

El Mundo
Historico
Socia.

S. Roure P.

B3216
D84R6

C.1



CUADERNOS DE SOCIOLOGIA

**EL MUNDO
HISTORICO SOCIAL**

(ENSAYO SOBRE LA MORFOLOGIA
DE LA CULTURA DE DILTHEY)

por

JUAN ROURA PARELLA

Prólogo de

EDWARD SPRANGER



BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLOGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL
MEXICO, D. F.

EL MUNDO HISTORICO SOCIAL

Derechos reservados conforme a la ley.



**INVESTIGACIONES
SOCIALES**

Impreso en los talleres de la EDITORIAL STYLO. Durango 290. México, D. F.

A CORNELIUS KRUSÉE



De

8025

PROLOGO

A medida que el mundo se hace más pequeño y más interdependiente, el destino representa un papel cada vez más importante en la vida individual y en la de los pueblos. Sumergidos en el torrente de los acontecimientos, hombres y pueblos tienen que hacer frente a situaciones que no han querido ni buscado y que influyen de un modo decisivo en la línea evolutiva de su vida y en la dinámica de la cultura.

Si un día una insaciable sed de libertad, que no es otra cosa que un hondo afán de servir a Dios, no me hubiera llevado al continente americano seguramente que el presente opúsculo nunca hubiese visto la luz ni se hubiese originado en

México lo que podría llamarse un epicentro dilttheyano. Sin embargo, ninguna situación externa determina por sí sola la experiencia humana. Los factores externos se conjugan con los internos y en esta convergencia se modula la vida del individuo y su acción en la cultura. Melodía que sólo termina con la muerte y en la que cada momento actual está poderosamente influenciado por la línea melódica anterior. Somos según hemos sido y seremos según somos. La presencia del pasado en el presente, la unidad de la experiencia a lo largo del tiempo, es uno de los temas favoritos de Dilthey. Y también de Bergson y de William James, hombres de notorio parentesco espiritual con el filósofo alemán.

Mi primer contacto con Dilthey aconteció hace poco más de diez y seis años en el seminario de Eduardo Spranger en la Universidad de Berlín. Más que un contacto fué aquel un choque doloroso como si de repente saliera de la más cerrada oscuridad a la luz refulgente de un mediodía

mexicano. Formado mi espíritu en el modo de pensar de las ciencias naturales, con sus conceptos y categorías, el pensamiento de Dilthey era un manantial para cuya asimilación no había fermentos en mi alma. Me costó gran esfuerzo aprender a orientarme en este mundo tan distinto del que había vivido hasta entonces. Asimilado por el modo de pensar de Dilthey y de Spranger, su discípulo y sucesor en la Universidad de Berlín, mi formación naturalista se quedó atrás.

Algunos eslabones de esta experiencia básica se añadieron posteriormente en España, con sus frutos consiguientes, pero el germen sólo fructificó específicamente en suelo mexicano. En 1942 dediqué un semestre entero a la "Psicología de Dilthey" en la Facultad de Filosofía de México. Más tarde di otro curso sobre el pensamiento de Dilthey en la misma Facultad de Filosofía y Letras.

Paralelamente a esta labor docente hube de hablar con el Director-gerente del "Fondo de Cul-

tura Económica” de México sobre la necesidad de dar un Dilthey en lengua española. La idea fructificó y hoy es posible leer en el excelente castellano de Eugenio Imaz las obras básicas del filósofo más grande de la segunda mitad del siglo XIX a juicio de Ortega y Gasset. De esta suerte se ha originado en México un foco espiritual cuya influencia en los pueblos de lengua española, no puede preverse ni calcularse.

No queremos cerrar estas líneas sin dar las gracias al Lic. Lucio Mendieta Núñez por haber querido incorporar esta introducción, reflejo de nuestras lecciones universitarias, en los Cuadernos de Sociología de la Universidad de México. Nadie como Dilthey ha analizado con tanta maestría el mundo social que constituye nuestra propia substancia, sin perder nunca de vista su totalidad.

Por último, dos palabras sobre mi amigo Cornelius Krusée a quien dedicamos este opúsculo. El Presidente de la American Philosophical

Association y Presidente del American Council of Learning Societies con sede en Washington, siente una verdadera nostalgia de unidad de las Américas, que nutre un fervoroso amor por los pueblos allende el río Bravo. Pero a través de este su amor, bien conocido en México, Krusée siente el mundo como un todo en el cual no hay nada destrabado, separado, desunido. Y este afán por el todo que alimenta un sentimiento religioso constituye la nota fundamental del espíritu de Dilthey.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

BIBLIOTECA

MATERIA

LIBRERO TABLA

NOTA DE EDWARD SPRANGER SOBRE
DILTHEY

Quien está acostumbrado a preguntar, al enfrentarse con un filósofo, por la escuela de que procede, no obtendrá una clara contestación en el caso de William Dilthey. Podría sospecharse una fuerte influencia de Schleiermacher (1768-1834) si se tiene en cuenta que su primera gran obra lleva por título "Vida de Schleiermacher" (1870). Este ilustre cofundador de la Universidad de Berlín formuló una filosofía especulativa emparentada con el sistema de Schelling; sin embargo, en su Teología, limpia de toda especulación, se limitó a *describir* la conciencia religiosa tal como vive en la comunidad cristiana fundada por Jesús con su doctrina de salvación. Estas ideas de Schleiermacher influyeron de un modo decisivo en toda la Teología alemana del siglo XIX. Pero Dilthey no es un filósofo especulativo ni un dogmáti-

co. Inmediatamente después de aparecida su biografía sobre Schleiermacher se nota en él una fuerte influencia del Positivismo que desde Francia e Inglaterra había irrumpido en Alemania en la mitad del siglo pasado. Se convirtió en un partidario de la ley de los tres estadios según la cual la Teología y la Metafísica son formas del pensar que han sido superadas; la filosofía sólo emerge del suelo de las ciencias particulares. Al cumplir los 70 años, después de su estudio sobre la historia de la juventud de Hegel (1905-6) se observa en Dilthey una ligera influencia del más grande representante del idealismo alemán; sin embargo, aun entonces rechazó —de plano— la especulación.

Según lo que se acaba de decir podría creerse que el rendimiento de Dilthey consiste en la introducción del positivismo en el campo de las ciencias del espíritu. Para este grupo de ciencias no había en Francia y en Inglaterra ninguna expresión única. Aproximadamente se corresponden con las ciencias morales y políticas; Augusto Comte les había incorporado la Sociología como un nuevo miembro; podrían añadirse las *belles lettres*, la estética y la filología. También, pocos saben hoy en Alemania que la designación, *Geisteswissenschaften* fué acuñada por Dilthey. Sólo el traductor de la Lógica de Mill al alemán en 1863

fué un predecesor en cuanto que dió el nombre de "Logik der Geisteswissenschaften" al capítulo sobre las ciencias morales en Alemania.

I.—En realidad el hogar espiritual de Dilthey yace en otro lugar muy distinto. Su filosofía nació de su modo peculiar de vivir la religión. Como ocurre con mucha frecuencia en Alemania, la filosofía tiene sus primeras fuentes en la mística. Pero la mística transcendental de la Edad Media se había convertido poco a poco en una mística inmanente, esto es, orientada a este mundo, pasando sobre el pietismo del siglo XVIII. Se le podría llamar también una mística de la experiencia interna. Esta experiencia ya no se enciende más en poderes sobrenaturales sino en todo aquello que en *este* mundo se ofrece al alma humana teniendo una significación. La totalidad de la "relación" entre el alma y este mundo es lo que Dilthey llama "la vida". *Esta* vida sólo tiene el nombre exterior común con la concepción del mundo biológico que apareció desde la mitad del siglo XIX y que encuentra su coronamiento particularmente en Spencer. Igualmente, aquella "experiencia" tiene poco que ver con el concepto de experiencia del positivismo. Ciertamente encontramos un prelude de esta actitud en el joven Schleiermacher cuando caracteriza el fenómeno reli-

gioso originario (Urphänomen) en su famosa obra "Discursos sobre la Religión a los hombres cultivados entre sus detractores" (1799) como "Visión y sentimiento del Universo". Para ese recogimiento en el Universo todo, para eso que se revela en la "vida", Dilthey acuña el concepto de vivencia (Erlebeis) que apenas puede traducirse en otro idioma. De aquí se desprende otra importante consecuencia. Se cuenta a Dilthey entre los psicólogos que desde fines del siglo XIX quieren fundamentar las ciencias del espíritu en la psicología. Pero la mayoría de estos psicólogos procedían de las ciencias naturales y consideraban la psicología como una secuela de la fisiología o daban una "anatomía del alma" en cuanto que la descomponían en un cierto número de fuerzas fundamentales. También la psicología significa desde un principio para Dilthey algo completamente distinto: parte de la *interioridad* del hombre, indesmenzable, que no es ningún concepto de las ciencias naturales sino religioso. La "vivencia" es una especie de iluminación interna. Anuncia la significación de una experiencia interna para la *totalidad* de la vida y descansa, en consecuencia, en la totalidad de las fuerzas emocionales. En la vivencia se alumbra lo que tiene significación, *sentido*, para la vida. Se constituye mediante la esencial relación vital (Lebensbezüge). En su úl-

tima profundidad es siempre vivencia religiosa; de esta raíz hacen después la vivencia estética, científica, social, etc. Cada vivencia tiene, por decirlo así, dos polos: el exterior, una parte del mundo, en la que se enciende, y el foco interno que propiamente es inefable, es decir, que no puede definirse. Pero la conexión exterior del mundo recibe sólo su "significación" en la silenciosa interioridad, y al revés: lo externo puede servir de símbolo de lo interno en cuanto que puede crearse una nueva *objetivación* que puede ser captada como "expresión" del alma. Con lo cual queda indicado el método esencial de todas las ciencias del espíritu: la *comprensión* como la interiorización de lo interno o de lo externo ya cristalizado.

Apenas si necesita decirse que Dilthey no alcanzó una conciencia de su básica actitud filosófica de un modo tan racional como aquí la he formulado. Para el historiador que mira atrás movimientos y formas conclusas se da la posibilidad de comprender mejor a un autor en ciertas circunstancias, de lo que él mismo pudo comprenderse.¹

II.—Pero una segunda raíz de la filosofía de Dilthey no se ha mencionado todavía. Dilthey era un

¹ O. F. Bollnow, Was heisst, einen Schrift — steller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat? Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geis.

historiador genial, el tercero en unión de sus grandes contemporáneos Jacob Burckhardt (nacido en 1818) y Rudolf Haym (nacido en 1821). Siempre mostró una ligera inseguridad en el terreno de la filosofía sistemática. Porque tuvo siempre una comprensible timidez en la exposición de la vida espiritual, en la descomposición de la vida y en plasmarla en conceptos demasiado rígidos. Ahora bien: como historiador Dilthey (1833-1911) procedía de las irradiaciones de la llamada escuela histórica que a su vez estaba emparentada con el romanticismo. La conciencia histórica, que se desarrolló como antítesis de la supuesta rigurosa validez general de la Razón de la época de la iluminación, es más vieja que esta dirección, en la cual hay que contar a Savigny, Grim y finalmente también la sobresaliente figura de Ranke. Ya Herder había expresado una tesis esencial de la concepción del mundo histórica en la frase que resuena perceptiblemente en toda la obra de Dilthey: "Cada época lleva en sí misma el centro de su bienaventuranza". Es característico de la escuela histórica la concepción de una base superindividual de la vida en la Historia de la cual a su vez nacen las creaciones espirituales superindividuales, por ejemplo el mito, las costumbres, el derecho, la lengua, etc. La filosofía especulativa de Schelling, Fichte y por último Hegel

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

tuvieron el valor de dar el paso para la aceptación de semejante principio metafísico. La palabra para este principio es de un modo predominante: *Espíritu*; se articula en espíritu de los pueblos con su peculiar carácter. Dilthey, que había empezado como teólogo y filólogo clásico, se hizo grande, en la tradición de este movimiento histórico. En él hincan sus raíces su programa de una "crítica de la razón histórica" que en ningún modo puede interpretarse en el sentido kantiano, pues Dilthey pertenece a una generación que había formado sus impulsos decisivos anteriormente al renacimiento de la filosofía de Kant.

