; Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (Erster Band) 3-408.

Zusätze aus den Handschriften. 409-426.

Tomo II (Georg Misch) Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.

Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. 1-89.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. 90-245.

Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert. 246-311.

Giordano Bruno. 297-311.

Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. 312-390.

Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes. 391-415.

Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. 416-492.

Zusätze aus den Handschriften. 493-518

Anmerkungen

Tomo III (Paul Ritter). Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.

Leibniz und seine Zeit. 3-82.

Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung. 83-205.

Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. 210-268.

Anfänge der historischen Weltanschauung Niebuhrs. 269-275.

Tomo IV (Herman Nohl) Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.

Die Jugendgeschichte Hegels. 5-187.

Fragmente aus dem Nachlaß. 191-282.

Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. 285-575.

Tomo V (Georg Misch) Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Abhandlungen zur Grundlegung der Geistes-wissenschaften.

Autobiographisches:

Vorrede (1911). 3-6.

Rede zum 70. Geburtstag (1903). 7-9.

Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften (1887). 10-11.

Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1880. (Antrittsvorlesung in Basel 1867) 12-27.

Aufsätze und Abhandlungen:

Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875). 31-73.

Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts (1892). 74-89.

Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). 90-138.

Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894). 139-240.

Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96). 241-316.

Die Entstehung der Hermeneutik (1900). 317-338.

Das Wesen der Philosophie (1907). 339-427.

Tomo VI Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.

Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins (1864). 1-55.

Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (1888). 56-82.

Schulreform und Schulstuben (1890). 83-89.

Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (Rede 1886). 90-102.

Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (1887). 103-241.

Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe (1892). 242-287.

Das Problem der Religion (1911). 306-312.

Fragmente zur Poetik (1907/8). 313-321.

Tomo VII (Bernhard Groethuysen) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (1. Der psychische Strukturzusammenhang; 2. Der Strukturzusammenhang des Wissens; 3. Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften). 3-78.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Abgrenzung der Geisteswissenschaften. Die Verschiedenheit des Aufbaus in den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften. Allgemeine Sätze über den Zusammenhang der Geisteswissenschaften). 79-188.

Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften: Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft: 1. Erleben, Ausdruck, Verstehen. 2. Die Erkenntnis des universalhistorischen Zusammenhangs. 191-291.

Zusätze 295-380.

Tomo VIII (Bernhard Groethuysen) Weltanschauungslehre; Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.

Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen (Nachlaß). 3-71.

Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911). 75-118.

Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauung. 121-168.

Zur Weltanschauungslehre (Nachlaß). 169-274.

Tomo IX (Otto F. Bollnow) Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.

Geschichte der Pädagogik. 13-164.

Grundlinien eines Systems der Pädagogik. 167-238.

Tomo X (Hermann Nohl) System der Ethik. 13-124.

Tomo XI (Erich Weniger) Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen.

Johann Georg Hamann 1-38.

Carl Immanuel Nitzsch. Zum 16. Juni 1860. 39-56.

Laienbriefe über einige weltliche Schriften (1. Weltliche und theologische Literatur; 2. Gustav Freytag und seine "Bilder aus der deutschen Vergangenheit). 57-69.

Die Kultur der Renaissance in Italien, ein Versuch von Jacob Burckhardt. 70-76.

Deutsche Geschichtsschreiber (von Müller, Niebuhr, Schlosser, Dahlmann, von Raumer). 79-194.

Literarhistorische Arbeiten über das klassische Zeitalter unserer Dichtung. 195-203.

Adolf Bastian, ein Anthropolog und Ethnolog als Reisender. 204-212.

Zeitgenossen:

Erinnerungen an deutsche Geschichtsschreiber (Schlosser und Ranke; die Generation von 1830; die Wendung zur neuen politischen Zeit. Heinrich von Treitschke; Rudolf Haym; J. G. Droysen, W. v. Giesebrecht, Mommsen). 215-231.

Julian Schmidt. 232-236.

Wilhelm Scherer. 236-253.

Zu Schmollers Grundriß der Volkswirtschaftslehre. 254-258.

Anna von Helmholtz. 258-270.

Tomo XII (Erich Weniger) Zur preußischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preußischen Staates. Das allgemeine Landrecht.

Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. 1-36.

Die Reorganisatoren des preußischen Staates (1807-1813)

Der Freiherr vom Stein. 37-53.

Karl August von Hardenberg. 53-64.

Wilhelm von Humboldt. 64-85.

Neithardt von Gneisenau. 86-100.

Scharnhorst. 100-122.

Die Preußischen Jahrbücher. 123-130.

Das allgemeine Landrecht. 131-204.

Tomo XIII (Martin Redecker) Leben Schleiermachers

Erstes Buch: Jugendjahre und erste Bildung (1768-1796). 3-179.

Zweites Buch: Fülle des Lebens. Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung (1796-1802). 183-546.

Drittes Buch: Einsamkeit in Stolp. Wiederherstellung des Platon und kritische Vorbereitung einer neuen Sittenlehre. 3-82.

Viertes Buch: Halle. Die Universität – Das System – Die Auseinandersetzung mit dem Christentum. 85-220.

Tomo XIV (Martin Redecker) Leben Schleiermachers (Nachlaß)

Erste Abteilung: Schleiermachers System als Philosophie.

Entwicklungs und geistesgeschichtliche Voraussetzungen des Systems. 3-59.

Durchführung des Systems als Philosophie. 63-64.

Dialektik. 67-227.

Ethik. 231-357.

Staatslehre. 363-417.

Ästhetik. 421-448.

Physik (Naturphilosophie) . 451-460.

Psychologie. 463-470.

Zweite Abteilung: Schleiermachers System als Theologie.
473-593.

Dritte Abteilung: Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik. 597-787.

Tomo XV (Ulrich Herrmann) Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen, Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie.

Archive für Literatur. 1-16.

Portraits und biographische Skizzen. 17-278.

Die Gnosis. Marcion und seine Schule. 279-296.

Literaturberichte zur Philosophie des 19. Jahrhunderts.
297-355.

Nachtrag: Selbstbekenntnisse eines Phantasiemenschen.
356-371.

Tomo XVI (Ulrich Herrmann) Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften (1854-1874)

Geschichte – Gesellschaft – Politik. Zur Publizistik und Historiographie. 1-168.

Zur Literatur und Kunst. 169-327.

Zur Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. 328-457.

Tomo XVII (Ulrich Herrmann) Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften": Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen (1867-1884). 1-470.

Tomo XVIII (Helmut Johach y Frithjof Rodi) Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)

A. *Frühe Pläne und Entwürfe (ab 1865/66)*. 1-16.

B. *Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875 "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (ab 1871)*. 17-37.

C. *Einleitungen zu Untersuchungen über die Geschichte des Naturrechts (um 1874)*. 38-56.

D. *Fortsetzungen der Abhandlung von 1875 (um 1876)*. 57-111.

E. *Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie (1880)*. 112-184.

F. *Erkenntnistheoretische Fragmente (1874/79)*. 186-201.

G. *Anhang: Frühe Aphorismen aus der berliner Zeit (vor 1860)*. 202-212.

Obras no incluidas hasta ahora en los *Gesammelte Schriften*:

– *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern (1852-1870)*, Stuttgart 1960.

– Erich Rothhacker: *Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul York von Wartenburg (1877-1897)*, Halle 1923.

– *Briefe Wilhelm Diltheys an Rudolf Haym (1861-1873)*, Berlin 1936.

– *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden 1949.

– *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Stuttgart 1957.

– *Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Stuttgart 1954.

2. Estudios sobre Dilthey

ANTONI, C.: *Dallo storicismo alla Sociologia*. Firenze 1940 (deutsch: *Vom Historismus zur Soziologie*. Stuttgart 1950).

ASHTON, J.: *W. Dilthey and his Early Critique of Historical Reason*. Chicago 1951.

BARING, N.: *W. Diltheys Philosophie der Geschichte*. Freiburg i. B. 1936.

BAUER, G.: *Geschichtlichkeit; Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin 1963.

BERGSTRASSER, A.: *W. Dilthey and Max Weber* (Ethics, An international Journal of social, political and legal philosophy. Chicago, III., (57 (1946/47) 92-110).

BISCHOFF, D.: *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*. Mit Anhang: *Eine Kantdarstellung Diltheys*. Leipzig und Berlin 1935.

BOLLNOW, O. F.: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig 1936; 2a. ed. Stuttgart 1955.

Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften. Main-Rhein 1949.

CÜPPERS, C.: *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Diltheys*. Leipzig und Berlin 1933.

DEGENER, A.: *Dilthey und das Problem der Metaphysik. Einleitung zu einer Darstellung des lebensphilosophischen Systems*. Bonn und Köln 1933.

DEISSLER, H.: *Die Geschichtlichkeit bei Dilthey*. Freiburg i. B. 1949.

DEMPF, A.: *W. Dilthey*. (Blätter für deutsche Philosophie, 6 (1932) 474-8).

DIAZ de CERIO, F.: *W. Dilthey contra la Filosofía de la Historia*. (Gregorianum, 39 (1958) 597-610).

El relativismo de W. Dilthey. (Crisis, 5 (1958) 5-19).

La vida como "garantía" en la Filosofía de W. Dilthey. (Pensamiento, 14 (1958) 453-474).

El "espíritu objetivo" en W. Dilthey y su diferencia del "espíritu objetivo" en Hegel. (Revista de Filosofía, Madrid 16 (1957) 547-65).