Quien se ha sumergido largo tiempo en el mundo de Dilthey y en su modo de plantear los problemas, nota en su pensar una peculiar oscilación entre el principio de la solitaria individualidad, sujeto de las experiencias, y la razón de la vida, de naturaleza superindividual. El primero debía conducirlo a la Psicología que él había formulado en su modo original antes del 1900. El otro debía llevarlo a la ciencia del espíritu cuyas leyes de vida son suprapsicológicas. Sólo después de 1900, cuando sus estudios históricos hicieron volver su mirada a Fichte y a Hegel, Dilthey tuvo clara conciencia de esta diferencia. Pero en su avanzada edad las fuerzas no le alcanzaron para trazar de un modo riguroso la línea fronteriza entre lo

“mero psicológico” y lo “propio espiritual”. Sólo vió de lejos que la llamada filosofía trascendental desarrollada por Fichte, Schelling y Hegel había descubierto el lugar en que yacía este problema pasando sobre el concepto no maduro de la apercepción trascendental de Kant. Justamente Hegel había tratado profundamente la conexión dialéctica entre espíritu y alma, empezando en la “Fenomenología” hasta la tercera parte de la última concepción de la “Enciclopedia”.

Si bien Dilthey no alcanzó en este punto una claridad metódica tuvo que tenerlo naturalmente en cuenta en su modo de pensar. Ya en la “Introducción en las ciencias del espíritu” se anuncia lo suprapsicológico en estos dos conceptos: sistemas de cultura y sistemas de organización de la sociedad. Posteriormente, empero, creó los fundamentos de la psicología como ciencia del espíritu mediante su concepto de conexión estructural, en la cual por lo demás se encuentran sugerencias del modo de pensar biológico de Spencer. Expresado con una imagen podría decirse que en el alma individual vive siempre un espíritu superindividual. El último aparece en Dilthey bajo esta designación: conexión de fin, conexión de sentimiento, conexión eficiente. Todas obedecen a una legalidad superindividual que el historiador debe reconocer en

todas partes y sólo puede aprehenderla con "categorías de la vida". Con la *mera* psicología de las formas individuales de vivencia no se alcanza nada. También las ciencias del espíritu sistemáticas no sólo tienen por base la psicología en sentido antiguo —Mill por ejemplo— sino una psicología que ve en su totalidad el entretrejo de lo anímico en lo espiritual, y que por consiguiente ha de llamarse psicología como ciencia del espíritu. Análogamente el "comprender" no es nunca una mera comprensión del alma cerrada en sí misma, sino siempre comprensión del alma entretrejida en el espíritu.

Dilthey no ha resuelto este problema, pero alcanzó tal profundidad en su crítica contra los límites de la psicología positivista que abrió el camino para una auténtica teoría de las ciencias del espíritu, incluso para una filosofía del espíritu. Separa esta última rigurosamente de la vieja filosofía especulativa con sus construcciones apriorísticas y su absoluto dogmatismo. Como todo innato historiador siempre tuvo una aversión a reducir la "vida" a meros conceptos. La vida es singular en todas partes: Dilthey se mantuvo siempre firme en este principio del Historicismo. Pero tiene también siempre su foco en la individualidad del alma. En ella se refleja el espíritu individual como "vivencia", es decir, como una experiencia en la

cual el individuo se hace consciente de la *significación* de las conexiones superindividuales. Este punto de vista no es sólo filosofía sino un alto y peculiar tipo de religiosidad, que he caracterizado al principio. No sin razón se ha visto en Dilthey una especie de fondo panteísta. Pero no es un panteísmo dogmático o especulativo sino mucho más una mística inmanente de la panviviencia y de la revelación inmanente del sentido. El gran papel que esta concepción del mundo representa en los hombres modernos lo expuse en una conferencia en 1941, a la cual di por título la expresión que procede de Goethe, "religiosidad del mundo".

Llena mi alma de una gran alegría que mi reverenciado amigo Prof. Roura haya dedicado un estudio a mi inmortal maestro y a su obra, que también lo dará a conocer fuera de Alemania. Deseo que encuentre en los lectores una comprensiva acogida.

Tübingen, Pentecostés 1947.

EDWARD SPRANGER.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

BIBLIOTECARIA

MATERIA

LIBRERO TABLA

INTRODUCCION

EL TEMA DE DILTHEY

1.—DILTHEY Y SU TIEMPO

Ambiente espiritual del tiempo.—Dilthey viene al mundo en 1833, dos años después de la muerte de Hegel, en pleno ocaso de los sistemas metafísicos. Su vida transcurre en pleno apogeo del positivismo y de las ciencias naturales cuyos métodos dominan tiránicamente todos los ámbitos del saber. Aparentemente, la filosofía había naufragado.

La razón, al convertirse en todopoderosa en el idealismo, especialmente en Hegel, había cortado las raíces que la unen a la realidad y en vez de ser una función vital se había convertido en dictadora de la vida. La realidad tenía que ajustarse a las perfectas construcciones de la razón, a sus exigencias lógicas, y

si se resistía a ello, tanto peor para la realidad. La vida tenía que ajustarse a los trazados geométricos de la razón.

En la lucha entre la realidad y la lógica, entre la geometría y la vida, fracasa, como es natural, el absolutismo de la razón derrumbándose las majestuosas construcciones del idealismo. Al exagerar el poder de la razón la metafísica se liquida a sí misma.

Vuelta a la realidad y a los hechos. El pensamiento gira dos cuadrantes y se coloca en una situación opuesta al racionalismo. La vía experimental sustituye a la vía especulativa. El enfoque positivista lleva a la ciencia a una magnífica floración y, como legítima consecuencia, empieza a desarrollarse la técnica y la ingeniería.

No se circunscribe la ciencia al mundo físico-natural sino que se extiende al mundo social y humano penetrando en la realidad espiritual desde la economía a la estética, desde a la realidad psíquica al origen y destino humanos.

Se crean numerosos laboratorios de psicología donde se analiza y disecciona hasta las últimas partículas, a imagen de la química y de la biología, la conciencia del hombre. La conciencia y no el alma porque esta palabra queda desterrada de la ciencia por su origen metafísico y religioso. Por otra parte la ciencia, con

pasmosa seguridad formula conclusiones sobre los enigmas del universo. Dios desaparece del horizonte como un residuo de un estadio primitivo en la evolución humana.

2.—ACTITUD FILOSÓFICA DE DILTHEY

Relación con Kant.—La ciencia positiva con su asombroso triunfo y su dominio sobre la naturaleza no podía satisfacer la arraigada fe en un mundo suprasensible, las exigencias espirituales y el hondo sentido histórico que palpitaba en el alma de Dilthey.

Como hijo de su tiempo, Dilthey da por liquidada la metafísica, la cual rebasa la experiencia, y pretende fundar una "Philosophia perennis" empresa sólo posible, en definitiva, con el apoyo de la fe en la revelación divina. Se declara "antimetafísico" y "empirista empedernido".¹ Ya en su lección inaugural en la Universidad de Basilea, en 1867 afirma que la filosofía debe volver a partir de Kant pasando sobre Hegel, Schelling y Fichte. Al final de su vida docente se inclinará de nuevo reverencialmente ante el filósofo de Köenigsberg.

¹ *Dilthey*: "Briefwechsel mit Graf York von Watenburg" P. 72, 1923.

Sin embargo, Dilthey se aleja de Kant en dos puntos básicos. Kant se pregunta mucho más por la posibilidad del conocimiento que por el conocimiento mismo. No le interesa tanto saber cómo las cosas son como saber cómo llegamos a conocerlas de un modo seguro. La filosofía kantiana es primariamente teoría del conocimiento. La razón se preocupa de sí misma, se vuelve sobre sí misma para investigar su propia función cognoscitiva. Es un espíritu, como ha dicho una vez Ortega, que padece "ontofobia". Como es sabido el conocimiento nace, según Kant, de la elaboración de los datos sensoriales mediante la razón.

Por el contrario Dilthey está sediento de realidad; acude a los hechos, los interroga, los busca. Si formula una teoría del conocimiento no es por el interés que pueda tener en sí misma sino como un instrumento para explorar la realidad viva, el mundo humano, el acontecer histórico. Al revés de Kant, el conocimiento de la naturaleza no le interesa. Calando más hondo que Kant no ve la fuente del conocimiento en las funciones intelectuales sino en la experiencia interna, función de la vida en su totalidad.

Dilthey y Hegel.—Dilthey se siente cerca de Hegel en cuanto que el tema de su filosofar es el proceso histórico y el mundo espiritual. Pero así como el genio de Hegel constituye desde dentro, de espaldas a

la realidad, especulativamente, una metafísica de la historia según la cual el espíritu se realiza a sí mismo camino de la libertad, Dilthey desdénia toda construcción, análisis de investigación concreta, consulta los hechos y mira con escepticismo todo sistema que opera como una máquina trabajando en el vacío. No se dirige a la realidad con un esquema preestablecido al que trata de ajustarla sino que parte del análisis de la vida. No va de la idea a la vida sino de la vida a la idea.² Todo conocimiento es sólo análisis de la experiencia vivida.

Relación con el positivismo.—Comprenderíamos mal a Dilthey, sin embargo, si lo catalogáramos en su sed de realidad, como a un seguidor del positivismo de Comte. Por el contrario, se lanza decididamente contra el filósofo francés en su intento de construir una sociología con métodos de las ciencias naturales. Dilthey no siente menos aversión por el idealismo que por el materialismo. Coincide con el idealismo en reconocer que en el mundo espiritual aparecen algo más que meras conexiones causales como pretende el positivismo vulgar de las relaciones cuantitativas entre los fenómenos. Su oposición a la especulación idealista no radica, como en casi todos sus contempo-

² Dilthey: *Gesammelte Schriften*, VII p. 276. (En adelante citado solamente el volumen y la página.)

ráneos, en un repudio de la esfera espiritual, sino en la forma dialéctica, teórica de investigación. Pero su modo de preguntar a la realidad es muy distinto del de las ciencias naturales. Dilthey se mantiene siempre fiel al positivismo y empirismo en el sentido de Husserl cuyas palabras hace suyas: "Si positivismo quiere decir tanto como fundamentación de todas las ciencias sobre lo positivo, esto es, lo originariamente dado, entonces somos los auténticos positivistas"³ pero si se entiende por positivismo su contenido, su mecanicismo y materialismo, su desconocimiento del significado de la vida espiritual, la construcción evolucionista-sociológica de la historia, entonces no debe contarse a Dilthey entre los positivistas. "Seguramente la especulación es abstracta... pero el empirismo no es menos abstracto. El hombre de la psicología atomista, que lo considera como un mosaico, es una máquina que no podría vivir un sólo día sobre la tierra".⁴

Empezamos a ver ahora claro la posición de Dilthey. Entre la especulación y el materialismo afirma la vuelta a Kant, pero sólo como punto de partida. Kant nos dió la crítica de la razón pura que fundamenta las ciencias matemático-naturales; Dilthey quiere darnos la crítica de la razón histórica en cuan-

³ V, 435.

⁴ VIII, 175, I, 124.

to que investiga las condiciones de la conciencia histórica.⁵ Su afán es absolutamente paralelo al de Kant. El saber histórico, el conocimiento del mundo espiritual no es fruto ni del mero entendimiento, ni de los sentidos sino de la vida entera. En el mundo natural rige el concatenamiento causal, en la esfera del espíritu imperan significados, valores, fines. En las ciencias naturales creamos el objeto físico en el explicar; la razón histórica engendra en la comprensión un objeto espiritual. Dilthey repetirá siempre una vez más: la naturaleza la explicamos, el espíritu lo comprendemos. Al separar los métodos se separan naturalmente las ciencias naturales de las del espíritu.

Dilthey repudia la metafísica y quiere partir de la experiencia. Pero no se trata de la experiencia sensible de los positivistas, ni de la lógica-racional de los kantianos sino que para él la experiencia es *vivir* interior. No debemos partir ni de la sensación ni del pensar, sino de la vida total, de la conexión vital que une el yo y el mundo en una unidad originaria.

3.—OBJETO DEL FILOSOFAR

La vida.—Con la seguridad que da una actitud

⁵ VII, 264.

arraigada en las honduras de la fe pero con la timidez de un iniciador consciente, Dilthey ataca su tema como tanteando el terreno. Cuando a lo largo de sus obras completas nos tropezamos constantemente con títulos como "Contribuciones a...", "Introducción a...", "Conceptos de...", "Ideas sobre...", "Estudios para...", "Notas sobre...", nos sobrecoge la impresión de que Dilthey prueba sus fuerzas en una empresa cuya totalidad no percibe y que su obra está constituídas de investigaciones particulares sin aquella cohesión que confiere unidad a todo pensamiento filosófico. Sin embargo, a medida que con interés creciente nos adentramos en sus densas páginas notamos que detrás de estos estudios de rotulación modesta se esconde una concepción unitaria y que el objeto de su filosofar, tratado asistemáticamente como rehuyendo toda construcción, es siempre el mismo a través de su vasta obra. "Nuestro afán —escribe— es mostrar la vida como ella es. Describir la vida, este es nuestro fin".⁶ Esta nota resuena siempre de nuevo con la obsesión de un martilleo.

¿Qué quiere decir Dilthey cuando declara que el impulso de todo su pensar es querer comprender la vida en ella misma? ¿A qué clase de vida se refiere? ¿Cuál es su concepto de vida?

⁶ V, 4.

Basta abrir cualquier diccionario de filosofía, el de Eisler por ejemplo, que es el más completo de todos, para ver la gran cantidad de sentidos que posee el término vida. Todos los hombres eminentes que han reflexionado sobre este fenómeno han dado una definición propia. Sin violentar demasiado la enorme variedad de conceptos de vida, es posible en general, reducirlos a cinco tipos básicos. En primer lugar la vida en sentido biológico. El organismo constituye este tipo de vida. Frente a los fenómenos que tienen lugar en la vida orgánica encontramos dos interpretaciones distintas: la mecanicista y la vitalista. Según los mecanicistas, Rouz por ejemplo, la vida no es más que un puro sistema físico-químico regido por el principio causal. Los vitalistas, en cambio, ven en el organismo un principio vital que dirige toda la partitura de la vida. La vida se mueve en virtud de una teleología inmanente a ella misma. Hay que nombrar aquí a Edward von Hartmann y en nuestros días a Hans Driesch. Todo vitalismo procede de Aristóteles, según el cual la vida (*De Anima*, 55, 1) es nutrición, crecimiento y destrucción espontánea. El alma no es más que el fin interno del organismo.

Tenemos en segundo lugar un concepto psicológico de vida que tiene sus raíces en el vivir inmediato, en el percatarse del mundo subjetivo-emocional. En el

mundo del alma y de la conciencia, tan real como el físico, se vincula este concepto de vida, romántico e irracional, cuyos representantes son Herder, y Bergson en la actualidad. La vida, escribe el ilustre filósofo francés, es "la conscience lancée à travers la matière".⁷

Hay también un tipo de concepto de vida que podríamos llamar histórico, representado por filósofos que tienen una estrecha relación con la historia. Aquí hay que citar a Simmel para quien la vida es la fuerza inagotable que da nacimiento a la cultura. En relación con este concepto típico de vida se encuentra el metafísico-irracional de Schelling, Schopenhauer y el mismo Bergson para quienes la vida es una profunda fuerza irracional, principio originario de toda realidad.

En su concepto de vida Dilthey comprendía en una síntesis dialéctica todos los conceptos típicos que acabamos de anunciar brevemente excepción hecha del sentido mecanicista. La vida es dirección, fuerza irracional y creadora. Ciertamente Dilthey concibe al hombre como una unidad psicofísica, constituido de naturaleza y espíritu, pero es también cierto que la parte natural del hombre no le interesa lo más mí-

⁷ Bergson: "L'évolution créatrice", 27 ed. p. 197; 1923.

nimo. Su mirada se dirige en absoluto a la parte espiritual que confiere a la vida su condición de humana. "Empleo la expresión vida limitada al mundo humano... La vida es siempre vida humana".⁸ "Gracias al espíritu el hombre se eleva por encima de la pura animalidad, pasa de la facticidad al ideal", y no sólo satisface ciegamente sus necesidades vitales sino que además de vivir sabe también de sí mismo.

En realidad la vida, como todo fenómeno irracional, no puede definirse, no deja aprisionarse en las mallas rígidas de un juicio. Vida no significa para Dilthey algo individual, algo que pueda conducir al subjetivismo sino algo general. Cuando dice que todo su afán es comprender la vida en ella misma, no se refiere a la vida particular ni a la cotidiana, sino a aquello que originariamente une a los hombres; vida no significa subjetividad aislada, sino la totalidad de la relación yo mundo; vida no es algo que fluya de las profundidades caóticamente y sin forma, sino que es la totalidad del orden interno, de las leyes inmanentes a la existencia misma que se desarrolla en el proceso histórico.⁹ Así como Heidegger habla de una existencia en el hombre y Kant de una concien-

⁸ V, 314; VII, 229.

⁹ *Bollnow*: Dilthey; *Eine Einführung in seine Philosophie*, p. 31, 1936.

cia general (Bewusstsein überhaupt) Dilthey habla de la vida general como algo común, nuclear en el hombre, que define su cualidad humana.

Dilthey emplea los términos "vida", "espíritu", "alma" y "sujeto" indistintamente si bien alguna vez distingue el alma del espíritu en el sentido que lo hacemos hoy. Así habla con igual significado de la "objetivación del sujeto", "de la vida" o "del espíritu". El poder de objetivarse, la capacidad creadora es un rasgo fundamental de la vida. La vida para la cual Dilthey siente una verdadera fascinación es el fondo último irracional, la fuente eterna de donde brotan los distintos órdenes de la cultura.¹⁰ Todo el afán del filosofar de Dilthey, toda la tarea de sus largos años a la cual se entregó con verdadera pasión, consiste en alumbrar el fondo insondable de la vida de donde manan todas las formas de la cultura: ciencia, arte, filosofía, religión, etc. Su plan, ciertamente grandioso, era dar una fenomenología y morfología de la vida en el sentido que abarcara el género humano. Este es el motivo fundamental de su filosofar. En esta empresa Dilthey no perdió nunca de vista la unión entre la conexión histórica y la estructura espiritual en la que tienen sus raíces los

¹⁰ VII, 131.

acontecimientos de la historia, personas e instituciones, sistemas culturales y objetivaciones abstractas del espíritu. Detrás de las objetivaciones del espíritu, cuya dinámica constituye la historia, Dilthey vió siempre al hombre. Esta unión del estudio del hombre con la historia constituye el elemento nuevo en el método del filosofar de Dilthey.¹¹

4.—FILOSOFÍA DE LA VIDA

Planos de la investigación filosófica.—Dilthey no ha dejado ningún sistema de filosofía. En parte esto se debe a un temperamento romántico, incapaz de una construcción planeada, en parte también por el horror de aprisionar la riqueza desbordante de la vida en las rígidas coordenadas de un sistema. Por lo demás tampoco dejaron ningún sistema Sócrates, Platón, Agustín, Pascal, Goethe y Nietzsche para no citar más que unos nombres. Y Dilthey no desmerece al lado de estas altas cumbres de la humanidad. Por fragmentaria que sea su obra, por numerosos que sean sus esquemas y bocetos, por muchos que sean sus estudios inconclusos, las vastas y profundas reflexiones de Dilthey sobre la vida del espíritu le acreditan co-

¹¹ V, 1.

mo uno de los grandes fundadores de la filosofía de la vida.

Dilthey sintió un interés apasionado por la vida humana, por el hombre, en cuyas profundidades sabe sumergirse y después de *re-vivir* en estas honduras la corriente misma de la vida acierta a describir sus experiencias con maestría insuperable. Le seduce mucho más la vida interior, lo personal y lo anímico, que las mismas objetivaciones del espíritu, y si la historia le atrae es porque al vivenciarla ve al hombre en sus rasgos esenciales.

Sin embargo, por fuerte que sea el carácter antropológico del filosofar de Dilthey, como acaso lo es toda nueva filosofía en sus comienzos, sería un error pensar que Dilthey circunscribe el tema de la filosofía a la existencia humana, como lo hace Heidegger.¹² La filosofía encuentra ciertamente en la vida su realidad inmediata, pero la vida trasciende a la mera existencia, está de algún modo engranada a la vida general y al mundo entero. Y estas conexiones fundamentales no puede pasarlas por alto la filosofía.

Por otra parte, la filosofía no es algo que esté al margen de la vida sino que es una parte de ella misma. La vida es el manantial de donde surge la filoso-

¹² Heidegger: "Sein und Zeit", 5ª edición, p. 46, 1941.

fía, lo mismo que la ciencia, el arte, la religión, lo mismo que las creaciones todas de la cultura. Todos estos productos diferenciados emergen del subsuelo de la vida. Por consiguiente, la filosofía es también una expresión del tiempo, está históricamente condicionada. Tema de la filosofía de la vida es el estudio de la condicionabilidad histórica de la filosofía misma. En este sentido puede también hablarse de una filosofía de la filosofía.

Por último, si la vida es el primer tema de la filosofía con ello no quiere decirse que sea el último como hace notar acertadamente.¹³ En la prehensión de la realidad se basa la esfera de las valoraciones, y ésta a su vez constituye el fundamento de establecimiento de fines para la voluntad.¹⁴ La filosofía no puede ser sólo una analítica de la existencia sino que tiene que investigar el tránsito del ser al deber ser, de lo real a lo ideal. La filosofía de la vida es también concepción del mundo, esto es, un modo de ver el mundo, que si tiene sus raíces en la vida misma, trata también de dirigirla según normas y valores.

En una palabra: la filosofía de la vida no puede limitar su objeto al estudio de la realidad sino que

¹³ G. Mischi: "Lebensphilosophie und Phänomenologie". p. 17, 1930.

¹⁴ VII, 134.

debe extenderlo al establecimiento de ideales de vida y normas.¹⁵ Uno de sus temas es el establecimiento de una axiología general o teoría de los valores.

Semejante filosofía de la vida, que trata de resolver el enigma de la vida y del mundo, ocupa según Dilthey una capa intermedia entre la filosofía y la literatura. Su representante más genuino es el poeta, el "profeta de la humanidad". Pertenecen a este tipo de filósofos Platón, los moralistas estoicos romanos, Bruno, Montaigne, Pascal, Goethe y los espíritus del siglo XIX como Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, Schopenhauer, Tolstoi y Maeterlinck. Para estos hombres la filosofía es ajena a la ciencia. La vida debe comprenderse en ella misma y esto es faena del poeta, no del hombre de ciencia.¹⁶

Aquí la situación de Dilthey se hace delicada. No cabe duda que el poeta es capaz de universalizar en el poema, en la novela o en el cuento, una situación particular. Pero, ¿puede llamarse a esto realmente ciencia? Y Dilthey quiere resolver el problema de la Filosofía de la vida dentro de la ciencia metódica. Si

¹⁵ V, LXV, VII, 183, 188.

¹⁶ Véase V, 371. La unión de la filosofía y la poesía es patente en Hölderlin quien ha influido en más de un punto sobre Dilthey. Véase el ensayo de Heidegger: "Hölderlin y la esencia de la poesía", traducción, prólogo y notas de García Bacca, México, 1944.

el arte nos presenta la vida como ella es, no hay en él, sin embargo, ningún método para comprender la vida.¹⁷ Esta comprensión es el rendimiento del pensar filosófico. Filosofía es la reflexión que hace consciente toda actividad humana y la eleva a un saber con validez general. El camino que conduce a este fin es el comprender, esto es, *vivir* interiormente o *re-vivir* las expresiones de la vida. Comprender presupone un *vivir* y la vivencia se convierte así en una experiencia de la vida en virtud de que el comprender nos conduce desde la estrechez y subjetividad del *vivir* a la región de lo general. "Vida capta aquí vida".¹⁸ Sólo así es posible la filosofía de la vida y la ciencia del espíritu. Más adelante veremos que en un momento de su desarrollo filosófico Dilthey piensa que la certeza interna que acompaña a la vivencia coincide con la verdad objetiva. Afirmación atrevida y vulnerable.

Recapitulación: tema del filosofar de Dilthey es la vida considerada como manantial de donde brota la corriente de la cultura. La vida crea esta corriente y se nutre de ella trascendiendo así el puro vivir biológico. Esta dimensión trascendente de la vida constituye el objeto de la filosofía de Dilthey.

¹⁷ VII, 240.

¹⁸ VII, 136.