El problema del mundo histórico en W. Dilthey. Estudio histórico-evolutivo. Bibliog. s/tema. Madrid 1957.

DIWALD, H.: *Leben und Geschichte bei W. Dilthey.* Göttingen-Zürich 1962.

W. Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen-Berlin-Frankfurt 1963.

DIETRICH, R.: *Die Ethik W. Diltheys.* Düsseldorf 1937.

DORMAGEN, H.: *Die psychische Struktur der menschlichen Erkenntnis bei W. Dilthey.* Hünfeld-Fulda 1953.

W. Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis. (Scholastik, 29 (1954) 345-86).

ERXLEBEN, W.: *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchung über die geschichtliche Stellung von W. Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften.* Berlin 1937.

Der Einzelne und der Zusammenhang des Lebens in der Philosophie W. Diltheys. (Intern. Zeitschrift für Erziehung. 7. Jhg. (1938) 321-329).

FREIGANG, E. W.: *Das Problem der Religion bei Dilthey.* Jena 1937.

FREY-ROHN, L.: *Die Grundbegriffe der Diltheyschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Theorie der Geisteswissenschaften.* Zürich 1954.

GAOS, J.: *El Dilthey de Imaz.* (Cuadernos Americanos, México 1947 Nro. 5)

GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen 1960 (hay trad. cast.)

GIUSSO, L.: *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita.* (Archivio della cultura Italiana, I. 1939, Separate: Napoli 1940).

GLOCK, C. T.: *W. Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*. Berlin 1939.

GRZESIK, J.: *Die Geschichtlichkeit als Wesenserfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie W. Diltheys und M. Heideggers*. Bonn 1961.

GUENTHER, H.: *W. Diltheys Weltanschauungslehre*. (In: *Geistige Gestalten und Probleme: Festschrift für Eduard Spranger*, 1952, 171-83)

GUEROULT, M.: *Histoire de la Philosophie-métaphysique et Weltanschauung d'après Dilthey*. (Revista Brasileira de Filosofia, 2, 1952, 5-18).

HASHABEN, J.: *Diltheys Studien zur Ideengeschichte*. (Vergangenheit und Gegenwart, 5, 1915, I-II).

HEIDER, F.: *Der Begriff der Lebendigkeit in Diltheys Menschenbild*. Berlin 1939.

HENNING, J.: *Lebensbegriff und Lebenskategorie. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung W. Diltheys*. Aachen 1934.

HODGES, H. A.: *W. Dilthey, an Introduction*. London 1949.

The Philosophy of W. Dilthey. London 1952.

HÖFER, J.: *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung W. Diltheys*. Freiburg i. B. 1936.

HOLBORN, H.: *W. Dilthey and the Critique of Historical Reason*. (Journal of the History of Ideas, II, (1950) 93-118).

HORKHEIMER, M.: *The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey*. (Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrg. 8, 1939-1940).

HÜNERMANN, P.: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg i. Br. 1967.

IMAZ, E.: *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*. México 1946.

Guillermo Dilthey. (Cuadernos Americanos, México (1944) Nro. 4)

KLUBACK, W. u. WEINBAUM, M.: *W. Dilthey's philosophy of history*. New York 1956.

LASLOWSKI, E.: *Dilthey's Verhältnis zur geschichtlichen Welt*. (Historisches Jahrbuch, 56 (1936) 379-87).

LIEBER, H. J.: *Die psychische Struktur. Untersuchung zum Begriff einer Struktur des Seelenlebens bei Dilthey*. Berlin 1945.

LIEBERT, A.: *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstag des Philosophen*. Berlin 1933.

LORENZ, H.: *Das Bewußtsein der Krise und der Versuch einer Überwindung bei W. Dilthey und Graf York von Wartenburg*. (Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte 11 (1959) 59-68).

Geschichte und Glaube bei W. Dilthey. Leipzig 1959.

LOUIS-MINNIGERODE, W.: *Die Begründung des psychologischen Strukturgedankens durch W. Dilthey*. Linz 1940.

LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona 1972 (3ra. ed.).

MASUR, G.: *W. Dilthey's und die europäische Geistesgeschichte*. (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 12 (1954) 479-503).

W. Dilthey and the history of Ideas (Journal of the history of Ideas. XIII (1952) 95 ss.).

MAUER, W.: *Die Selbstbesinnung der Philosophie bei W. Dilthey*. Berlin 1946.

Dilthey's Lehre vom Ursprung der Philosophie im Leben. (Die Sammlung, 5 (1950) 475-85).

MEURERS, J.: *W. Dilthey's Gedankenwelt und die Naturwissenschaft*. Berlin 1936.

MISCH, G.: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Bonn 1930.