Rechazando toda especulación y toda construcción metafísica Dilthey interroga la realidad empíricamente. Es sospechoso todo conocimiento que no tenga su punto de partida en la realidad. El órgano básico de conocimiento no es el intelecto. La vida total en su función vivencial conoce la vida. La experiencia inmediata es lo fundamental, el conocimiento racional es derivado. En la vivencia poseemos realidad con inmediata certeza. La vivencia, en el sentido amplio de vida consciente, es la categoría originaria que comprende a las demás. Lleva una carga significativa que tiene el impulso a expresarse; en el comprender captamos el sentido inmanente a la expresión. Estas cuatro categorías fundamentales de la vida, en íntima conexión dinámica, vivencia, expresión, significación y comprensión, constituyen el sistema de coordenadas en el que Dilthey tratará de inscribir el mundo espiritual. La vivencia tiende a expresarse; la expresión invita a la comprensión; todo comprender es sólo posible donde existe una vivencia que se expresa, con su propia significación en relación con el todo. Este es el modo de filosofar de Dilthey: de la vivencia que es un mero percatarse de algo a la comprensión que confiere cientificidad a la vivencia originaria.

Con este aparato de conocimiento Dilthey ataca su objeto, que, trascendiendo en un aspecto, la realidad,

se extiende al reino de los valores, normas y fines. La filosofía de la vida no puede limitarse al estudio de la realidad sino que debe tratar de establecer ideales que dirijan la vida toda. De la vida al conocimiento y del conocimiento a la vida: este es el círculo del filosofar de Dilthey, y de todo filósofo que por serlo es también un educador en el sentido más hondo de la palabra.

CAPITULO I

VIDA Y VIVENCIA

5.—CONOCIMIENTO VITAL

Primado de la Vivencia.—Dos funciones de naturaleza diferente ponen en relación al hombre con el mundo exterior: la vivencia y el conocimiento. La vivencia, comúnmente llamada experiencia, constituye el tipo más inmediato y primario de relación del hombre con su mundo; ella nos da acceso a la vida de un modo originario y con indudable certeza; ella nos hace penetrar en la intimidad de la vida, en un núcleo creador, donde se generan todas las formas de la cultura. La experiencia nos permite sorprender la vida en su estado “naciente”, para emplear un término de la Química.

En la función vivencial no sólo sabemos de las co-

sas que nos rodean sino fundamentalmente de nosotros mismos; sabemos de nuestras tendencias, de nuestros temores y esperanzas, de nuestras posibilidades presentes y futuras; sabemos además del deber ser, de la esfera de los valores, región allende el tiempo y el espacio. El saber que nos suministra la vivencia no es de naturaleza racional; es "un percatarse de la realidad psíquica total en una situación dada".¹ Esto es, nos hacemos conscientes del objeto de la vivencia. Esta posesión interna es extraña al conocimiento lógico, fruto del intelecto. Se trata de una verdad mucho más honda que emerge a flor de conciencia desde aquellas honduras del alma en que el sujeto y el objeto no están separados todavía. "La vida es aquí el criterio de la verdad, y no la concordancia lógica, que lo es sólo de la razón", como dice Unamuno. ("Vida de Don Quijote y Sancho" p. 179. 1905). Por consiguiente, conocimiento es primero y sobre todo la experiencia de las cosas. Este conocimiento primario constituye la base de la actividad intelectual; no es un elemento en nuestro pensar, sino su punto de partida.

No cabe confundir la vivencia con el conocimiento. De este segundo tipo de relación del hombre con el

¹ VII, 218.

mundo exterior nace la ciencia. En cambio la vivencia es anterior a todo fenómeno que tenga su origen en la representación; es más, sirve de base al conocimiento. La realidad vivencia nace en lo hondo del alma en cuanto que nos percatamos de ella, en cuanto que la tenemos inmediatamente como algo que nos pertenece en algún sentido. Sólo el pensar la convierte en objeto.² Por consiguiente en ella poseemos la vida como una realidad que aparece inmediatamente como tal, no dada ni pensada. En este hacerse consciente de los propios estados los aprehendemos sin intermediación de la realidad exterior, como son. Este percatarse del vivir lleva en sí mismo un saber del *vivir*; saber ajeno a toda reflexión y que no tiene otro origen y fundamento que la vivencia misma. La condición para el saber vivencial está contenida en la vivencia misma. Así tenemos en esta función una conciencia inmediata de la vida en toda su riqueza de contenido sin que se dé separación entre sujeto y objeto, entre persona y cosa, cuyos términos constituyen una unidad indisoluble en la vivencia. La conciencia de una vivencia, su estar en mi alma para mí y lo que ella contiene, es una sola cosa; la vivencia no está como objeto frente al sujeto sino que su existencia para mí

² VI, 313; VII, 18.

es indiferenciada de aquello que está en mí para mí. No existe, por decirlo así, la diferencia entre un objeto que se mira y el ojo que lo mira.³ La conciencia que *vive*, que se percata y cerciora de lo *vivido* sin propósito originario de conocer, es anterior a la conciencia que piensa, que elabora las representaciones. La vivencia es una función total de la vida; en ella entran en juego el pensar, el sentir y el querer. Sólo esta relación con la totalidad de la vida nos hace comprensible este acto,⁴ el cual comprende en unidad indisoluble conciencia y objeto constituyendo lo que Dilthey llama una referencia vital (*Lebensbezug*). Esta unión originaria del sujeto-objeto en la vivencia es un motivo fundamental en el filosofar de Dilthey.

Si la vivencia es un tipo de relación primaria con el mundo externo, el conocimiento es un tipo de relación derivado; ambas relaciones tienen un carácter trascendente, de lo contrario nunca el conocimiento podría derivarse de la vivencia. Desde el punto de vista del contenido no es posible trazar una línea divisoria entre estos dos tipos de relación, no sólo todo lo que es contenido de la vivencia puede serlo del conocimiento sino que en todas las formas del *vivir* se esconde por lo menos de modo latente un momento

³ V, LXXIX.

⁴ VII, 218.

del conocimiento, y a su vez el conocer es una forma de *vivir*, emocionalmente pálido, pero de más riqueza de contenido.⁵ El conocimiento es el único acto no emocional entre los actos trascendentes. Está entretretejido, por lo menos en potencia, en la conexión vivencial. Pero la vivencia no tiene necesariamente que desembocar en conocimiento objetivo. Toda nuestra conducta y sus consecuencias, nuestra relación con el prójimo, todo lo que esperamos, tenemos, odiamos o amamos, todo lo que en una palabra *vivimos* en situaciones políticas, económicas, artísticas o religiosas pueden ser el punto de partida de la reflexión y del conocimiento. Sin embargo, este tipo de actos se bastan a sí mismos y no es necesario objetivarlos en el conocimiento discursivo.

Esto es evidente en el conocimiento de gentes. Cuando afirmo que conozco a mi amigo este conocimiento no tiene nada que ver con el pensar sobre él y mucho menos, desde luego, con cualquier resultado experimental sobre su personalidad. Podemos gozar intensamente en un cuarteto de Mozart sin expresar esta vivencia en conceptos. La crítica musical es algo distinto de la vivencia de la música. La pura relación sujeto-objeto es secundaria en sentido óntico; la rela-

⁵ Nicolai Hartmann: ("Zur Grunlegung der Ontologie")
Cap. 35.

ción primordial con el mundo exterior (personas cosas, acontecimientos, situaciones) no es de conocimiento, sino vivencial. En la vida del hombre impera el primado de la vivencia sobre el conocimiento; la conciencia vivencial con su fuerte acento afectivo, es lo fundamental. Sólo posteriormente lo que en ella se da puede ser objeto del pensar discursivo y ser formulado en palabras. La vivencia está más acá del pensar. Es más: la observación y la atención la destruyen.⁶

No obstante, si la vivencia no puede confundirse con el pensamiento ello no excluye que en el *vivir* no se encuentren las funciones propias del conocer. "El *vivir* incluye en sí mismo los rendimientos elementales del pensar. He designado este fenómeno como su intelectualidad. Hacen su aparición con la intensificación de la conciencia."⁷ Estos factores cognoscitivos que se hallan en germen en la vivencia, la iluminan intelectualmente en la expresión de la misma y en la comprensión de la expresión. En esta posibilidad de objetivarla y comprenderla descansa su significación fundamental hermenéutica y filosófica. De todo eso se desprende que si la vivencia puede pasarse de la filosofía, ésta no puede pasarse de aquélla. Toda filo-

⁶ VII, 194 y siguientes; 231.

⁷ VII, 196.

sofía que no haya sido *vivida* flota en el aire, suena a falso, es producto de segunda mano. Ciertamente pueden escribirse páginas brillantes sobre el amor y la generosidad teniendo un corazón duro y un alma avara. Para ello sólo es necesario repetir de modo conveniente lo que sobre estas experiencias escribieron quienes las *vivieron*.

Tipos de vivencia.—Sin perder su propio carácter, el acento puede caer, en la vivencia, bien por el lado del yo, bien por el lado del objeto. Hay un tipo de vivencia "en las cuales no puede notarse más que un estado psíquico".⁸ En este caso su carácter trascendente desaparece y el fenómeno se consume en la subjetividad. Hay otro tipo en el cual el acento cae sobre el objeto⁹ y a veces de un modo tan decisivo que el yo apenas si es perceptible. Pero si en la relación va unido el amor o el odio, el placer o el dolor, el yo se destaca de nuevo. En la vivencia típica, el yo está siempre en primer plano; en cambio al desaparecer el yo se acerca al conocimiento. En este caso hablamos más bien una experiencia.¹⁰ No obstante hay que insistir en que sea cual fuere su naturaleza está siempre más acá del conocimiento;

⁸ VII, 20.

⁹ VII, 21.

¹⁰ *Hartmann*, Loc. cit. p. 179.

no tiene que ver con algo que se da a la observación sino con algo que le "ocurre" a uno. Cuando un amigo comete conmigo una felonía no sólo "experimento" la deslealtad sino al hombre como un traidor. Si bien este fenómeno está cerca del conocimiento su modo de ser es muy distinto. La indignación y la amargura que me produce esta experiencia revela su carácter emocional que la denuncia como vivencia. Cuando alguien me trata bien o mal no sólo hago la experiencia de una acción del prójimo sino también del "sentir" (Gesinnung) del individuo respecto de mi persona. En el conocimiento el yo se —dirige al objeto; en la vivencia, en cambio, no hay elección sino que *vivimos* aquello que nos "ocurre", aquello que nos depara la situación en que nos encontramos. Sumergidos en el torrente del acontecer *vivimos* todo lo que de algún modo toca nuestro núcleo personal, es decir, nuestra vida entera.

Vivencia e intuición.—A menudo se ha hecho notar el parentesco que existe entre el concepto de vivencia y el de intuición en el sentido de Bergson. Es indudable que existe una íntima relación entre estos dos términos. A fin de ver los límites de este parentesco es necesario distinguir las distintas maneras en que Dilthey entiende la intuición. Dilthey entendió la intuición como la escuela escocesa del siglo XVIII que

fundó la ética sobre el supuesto de un sentido moral, es decir, en la existencia de una conciencia moral y de un sentido inmediato emocional de libertad. También incluye entre los intuicionistas a algunos pensadores franceses de fines del siglo XVIII, principios del XIX y en Alemania a Jacobi.¹¹ Dilthey comprende bajo la rúbrica de "intuicionismo" a toda tendencia que se funda en el carácter inanalizable de lo dado.¹² Rechaza este punto de vista porque al pasar por alto la actividad intermedia de las operaciones lógicas elementales no ve la "intelectualidad" de la percepción interna y externa, de la experiencia y en cierto sentido también de la vivencia.¹³ Intuición y conocimiento intelectual no son dos fenómenos irreductibles uno a otro; no pueden contraponerse. Frente a la tesis que ve en el pensar "intuitivo" o en el "conocer intelectual intuitivo" una contradicción, puso Dilthey su doctrina del pensar callado que destaca los ingredientes intelectuales en la intuición y en la vivencia.¹⁴ La intuición sólo puede tener una significación dentro del conocimiento y bajo el supuesto de la prueba lógica. Dilthey hace suyo el concepto de intuición de Husserl

¹¹ V, 97.

¹² VIII, 251.

¹³ V, 172.

¹⁴ V, LXII; VII, 196.

como una inmediata mirada del pensar en las esencias pero insiste en la existencia conjunta de factores intuitivos e intelectuales en la vivencia.¹⁵ Dilthey no desvaloriza, como Bergson, el pensar conceptual y su lógica.

En el campo del arte, especialmente en la música y en la poesía, ve Dilthey la significación central de la intuición. Gracias a la intuición divinatoria, el artista nos da una visión de la vida que ningún concepto podría expresar. Sin embargo, para Dilthey, al contrario que en Bergson, no bastan las meras intuiciones para el filosofar; lo dado en la intuición debe ser ordenado, estructurado, aclarado por medio del análisis del pensar, debe elevarse a validez general y fijarlo en conceptos si es que tiene que servirnos para orientación de la vida.¹⁶ Muy importante es en Dilthey el concepto de vivencia; sin embargo, nunca podría incluirsele entre aquellos que, como Bergson y sus seguidores tienen por bandera la irónica palabra de Mefistófeles: "Verachte nur Vernunft und Wissenschaft", esto es, el desprecio de la razón y de la ciencia.

Vivencia y realidad del mundo exterior.—No sabemos lo que es el mundo real exterior en el cual vivi-

¹⁵ VII, 38.

¹⁶ VII, 6; VIII, 31 y siguientes.

mos. La historia de lo que se ha pensado sobre lo que sea lo real exterior es la historia de la metafísica. Pero sabemos que fuera de nuestra conciencia existe algo aun cuando no sea pensado ni entendido. ¿Cómo llegamos a la creencia de la realidad del mundo exterior? Dilthey fundamenta esta creencia en la vivencia. En esta función del hombre total como ser que siente, piensa y quiere nos *vivimos* a nosotros mismos y al mismo tiempo el mundo externo, como un tender al que se opone una resistencia. Esta vivencia de la realidad exterior consiste en que nuestro tender, no consciente todavía, choca con una resistencia y en esta situación nos percatamos de nosotros mismos y al mismo tiempo de los demás, del tú o ello como realidad. En el momento que nuestro impulso encuentra una resistencia en el mundo externo nace en nosotros la creencia en la realidad exterior. Esta creencia no es de origen sensorial externo, pues la imagen no siempre garantiza la realidad como en el caso de la alucinación, sino que descansa en la vivencia de la resistencia. Tenemos que hacer notar ahora que precisamente los sentidos motores y con ellos el tacto son los que nos suministran una mayor certeza en la realidad externa en virtud de la resistencia que encuentran en los objetos.

Ideas semejantes a las de Dilthey, que se encuen-

tran ya en Maine de Biran, aparecen en Scheler y Nicolai Hartmann. Este último escribe: "Quiero mover una piedra y experimento la resistencia de su peso; quiero luchar con alguien y experimento su resistencia; quiero apropiarme algo ajeno y experimento el peso de la ley; quiero convencer a alguien y experimento la resistencia de su pensar independiente. En todas partes la misma experiencia de una resistencia. Pues no sólo es real el peso de la piedra, sino también la defensa del atacado, el poder del derecho vigente o su representante y la independencia del pensar ajeno".¹⁷ Dilthey rechaza, como estos dos últimos filósofos, la teoría que fundamenta la creencia en la realidad exterior por el camino de las ideas del sujeto pensante. Esta creencia no es sólo cosa del pensar sino del sentir y sobre todo de la voluntad. La realidad del mundo exterior no puede concluirse de los datos de la conciencia, esto es, derivada solamente de meros procesos intelectuales.¹⁸ Además de su trabajo dedicado especialmente a este problema, "Beitrag zur Lösung der Frage von Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinen Recht" (aparecido primeramente en 1890, contenido en el

¹⁷ Nicolai Hartmann: "Zur Grundlegung der Ontologie", pp. 183 y siguientes.

¹⁸ Briefwechsel P. 55.

volumen V, pp. 90-138 de sus obras completas y en el volumen "Psicología y teoría del conocimiento" de la edición castellana), Dilthey ha tratado esta cuestión en numerosos sitios. "La médula de la distinción del yo de los objetos reales es la relación de impulso y freno de la intención, de voluntad y resistencia".¹⁹ En la resistencia, en la presión del mundo exterior, contra lo que luchan nuestras intenciones y nuestros actos externos, sabemos de la independencia de aquello de lo cual arrancan estos afectos.²⁰ La experiencia de la resistencia demuestra que el mundo exterior es mucho más que una estructura representativa; obliga constantemente al que actúa a tener en cuenta la realidad de este mundo. "El objeto no está construído dentro del vacío sino que tiene en la vivencia de la voluntad su propia vida y su núcleo independiente".²¹

Parece que no hay duda alguna de que la creencia en la realidad externa nace de la vivencia de resistencia, es decir, no tiene su origen en la vida representativa sino en la voluntad. ¿Es realmente, tenemos que preguntarnos ahora, esta experiencia de la resistencia, la raíz última de esta creencia? Creemos poder contestar hoy esta pregunta en sentido negativo. Las

¹⁹ V, 131; VII, 332.

²⁰ VIII, 142.

²¹ V, 133.

geniales investigaciones del biólogo catalán Ramón Turró condensadas en su libro "Orígenes del conocimiento", (Madrid, 1921) son convincentes en el sentido de que esta creencia en la realidad del mundo exterior tiene sus raíces en una capa más profunda todavía que aquella en que se forja la vivencia. Sabemos que lo real existe en virtud de la experiencia trófica. El sujeto que come sabe con qué calma su hambre o qué cosas son las que poseen esta virtud, Unamuno ha dicho una vez que el H_2O es lo que calma la sed. Sabemos del agua por el efecto orgánico que determina; así es como sabemos que lo real existe y que obra como causa. Lo real es lo que nos hace vivir, y tan real, por lo tanto, como sea nuestra vida íntima. El mundo externo, concluye Turró, nos es revelado por el hambre. ¿Tú comes? Luego sabes que en lo que comes hay algo que te falta" (Turró *Loc. cit.* p. 271). El hambre no es más que el eco consciente de lo que falta substancialmente en el organismo. En la biología, en las honduras de la bioquímica y en su eco en la conciencia habrá que basar, pues, nuestra creencia en la realidad del mundo exterior. Ideas análogas se encuentran en los trabajos del biólogo español Augusto P. Suñez. La vivencia de la resistencia sería, por consiguiente, una fuente secundaria de esta creencia.

Validez general de la vivencia.—Es inherente a la vivencia la seguridad objetiva y al mismo tiempo subjetiva sobre la verdad de sus contenidos de suerte que su certeza no necesita el apoyo de ninguna instancia exterior a la vivencia misma; la vida es en todo momento su propia demostración.²² Esta certeza interna coincide con la verdad objetiva; el saber inmediato de la vivencia tiene un carácter de validez general.²³

Dilthey repite hasta la saciedad, como para convenirse a sí mismo de la verdad de su pensamiento, que en la propia vivencia poseemos la realidad, la de la propia estructura psíquica en primer término, con certeza inmediata.

A la luz de estas ideas se comprende que Dilthey intente fundar en ella, por lo menos en la primera época de su evolución filosófica, las ciencias del espíritu y su filosofía de la vida. Este es uno de los puntos más oscuros y vulnerables del pensamiento de Dilthey. Porque la vivencia puede tener para el individuo el carácter de inmediata certeza. Pero ¿cómo puede sostenerse que lo que sea cierto para mí lo sea para los demás, y sea verdadero en sentido objetivo? ¿Cómo puede pretender validez general un fenómeno al parecer subjetivo? ¿Qué purificación tendrá que

²² V, 131.

²³ VII, 42 y 315.

sufrir para que pueda pretender una validez general? Cuando tratemos de la fundamentación de las ciencias del espíritu volveremos sobre estos problemas.

Para Dilthey la conciencia personal y conciencia de las cosas, conciencia de sí mismo y conciencia del mundo tienen una mutua dependencia en su raíz vivencial de la realidad. Esta unidad sujeto-objeto será posteriormente separada por el pensar lógico-discursivo. "El mundo como una magnitud independiente es una mera abstracción y el correlato del objeto es el propio yo".²⁴ La vivencia como un percatarse inmediato de la referencia vital no es ningún saber de naturaleza lógico-discursivo; no supone, como éste, la separación previa de conciencia y objeto. Por el contrario está en la base de esta separación lo que significa que el pensar lógico-discursivo es derivado. Se funda en la vivencia. Por medio del pensar abstracto la "Conducta viva" llega a ser interpretado intelectualmente".²⁵

²⁴ V, 248.

²⁵ V, 170.

6.—LA EXPRESIÓN COMO REPRESENTACIÓN DE
LA VIVENCIA

Expresión de la vivencia.—Como una corriente de agua subterránea que se hace visible al brotar en la superficie de la tierra así se manifiesta la vivencia en la expresión. Un fuerte impulso a expresarse la saca de la obscuridad del alma. Esta tendencia a la expresión es un carácter fundamental de la vida del alma: todo lo interno busca expresión en lo externo y así crea símbolos. En virtud de una necesidad interna inherente a la conexión psíquica la vivencia pasa sin reflexión, y por tanto inconscientemente, a expresarse en movimientos corporales, gestos, exclamaciones y palabras. Tiende a fijarse en la expresión, alcanzando así una forma.

Hay que observar aquí que no toda la riqueza de la vivencia se transmuta en expresión, especialmente cuando se trata de la expresión oral. Esto es evidente; el lenguaje se mueve en una esfera general al que se le escapa los finos matices particulares de la vivencia.

Según Dilthey, sólo la expresión involuntaria, sin propósito alguno, la que fluye naturalmente del alma

impulsada por la dinámica interna, es la auténtica; la forma y el contenido, lo interior y lo exterior, el alma y el cuerpo constituyen una perfecta unidad. "Lo que aparece sin reflexión en el *vivir* emerge en la expresión desde las honduras del alma".²⁶

Clases de expresión.—Dilthey distingue tres clases de expresión. Constituyen la primera clase los conceptos, los juicios, las grandes estructuras del pensar.²⁷ Otra clase está constituida por las acciones. Los actos sólo expresan un momento de nuestra alma; por sí solos no nos permiten predicar nada total y definitivo respecto del interior de donde surgen.²⁸ Todo lo contrario ocurre en la expresión de la vivencia porque existe una relación definida entre ella, la vida de donde mana y su comprensión. Su expresión es la más inmediata y primaria.

La expresión contiene mucho más de la vida interior que lo que puede sacar toda introspección puesto que exterioriza profundas zonas del alma que la conciencia no ilumina.²⁹ En este hecho se basa el valor de la expresión no sólo para el conocimiento del prójimo sino también para el conocimiento histórico. En

²⁶ VII, 228.

²⁷ VII, 205.

²⁸ VII, 200.

²⁹ VII, 206.

la expresión de la vivencia radica su valor para las ciencias del espíritu.³⁰

El arte suministra la expresión verdadera de la vivencia; en esta esfera se transmuta inmediatamente en expresión, lo cual asegura su autenticidad. Pero no sólo el artista sino el hombre de la calle expresa inmediatamente su vida interna en movimientos corporales, gestos, exclamaciones y otros movimientos reflejos. En esta objetivación del dentro en el fuera, del alma en el cuerpo, se basa la Fisiognómica. La posibilidad de semejante rama del saber tiene como fundamento la regularidad de la objetivación interior.³¹ No hay ningún proceso anímico que no se manifieste en movimientos corporales. Pero no debemos creer que el fenómeno corporal en el cual se expresa el alma sea algo que se añade o pegue a la vivencia sino que está absolutamente incluído en su totalidad. No hay algo así como "interior" y "exterior", "antes" y "después", "causa" y "efecto" sino que en la vivencia va comprendido simultáneamente el movimiento corporal. El proceso interno contiene en sí mismo, como

³⁰ VII, 206.

³¹ Entre la rica literatura sobre la psicología de la expresión debe recomendarse por su brevedad el cap. III de la "Allgemeine Psychopathologie" de Jaspers, 3ª edición, 1923. Escogida literatura sobre Fisiognómica se encuentra en Sombart; "Vom Menschen" 1938. p. 434 notas 25 y 26.

“momento”, el fenómeno corporal que no puede faltar porque al ser *vivido* el cuerpo como presente, nace el impulso hacia “fuera” que se actualiza en el movimiento.³²

Sobre este modo de la expresión inmediata se construye el de la expresión inmediata, desde la esfera de los conceptos científicos hasta las formas más elevadas de la exteriorización de la vida en las conexiones de la cultura y concepciones del mundo. No debemos entender este modo de la expresión como cosa fija, estática, muerta; una vez separadas del espíritu subjetivo estas expresiones cobran una vida propia en el torrente del acontecer histórico. Como dice el mismo Dilthey este modo de expresión no *es*, sino que *vive*.