NEGRI, A.: *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*. (Studi e ricerche dell'Instituto Feltrinelli; Milano-Feltrinelli 1959, 302).

PICARD, N.: *De contributione W. Dilthey ad realismum volitivum*. (Antonianum, 21, (1946) 127-48).

PLUG, G.: *Der Aufbau des Bewußtseins bei W. Dilthey*. Köln Marienburg 1950.

RENTHÉ-FINK, L. v.: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*. Göttingen 1964. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen-Philosophisch-Historische Klasse-259).

RICHEY, H. G.: *Die Überwindung der Subjektivität in der empirischen Philosophie Diltheys und Deweys*. Göttingen 1935.

RIEDEL, M.: *Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik* (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 76. Jg. (1968-69) pg. 332-348).

ROSSI, P.: *Lo storicismo tedesco contemporaneo. Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Weber, Spengler, Troeltsch, Meinecke*. Torino 1956.

ROTHACKER, E.: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Darmstadt 1972 (3ra. ed.).

SCHAERR, H.: *Das Verstehen. Zur Wiederkehr von W. Diltheys 40. Todestag*. (Schweizer Rundschau, 51 (1952) 586-90).

SCHAI DNAGL, B.: *Diltheys Verhältnis zur Geschichte. Ein psychologischer Versuch*. Berlin 1927.

Seele und Geschichte. Ein Versuch über Dilthey. Berlin 1928.

SCHLEGEL, W.: *Der Standort Diltheys und Yorks von Wartenburg. Eine Ergänzung zu dem Aufsatz von Heinz Lorenz in dieser Zeitschrift*. (Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte, 12 (1960) 45-59).

SCHMIDT, G. A.: *Das Erlebnis in der Philosophie W. Diltheys*. Borna-Leipzig 1917.

Das Erlebnis und die Dichtung. (Preußische Jahrbücher, 123 (1906) 201-19).

SCHREY, H. H.: *Leben, Geschichte, Existenz. Die Philosophie W. Diltheys und ihre Nachfolger*. (Theologische Rundschau, 16 (1944) 20-37).

SCHULTZ, L.: *Wesen und Begründung der Religion bei W. Dilthey*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 29 (1921) 21-45).

SCHULTZ, Ch.: *Welt und Wissenschaft des jungen Dilthey*. Wien 1947.

SEELBACH, H.: *Verstehende Psychologie und Individualpsychologie. Ein Vergleich der psychologischen Richtungen Diltheys, Jaspers, Sprangers mit der Individualpsychologie Alfred Adlers*. Bonn 1932.

SOMMERFELD, H.: *W. Dilthey und der Positivismus. Eine Untersuchung zur "Einleitung in die Geisteswissenschaften"*. Berlin 1927.

STADIE, H.: *Die Stellung des Briefwechsels zwischen Dilthey und dem Grafen York in der Geistesgeschichte*. (Philosophischer Anzeiger, I, (1925-6) 145-200).

STAEHLIN, F.: *Burckhardt und Dilthey*. (Museum Helveticum, 9, 1951).

STANGE, C.: *Dilthey und Graf York von Wartenburg*. (Zeitschrift f. System. Theologie, 2. Jhg. (1924) 234-245).

STEIN, A.: *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*. 2. Auflage Tübingen 1926.

STENZEL, J.: *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*. (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Heft 33, Berlin 1934).

Über Diltheys Verhältnis zu Hegel. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsphilosophie. (in "De Idee", Haarlem 1934).

SUTER, J. F.: *Philosophie et histoire chez W. Dilthey. Essai sur le problème de l'historicisme*. Basel 1960.

VULLEMIN, J.: *Le "Monde de l'esprit", selon Dilthey*. (Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 75 (1950) 508-10).

WALTERSHAUSEN, v. B. S.: *Der junge Dilthey*. (Blätter f. deutsche Philosophie, 8 (1934-5) 163-72).

WENIGER, E.: *Die Dilthey-Schule*. (Frankfurter Zeitung, 19, XI, 1933).

Eine Einführung in die Philosophie Diltheys. (Erz, II, (1936) 444-5).

WOBBERMIN, G.: *Die Philosophie W. Diltheys.* (Christliche Welt, 18 (1904), columna 323-8).

YORK, v. WARTENBURG, P.: *Italienisches Tagebuch.* Darmstadt 1927.

Bewußtseinseinstellung und Geschichte. (Hrsg. I. Fetscher 1956).

YURA, T.: *Geisteswissenschaft und Willensgesetz. Kritische Untersuchungen der Methodenlehre der Geisteswissenschaften in der Badischen, Marburger und Dilthey-Schule.* Berlin 1931.

ZÖCKLER, C.: *Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik und die Geschichte ihrer Rezeption.* Stuttgart 1975.