Expresión auténtica.—La vida no se expresa inmediatamente ni en la ciencia ni en la acción, sino que es en la vivencia donde podemos asirla del modo más inmediato. Sin embargo, debemos hacer notar aquí que estas objetivaciones no siempre manifiestan inequívocadamente la vida del alma. A veces hay discrepancia entre la expresión y la vida interior; esta inadecuación puede ser inconsciente como en el caso del *cant* en el cual el individuo se engaña a sí mismo

³² Véase sobre este problema, *Th. Litt: Individuum und Gemeinschaft*, 3ª edición, 1926, p. 96 y 147 o siguientes. También Scheler se expresa en el sentido de Litt.

al creer que su conducta externa corresponde a su verdadero sentir. En otros casos hay el propósito de engañar: gestos, movimientos y palabras están en contradicción con la vida interior.³³ Toda simulación, máscara, mentira, engaño, formas vacías, todo lo que en una palabra cae bajo la rúbrica de mímica social, es expresión querida, engañosa, falsa. Esta expresión que no responde a la vida interna, que la vela y oscurece pone obstáculos a su comprensión.

Sólo en el arte, piensa Dilthey, hay seguridad de autenticidad de expresión. Sólo en las grandes creaciones artísticas la vida se expresa en forma inmediata. Así "el arte se convierte en genuino órgano de la expresión de la vida".³⁴ Pues mientras en la expresión de la vida cotidiana se manifiesta siempre un mayor o menor falseamiento debido a los intereses del momento, todo engaño cesa al llegar al umbral de la expresión artística pues el artista se libera de los intereses cotidianos, no va, como dice Dilthey, a la "caza de los fines".

Los artistas que trabajan reflexivamente, como Schiller, no acaban de darnos plenamente su vida interna; algo filtra, obstaculiza la expresión de la vivencia. La reflexión al atacar la vivencia, entorpece

³³ VII, 210.

³⁴ V, 339.

también su expresión. Todo lo contrario ocurre en Goethe; lo que vive en las profundidades de su alma, inaccesible a la observación y al razonamiento es desentrañado en la creación artística. Así aparece en la creación poética la impresión de la inspiración.³⁵ La poesía en este caso no es *trabajada*, sino que fluye como el agua de un manantial de las profundidades creadoras de la vida. Sólo aquí puede hablarse con seguridad de expresión verdadera, pues en este proceso creador el hombre se desinteresa de los fines cotidianos de la vida. Y con el desinterés, la expresión cobra un carácter impersonal. La expresión inmediata garantiza la adecuación con la vivencia. El mayor rendimiento del arte está en que lo que “transcurre obscuramente, indefinido, imperceptible en el alma del artista, encuentra en la obra de arte, sin intención alguna, una expresión cristalina”.³⁶ Lo que se mueve obscuramente en estas honduras se hace visible en la obra, y en ella podemos leer la relación dinámica que existe en las profundidades del alma del artista que la creó. La expresión artística es el mejor ejemplo de una expresión inmediata de la vivencia.

¿Es realmente, tenemos que preguntarnos ahora, la obra de arte una expresión inmediata de la vivencia?

³⁵ VII, 204.

³⁶ VII, 222 y siguientes.

Si prescindimos en los casos de fecunda inspiración en los cuales parece que detrás del artista hay alguien que le dicta, tenemos que contestar en sentido negativo. La creación artística, incluso la del poeta, supone las más de las veces una elaboración voluntaria y cuidadosa del contenido de una vivencia de suerte que la expresión es a menudo muy mediata. Dejando de lado las expresiones corporales no creemos que se dé una expresión inmediata de la vivencia; todas sus objetivaciones están dirigidas de algún modo por una intención y están formadas. Tampoco el arte es ajeno al engaño y a la mentira.

Espíritu objetivo.—Dilthey designa “espíritu objetivo” al conjunto de expresiones de la vida fijadas de algún modo. Esta expresión, que tomó de Hegel, comprende una vasta esfera que va desde el estilo de vida, formas de comunicación, vestidos, casas, instalaciones de todo género, a costumbres, derecho, Estado, religión, arte, ciencia, filosofía. El espíritu se ha objetivado en los objetos externos. Estas manifestaciones de la vida son portadas por los objetos naturales, se han fijado en ellos, de suerte que podemos conocerlas al cabo de los años cuando quizás ya no exista el espíritu que las objetivó. Lo creado sobrevive al creador. La expresión representa la vida y en ella podemos interpretarla. Lo que sea el hombre, repite

Dilthey con frecuencia, nos lo dice la historia. En la segunda época de su evolución filosófica Dilthey volverá los ojos de la vivencia a su expresión y a su significación intentando fundar por esta vía las ciencias del espíritu sobre la hermenéutica.

7.—SIGNIFICADO Y TOTALIDAD

Contenido de la vivencia.—En la función vivencial, que pone en actividad la vida toda, hay que distinguir el acto del contenido. El contenido de la vivencia, esto es, lo que se vive es el mundo exterior en sus múltiples manifestaciones, o el hombre mismo: sus tendencias, sus estados, su pasado, sus posibilidades futuras. En la vivencia no hay, como hemos dicho, separación del sujeto-objeto. En esta función total de la vida nos percatamos de nosotros mismos y de algo que no es nosotros mismos. La particular *Er* del vocablo alemán *Er-lebnis* tiene una clara referencia objetiva. Se refiere a lo *vivido* en la vivencia.

La palabra *vivencia* vino a instituir el término “conciencia” que tiene un sentido típicamente intelectual; significa, como es sabido, el estado en que el hombre sabe algo, sea de cosas externas o de sí mismo. Y a pesar de que hoy se habla de una obscura conciencia

afectiva, el vocablo sigue teniendo un sabor predominantemente intelectual, esfera secundaria en relación con la vivencia.

Toda vivencia tiene, pues, un contenido.³⁷ Dilthey distingue, por consiguiente, la conducta individual, el acto, del contenido, el cual está ahí para nosotros al percatarnos de él. Percibo un color, expreso un juicio sobre él, encuentro gozo en su contemplación, apetezco su presencia: con estas expresiones designo distintos modos de conducta que se refieren al mismo contenido de la vivencia. Por otra parte, una misma clase de conducta, un mismo tipo de actos puede referirse a otros objetos. Así ni los modos de conducta deciden sobre la presencia de contenidos ni los contenidos sobre la aparición de modos de conducta. Por lo tanto, está justificado separar una de otra ambas partes de la vivencia.³⁸

Esta separación nos recuerda la separación de Husserl entre "materia" y "cualidad" de los actos. Si bien este *algo* a que hace referencia la conducta y que al parecer coincide con lo que Husserl llama "Meinung" de la vivencia, se distingue del acto, Dilthey no lo entiende como objeto del conocimiento. En la viven-

³⁷ VII, 19.

³⁸ VII, 20 y siguientes; VII, 325.

cia no sólo nos percatamos de que algo se hace consciente, sino que posteriormente este algo de la vivencia se objetivará en el pensar.³⁹ El pensar convierte el contenido de la vivencia en objeto. Esta es la función del conocer. Nos encontramos en un momento del pensamiento de Dilthey en que se hace visible la influencia de las "Investigaciones Lógicas", como él mismo lo confiesa.⁴⁰ Se podrían aducir muchos pasajes en los que Dilthey da al concepto de significación un sentido objetivo, científico. A esta gravitación en el campo husserliano se debe la identificación de significado e idealidad,⁴¹ esencia y significación.⁴² La significación de un objeto es el "compendio de los rasgos esenciales de este objeto captados por la corriente vital interior".⁴³ Todas estas expresiones nos manifiestan la influencia de Husserl sobre Dilthey.

Vivencia particular y curso de vida.—El concepto nuclear de significación no es, sin embargo, en Dilthey, de naturaleza lógica-discursivo. Por importante que sea el pensar y el conocer en el mundo de Dil-

³⁹ VI, 313.

⁴⁰ VII, 14. "Debo declarar una vez por todas lo mucho que debo a las 'Investigaciones Lógicas', (1900-1901), obra que hace época en el campo de la Teoría del Conocimiento".

⁴¹ VI, 309.

⁴² VI, 331.

⁴³ VI, 188.

they, se trata siempre de funciones derivadas. La vivencia es siempre la función básica, punto de partida de su filosofar. El concepto de significación surge de la relación de la vivencia, individual con la totalidad de la vida. La vida es un conjunto de vivencias, cada una de las cuales tienen una significación para el todo de la vida. La vivencia constituye la unidad más sencilla en el fluir del tiempo con una significación para la totalidad de la vida.⁴⁴ Pues la vida se extiende en el tiempo como una conexión de partes que están en relación con el todo; las partes tienen una significación para el todo. Significación tienen las partes de la vida en relación con la totalidad, y esta relación puede compararse a la de los tonos particulares en la melodía o a la de las palabras en la frase. Al hablar de la significación de las palabras y al sentido de la frase escribe: "La misma relación existe entre las partes y el todo del curso de una vida; los acontecimientos particulares que lo constituyen tienen como las palabras de una frase una relación con algo, que ellos significan. Esta relación confiere sentido a la vivencia particular en relación con el todo. De la conexión de vivencias resulta la significación del curso de la vida de igual modo que las palabras en la

⁴⁴ VII, 73, 194.

frase para cuya comprensión están unidas. Lo mismo ocurre con la historia".⁴⁵ Como las letras de una palabra así tienen sentido la vida y la historia. La vivencia obtiene un significado en conexión con la totalidad del curso de la vida.

Esta idea de la relación de las partes con el todo se convierte casi en obsesión en Dilthey: lo repite hasta la saciedad. Se comprende que Dilthey llame al concepto de significación la categoría fundamental de la filosofía de la vida.⁴⁶ Aparece ahora claro que lo que interesa a Dilthey no es la "intencionalidad" objetiva de las vivencias, sino mucho más la relación de las vivencias particulares con la totalidad de la vida, con la vida en general y con la historia.

Ciertamente puede usarse el concepto de significación en sentido lógico-discursivo como lo hace Husserl pero este concepto es derivado de aquel otro primario que ve la relación de las partes con el todo. La significación de la vivencia sólo puede determinarse a partir de la totalidad de la persona o de un todo mayor. El hombre entero como ser que piensa, siente y quiere, es el punto de partida del filosofar de Dilthey, no la esfera del conocimiento discursivo. Sólo la vida puede aprehender la vida sin intermedia-

⁴⁵ VII, 235.

⁴⁶ VII, 232.

ción de conceptos. "La vida no puede ser llevada al tribunal de la razón"

Tiempo cronológico y tiempo vivencial.—Dilthey concibe la vida como una conexión de vivencias en la cual cada vivencia particular adquiere su significado en virtud de su posición en la conexión total. Esta conexión de vivencias que constituye el curso de una vida contiene el tiempo como categoría fundamental. No cabe confundir el tiempo vivido o la vivencia con el tiempo de los relojes o matemático. La vivencia del tiempo es el incesante avance del presente en cuya marcha lo presente se hace pasado y lo futuro presente.⁴⁸ En este constante andar en esta corriente continua a la que llamamos tiempo, el presente es un corte transversal que como tal carece de extensión. El tiempo sin contenido es una línea en la que cada punto es igual al anterior. Este tiempo matemático no es el tiempo personal. El tiempo de los relojes se hace real en la vivencia. Hacemos la experiencia del pasado en la vivencia como un percatarnos de una determinada realidad cualitativa. Este llenar con la realidad es lo que perdura; lo que cambia es el contenido con que se llena el tiempo de los relojes. Entonces el *vivir* no es otra cosa que un constante llenar el tiempo

⁴⁷ VII, 261.

⁴⁸ VII, 194.

con realidad. Este tiempo subjetivo, *vivido*, es muy distinto del matemático.

Deslinde de vivencias.—Nos sale al paso, en este momento, una importante cuestión: en este constante avance hacia el futuro, ¿cómo se delimitan las vivencias particulares? ¿Cómo se destaca en el fluir del tiempo la más pequeña individualidad de vida que llamamos vivencia? Destacar vivencias quiere decir destacar significaciones, y entonces la vida se convierte en una conexión de significaciones. Dejamos que el mismo Dilthey responda a esta cuestión: en el curso de la vida existen relaciones “estructurales” internas en las que se manifiesta la unidad de la vivencia. Por ejemplo, “la muerte de un ser querido está estructuralmente unido con un dolor. Esta unión estructural de un dolor con una percepción o representación es una vivencia. Esta vivencia está separada de otras en virtud de que constituye un todo separable de carácter teleológico; este todo comprende la conexión estructural de dolor, percepción o representación de aquello que provoca el dolor. Este todo forma en mi vida una unidad separable puesto que está estructuralmente articulado, con su propio rendimiento, dentro de mi vida total”.⁴⁹ Por lo tanto, la vivencia es

⁴⁹ VI, 314.

una parte del curso de la vida, en su realidad total, esto es, concreta, que constituye una unidad vista teleológicamente. No es presente, contiene ya en sí pasado y futuro en la conciencia del presente, puesto que en la vida personal el presente no es un punto sino que es extenso y estructurado.⁵⁰ La unidad teleológica que lleva en sí la vivencia no puede definirse por medio del concepto matemático de presente; no es ningún concepto cronológico sino que comprende siempre pasado y futuro, el pasado actuando como fuerza en el presente. Por este camino llega Dilthey al concepto de vivencia como "unidad dinámica", pues aunque se trata de un curso está en nuestra conciencia formando una unidad. En toda vivencia las partes de un curso están unidas por medio de la unidad del objeto. El presente personal no es un punto sino que es extenso. Esta extensión comprende en una unidad, como el desarrollo de los motivos de una sinfonía, todos los momentos de la vivencia. A esta presencia del pasado en el presente le llama Dilthey la significación del pasado para el presente. "Fugit irreparabile tempus", el tiempo pasa, pues está vivo en nosotros, actúa en nosotros y en la vivencia forma parte del presente. "Lo que en el fluir del tiempo for-

⁵⁰ Loc. cit.

ma una unidad en el presente porque tiene un significado unitario, es la más pequeña unidad que podemos designar como vivencia. Y denominamos vivencia a toda unidad que reúna partes de vida trabadas en una significación común para el curso de la vida, aunque las partes están separadas por procesos que interrumpen su continuidad.”⁵¹ La vida toda es una conexión de vivencias, internamente articuladas en una unidad. La vida, dirían los gestaltistas es una forma dinámica.⁵² Este concepto de presente que comprende futuro y pasado es un motivo fundamental del filosofar de Dilthey. Y como es sabido, también de Bergson y William James.

Cada momento particular del curso de la vida tiene significación en su relación con el todo. Pero esta relación no se cierra nunca totalmente. Deberíamos esperar el final del curso de una vida y a la hora de la muerte abarcar con la mirada la totalidad de la vida.⁵³ Por otra parte deberíamos esperar también el fin de la historia para determinar su significación. No cabe duda de que de esto depende el que sólo de un

⁵¹ VII, 194.

⁵² Véase sobre el papel del tiempo en el yo y su *vivir*: Alfred Petzelt: “Vom Problem des Verstehens” en: “Jahrbuch der Charakterologie”, Vol. IV, especialmente la 2ª parte del trabajo.

⁵³ VII, 233.

modo aproximado podamos determinar el significado de una vivencia particular en la conexión total de la vida o de un acontecimiento histórico.

Tránsito al comprender.—Ahora bien: ¿cómo aprehendemos el significado de una vivencia o de un hecho histórico? En el mero vivir, en el llenar el cañamazo del tiempo con nuevas realidades, no existe todavía interés alguno en aclarar la significación de la vivencia. Pero en el *vivir* mismo están en germen las funciones para este rendimiento. Captamos el significado de la vivencia o del acontecer histórico mediante otra vivencia más compleja: el comprender. Esta vía de conocimiento merece párrafo aparte.

8.—ANÁLISIS DEL COMPENDER

Vivencia y comprensión.—Llamamos comprender el camino que nos da acceso al significado de la vivencia. Significado y comprender, son, por consiguiente, términos correlativos. Todo lo que puede comprenderse tiene significado y todo significado sólo se nos abre en el acto del comprender. No podemos hablar de comprensión cuando el hacer individual o colectivo, la expresión de sus vivencias o la objetivación espiritual carecen para nosotros de nexo signi-

ficativo. Así como percibimos la luz mediante la función de finos órganos visuales, una conducta mediante el sentimiento de desaprobación y en general los valores en la esfera axiológica emocional, así captamos el significado por medio del comprender. El comprender es, por consiguiente, la función espiritual en virtud de la cual aprehendemos la significación en las múltiples manifestaciones de la vida. Constituye el método de conocimiento adecuado de la esfera espiritual. El comprender construye las ciencias del espíritu.

El meollo del comprender está, según Dilthey, en vivir de nuevo aquello que quiere comprenderse; se trata, pues, de una vivencia o más preciso todavía, de un *re-vivir*.⁵⁴ La vivencia alcanza en el comprender toda su amplitud, claridad y conciencia. Comprender es un acto cognoscitivo y el conocimiento es sobre todo conciencia.

El comprender se extiende en Dilthey en dos dimensiones básicas: en primer lugar la comprensión del prójimo y luego la comprensión de objetivaciones científicas. Además, Dilthey ve en el comprender un momento esencial en todo intento de conocimiento de sí mismo. La observación de sí mismo, por genial que

⁵⁴ VI, 27, 310; VII, 187.

sea no nos revela la esencia de la vida. Fué un grave error de Nietzsche el pensar que por medio de la introspección aprehendemos la naturaleza humana.⁵⁵ La sola reflexión sobre nosotros mismos nos lleva siempre a conclusiones engañosas. Este saber de sí mismo, que según Hegel distingue al hombre del animal, sólo se consigue, si bien de un modo aproximado, cuando la comprensión se añade a la observación de sí mismo. Nuestros actos, las expresiones de la vida, su efecto sobre los demás enseñan al hombre sobre sí mismo; sólo nos conocemos a nosotros mismos por el rodeo del comprender. Lo que una vez fuimos, lo que somos, nuestra línea evolutiva, lo sabemos por nuestros actos, por nuestros planes de vida, por nuestras creaciones pequeñas o grandes y por el efecto sobre el prójimo de nuestra conducta total. En una palabra: la historia es el medio como el hombre se conoce a sí mismo. En el comprender, la vida se ilumina en sus últimas profundidades.⁵⁶ No es ésta una función que ponemos en movimiento por un acto de la voluntad, sino que nuestra actitud frente a la vida, lo mismo la propia que la ajena, es comprendiendo.⁵⁷ Diríase como si Dilthey proclamara la primacía de la compren-

⁵⁵ VII, 250.

⁵⁶ VII, 86 y siguientes.

⁵⁷ VII, 196.



sión sobre la vivencia; sin embargo no es así; el comprender representa una forma más elevada de conducta espiritual, que contiene siempre actos del pensar, pero como tal resta dentro de la función vivencial. Vivencia, expresión y comprender forman un todo unitario y conexo. El comprender es un *re-vivir*, un *re-producir*, un *re-presentarse* la vivencia originaria.⁵⁸ Es evidente que el *re-vivir* la conducta de los demás sólo es posible mediante la referencia a las vivencias de la propia persona. Lo que en otro comprendo lo encuentro en mí como vivencia, lo que *vivo* puedo volver a encontrarlo en otro en el comprender.⁵⁹

La correlación entre el *vivir* y el comprender es tan íntima que a medida que estos dos fenómenos se hacen más perfectos, a medida que se acercan a su punto ideal, mayor es su identidad. En el caso ideal *vivir* sería una profunda comprensión de sí mismo y el comprender sería un vivir universal en el plano de la máxima luminosidad de la conciencia.

⁵⁸ V, 341; VII, 47, 214.

⁵⁹ VII, 315. El concepto de *re-vivir* (Nacherleben) es una de las constantes de Dilthey. La afirmación: comprender=*re-vivir* es muy extendida. Spranger no sigue a su maestro por lo menos en este punto. (Véase nuestro libro "Spranger y las ciencias del espíritu", México, 1944, en el que tratamos el problema del comprender a la luz de la situación actual y damos amplia bibliografía.)

Expresión y comprender.—No sólo comprendemos el prójimo, sino también el espíritu objetivo, esto es, el conjunto de expresiones en las que de algún modo ha quedado preso el espíritu subjetivo. El comprender se inserta siempre en una exteriorización de la vida, en la que se hace visible, para quien sabe verla, la huella del espíritu. No es posible penetrar en el torrente vivencial de los demás, sólo podemos contemplarlo a través de sus expresiones.

El comprender tiene una función específica: descubre en los objetos un contenido espiritual o sentido simbolizado por lo que se da a la percepción. Dilthey llama comprender “el fenómeno en el que a partir de signos externos conocemos algo interior”.⁶⁰ Esto es posible en virtud de que en la expresión se revela un interior cuyo contenido y relaciones fundamentales quedan impresos en la objetivación. Por lo tanto, aquí, mucho menos que en parte alguna, no puede decirse que el ser sea lo que se da a la percepción ya que ella contiene mucho más que lo puramente fenoménico: su riqueza sólo se entrega a quien sabe verla. La comprensión de expresiones sólo alcanza su objeto cuando ha conseguido hacer visible el contenido interno que se ha formado dentro de la expresión.

⁶⁰ VII, 309.

El comprender tiende en las ciencias del espíritu a dar de nuevo vida a todas las creaciones y estructuras objeto de investigación, y descubrir el motivo vital que las trajo al mundo y al que están siempre referidas puesto que este motivo sigue viviendo y actuando en ellas.⁶¹ Ahora bien: en la capacidad de traducir en sí mismo la vida ajena descansa la importancia eminente del comprender para todo conocimiento histórico y además filosófico.

El espíritu que comprende encuentra siempre en el material histórico que nos ha legado la tradición una huella que le conduce a la conexión de vida que hay detrás del material.⁶² Así es posible pasar de las creaciones del espíritu creador y de un cúmulo de obras al desarrollo del espíritu que supo darles vida. El comprender nos abre las puertas del misterio de la vida en virtud del impulso inherente a la vida misma del hombre de retrotraer lo objetivado a su mismo creador; así el comprender se convierte en la llave genuina de la vida y de la existencia humana. La materia física en la que se objetivó el espíritu es pura condición del comprender, pues en ella se revelan valores y objetivos de los que la naturaleza nada sabe. El comprender como función vital se afana en valo-

⁶¹ V, LII.

⁶² 5, 254; VII, 25.

rizar toda expresión captando lo interno que dió vida a la expresión con su contenido de valor.

Al mundo de la percepción sólo se da lo aparential; el comprender interpreta lo sensible en función de algo profundo que se expresa y actúa al exterior. "Llamamos comprender al fenómeno gracias al cual alcanzamos un conocimiento de la vida anímica a través de expresiones dadas".⁶³ Lo que se dice de un objeto espiritual particular es verdad para la cultura entera que como es sabido constituye el tema de las ciencias del espíritu.

Clases de comprender.—Podemos dividir las objetivaciones de la vivencia según el material en que la vida se expresa y también según la articulación estructural de la vida del alma. Siguiendo este criterio encontrábamos anteriormente tres clases de expresiones a las que corresponden tres clases de comprender. No se trata de tres modos rigurosamente separados; en realidad es flúido el paso de uno a otro. Recordemos que la primera clase de expresiones está constituida por el conjunto de conceptos, juicios y grandes estructuras del pensamiento.

A ella se coordina una clase de comprender. La validez de juicio es independiente de la variabilidad de

⁶³ V, 332.

su aparición, del tiempo y de las personas, pero es el mismo para el que lo establece que para el que lo comprende. El comprender se dirige aquí al mero contenido del pensar; como éste es en toda conexión igual a sí mismo, el comprender es en este caso más perfecto que en cualquier otra exteriorización de la vida. El comprender alcanza en estas objetivaciones su más alta significación hermenéutica. Precisamente Dilthey llama hermenéutica al arte de comprender las objetivaciones de la vida fijadas por medio de la escritura. Podemos preguntarnos, por ejemplo, por el sentido de una frase del Quijote o por su sentido total. En cada concepto, en cada juicio, en cada serie de pensamientos hay algo que es más que estas mismas estructuras. Por importante que sea este comprender para las ciencias del espíritu es frío y distante y nada nos dice de la relación con el fondo obscuro de la vida del alma. El comprender toma estos contenidos en sí mismos dejando en la obscuridad su sentido y valor para la existencia humana.

Las acciones constituyen otra clase de expresiones a las que corresponde otra clase de comprender. La relación entre la acción y el espíritu, que se manifiesta en la finalidad del acto posee una regularidad que permite emitir suposiciones probables sobre la acción. Este comprender tropieza con muchas más di-

ficultades que el anterior, es decir, la captación de contenidos teóricos. Ello se debe a que de momento no se ve qué lugar ocupa la acción en la totalidad de la conducta del individuo. No sabemos si se trata de un objetivo final o de un medio para otro fin. Por otra parte en esta clase de comprender hay que contar con el engaño consciente o inconsciente. Y aun en el supuesto de que hubiésemos establecido con toda claridad el fenomotivo y el genomotivo de la acción, todavía hay que recorrer un largo camino para poder formular, si no queremos pecar de ligereza, un juicio adecuado sobre el modo de ser de la persona en cuestión. Pues cada acción sólo revela rasgos parciales de nuestro ser y estas manifestaciones parciales de nuestra naturaleza están condicionadas por el ambiente físico y sobre todo social.⁶⁴ Toda acción es producto de una actitud, *un carácter, un modo de ser*, y una situación. En la comprensión del prójimo es de suma importancia ver cuál es el papel del factor situacional. Cuando comprendemos a los demás a partir de sus acciones damos vueltas en un círculo fatal: la plena comprensión de los actos presupone ya el conocimiento del individuo, que nunca se transparenta totalmente en su esencia.⁶⁵ No podemos asentir el

⁶⁴ VII, 260.

⁶⁵ VII, 211. La teoría del conocimiento de las ciencias del

pesimismo de Dilthey. Hay en la vida del hombre una necesidad, una determinada consecuencia de la que habla Goethe a Eckermann, que nos permite pasar de la acción particular al modo de ser del individuo.

Finalmente, el comprender correlativo a la expresión de la vivencia. Ciertamente esta expresión puede contener mucho más de la vida interior que lo que puede reparar toda introspección. Saca la vida de profundidades que la conciencia no ilumina. Pero, sumergido el hombre en el seno de la vida social, prisionero de los intereses de la existencia cotidiana, en lucha contra sus semejantes, con frecuencia inhibe la expresión de sus vivencias o la expresión discrepa del estado interno. El hombre se pone la careta que más le conviene para alcanzar sus fines. En el fingir, simular, engañar y mentir estamos en nuestra propia casa. De ahí la posibilidad de error, pues no siempre podemos decidir sobre la autenticidad de la expresión. Cuando el individuo es un mal actor y su gesticulación no se corresponde con su sentir, la farsa salta a la vista. Y muchos permanecen ciegos, aún tratándose de gente cultivada. Sólo con muchas precauciones podemos decidir, si no queremos exponernos al

espíritu está mucho más elaborada en Spranger que en Dilthey. Véase sobre este tipo de comprender, "Formas de vida", Madrid, 1935.

riesgo de una desilusión, sobre el modo de ser del prójimo en la comprensión de la expresión de la vivencia. La técnica de la expresión puede ser tan refinada que no nos permita distinguir su carencia de autenticidad.

Dilthey piensa que las dificultades no pequeñas con que tropieza el comprender en la vida práctica cotidiana desaparecen en las objetivaciones culturales permanentes, en las grandes estructuras culturales.⁶⁶

Aquí se eclipsa toda sospecha de mascarada. Toda obra es, ciertamente, una auto-confesión, y en ella se halla disuelta, a veces, la condición humana, demasiado humana de su creador, pero no es menos cierto que esto no es su finalidad, en cuyo caso la obra sea cual fuere su índole carecería de interés por ser un asunto privado, sino que en la objetivación se quiere mostrar el contenido espiritual, exponente de un significado general de la vida. Lo medular en el comprender es captar el sentido de la objetivación prescindiendo de los problemas individuales. Sin embargo, la consideración de estas entretelas individuales enriquecen el conocimiento psicológico y nos ayudan a la aprehensión del sentido.

Resumiendo: la mayor seguridad en el comprender

⁶⁶ VII, 206.

se alcanza en la comprensión de sentidos intelectuales. Sigue después la comprensión de las objetivaciones de la vivencia en el arte, religión, filosofía. Muy equívoca es la comprensión de las acciones y de las expresiones corporales de la vivencia.

Dimensiones formales del comprender.—A más de una clasificación del comprender en función de la conexión anímica que se objetiva puede intentarse otra atendiendo al grado de complejidad de la expresión. Así habla Dilthey de un comprender elemental que sirve de base a las formas superiores de comprensión. En este caso el objeto representa una expresión más compleja de la vida.

Una forma elemental del comprender es la interpretación de una expresión de vida particular. En esta situación consideramos tan sólo la relación de la expresión con el contenido; no se tiene en cuenta el curso total de la vida del sujeto con sus respectivas expresiones. Lo externo es simplemente un símbolo, algo transparente, el testimonio perceptual de algo interno que en ella vive. Pero no se trata aquí de un efecto que se refiere a una causa.⁶⁷ La causalidad no es ninguna categoría del mundo espiritual.

Las formas superiores del comprender se distin-

⁶⁷ VII, 207.

guen de las elementales en que más allá de las expresiones particulares tratan de hacer comprensible la totalidad de una conexión anímica. Mediante un procedimiento inductivo pasamos del comprender elemental a los rasgos comunes y de aquí al principio que da unidad a todas las expresiones individuales. En esta forma superior del comprender se distinguen distintos tipos. A veces se trata de comprender en su totalidad un drama, un poema, un sistema filosófico o jurídico. Pasamos en este caso de la interpretación de contenidos particulares, por inducción, a la comprensión del todo. Hay un segundo tipo en el que se trata de comprender la totalidad de una vida individual. En este caso intentamos reducir todas sus expresiones al modo de "sentir" del cual manan, es decir, tratamos de ver en el fondo misterioso y bien escondido de la naturaleza humana ¡aquí queremos captar el centro del alma, la médula de la persona! El resultado sólo puede ser probabilístico.⁶⁸ Obsérvese cómo se pasa de expresiones concretas a la comprensión de una conexión total por medio de la inducción: el comprender elemental nos suministra los elementos para la reconstrucción.

El proceso del comprender no se detiene aquí. En

⁶⁸ VII, 211.

su estadio más elevado trata de comprender la totalidad de las objetivaciones históricas según su común significación, se pregunta por su sentido más general e intenta captarlas como objetivaciones del pueblo o de la humanidad. Cuando abarcamos con la mirada la totalidad del universo histórico intentamos descifrar el enigma de la vida. Fin acaso inasequible, pero el más alto de toda investigación histórica. El historiador de gran calado siente que la totalidad de la naturaleza humana sólo se encuentra en la historia y que sólo es posible contemplarla en toda su riqueza al sumergirse en los espíritus del pasado.

Posibilidad del comprender.—La amplitud del comprender es proporcional a la extensión de nuestra experiencia. “Un sentimiento que no hayamos *vivido* no podemos encontrarlo en otra persona”.⁶⁹ Se ha dicho infinidad de veces que comprendemos a base de nuestro parentesco con los demás y que lo semejante comprende lo semejante. “Porque, ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?” (San Pablo, primera epístola a los corintios, cap. II, vers. II. —Subrayado por nosotros). “Comprender es un encontrarse a sí mismo en el tú”.⁷⁰ Es posible la comprensión de una indi-

⁶⁹ VII, 196.

⁷⁰ VII, 191.

vidualidad porque nada puede expresar que no esté también contenido en el que comprende. Todos los hombres poseen las mismas funciones y sólo se distinguen por su intensidad. Los individuos se comprenden recíprocamente porque llevan en sí mismos la posibilidad de reproducir mutuamente sus propios estados.

El problema se hace más serio cuando nos preguntamos por la comprensión de las figuras históricas, pues las condiciones de sus vidas fueron muy distintas de las nuestras. ¿No deberá llevar el historiador en sí mismo las naturalezas de un Carlos V, Felipe II, Nerón, Cervantes, Napoleón, para tener acceso a estas figuras del pasado? ¿Cómo es posible que el historiador pueda ser otro que el que es? Estas y otras objeciones que hacen los escépticos del conocimiento histórico las resuelve Dilthey en su teoría de la identidad de forma de la naturaleza humana general que se revela en la Historia.⁷¹ Lo que nos rodea es un medio de comprensión de lo lejano y pasado porque posee un idéntico carácter general. No podríamos comprender las exteriorizaciones de la vida si nos fueran totalmente extrañas. Pero todo lo humano, todo aquello en que se objetiva el espíritu contiene algo común

⁷¹ V, XC, 5 y siguientes.

al yo y al tú. El hombre es un ser histórico que lleva dentro de sí, en pequeñas dimensiones, el mundo espiritual-histórico. El hombre es un micro-cosmos que refleja el macrocosmos. El espíritu es un ser histórico que en forma estratificada conserva todo el pasado. Y sólo podemos contemplar la historia porque antes vivimos como seres históricos. “La vida se comprende a sí misma en el comprender, gracias a la historicidad y carácter general igual de la naturaleza humana”.⁷² En esta identidad del sujeto y el objeto en el mundo espiritual se basa la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu.

Efecto del comprender.—No sólo el comprender es el instrumento con el que se construyen las ciencias del espíritu sino que tiene un extraordinario valor de formación. Su efecto es el de ensanchar el horizonte del individuo en cuanto que, mediante la imaginación puede vivir innumerables existencias. La conciencia histórica le pone en contacto con toda la humanidad. El comprender nos libera de la necesidad de la vida y especialmente en la comprensión del arte nos trasladamos en la región de la pura libertad. “No valdría la pena de ser historiador— escribía Dilthey a los 26 años —si no fuera un modo de comprender el

⁷² VII, 136.

mundo".⁷³ Y al comprender el mundo nos comprendemos a nosotros mismos. Cuanto más formamos universalmente nuestra vida interior tanto más comprendemos el mundo espiritual; cuanto más vivas están en nosotros las fuerzas históricas, tanto más comprendemos la Historia. Esta es la dialéctica de la vida del espíritu.

No se limita Dilthey a fundamentar la teoría de las ciencias del espíritu, tarea paralela a la de Kant al fundamentar las ciencias naturales, sino que, con el aparato categorial que acabamos de bosquejar se acerca a la realidad histórica y en cuidadosas investigaciones crea el material que había de servirle de base para su teoría. En esto se distingue de Kant, quien tuvo a mano el material para su *Crítica de la Razón Pura*.

Dilthey poseyó en grado eminente el poder de sumergirse en la realidad espiritual reviviendo su corriente interior y anudando las fuerzas que el subsuelo del pasado informaron el acontecer histórico. Fruto de su capacidad de adivinar e interpretar son sus magníficas biografías, trazadas de mano maestra. En el manejo del método, en el comprender, radica su genialidad.

⁷³ V, XLII.

Alumbremos ahora la estructura interna del hombre de cuya relación dinámica con el mundo se origina la vivencia, su elaboración conceptual y toda la actividad creadora.

CAPITULO II

IMAGEN DEL ALMA HUMANA

ESTRUCTURA GENERAL DEL HOMBRE

Dualidad en la unidad.—El hombre es el último eslabón de una cadena que empieza en los seres vivos más sencillos. Ningún puente conduce de la materia viva, por simple que sea, a la materia inorgánica. El reino de la vida está rigurosamente separado del mundo físico. Pero la vida tiene por base la materia inerte.

En el organismo aparece la vida del alma; su aparición es el gran enigma que no se revela a los medios del conocimiento de la naturaleza.¹ Dilthey ve en el hombre un *novum* que trasciende a la pura vida y que no surge del desenvolvimiento de lo biológico. Esta

¹ V, 223.

nueva realidad, típica del hombre, tiene la propiedad de objetivarse dando lugar a la realidad histórica. Los animales tienen historia.

El alma se distingue de la capa inorgánica y del organismo gracias a la vida interna unitaria que se da a la conciencia. Pues es la vivencia la que nos hace salir del mundo de los fenómenos físico-químicos para trasladarnos a la esfera de la realidad espiritual.² Lo que separa al hombre de la naturaleza es precisamente esta conciencia de sí mismo en la que se vincula la soberanía de la voluntad, la responsabilidad de los actos, la capacidad de subsumirlo todo al pensamiento y el poder de superar la conexión causal en virtud de la libertad de la persona. La naturaleza y el espíritu, en sí mismos irreductibles se conjugan convirtiendo al hombre en un ser dual. En parte, el ser humano está articulado a la conexión biológica y en parte su vida espiritual interior le eleva por encima de la naturaleza. Es la esfera de la valoración, de la voluntad y de la libertad la que nos permite escapar del acontecer ciego de la naturaleza.

Los polos de esta dualidad no son lo físico y lo psíquico sino lo vital y lo espiritual (noético). El espíritu emerge en la capa natural del hombre como

² VII, 196.

algo nuevo que obedece a sus propias leyes, que tiene sus propios principios y categorías. De ahí que Dilthey pida junto a la ciencia física (causal explicativa) y la biología, un tercer sistema de verdades que constituye el campo propio de la psicología.

No debemos creer, sin embargo, que existan en el hombre dos seres diferentes. Vitalidad y espíritu son más bien dos aspectos en el mismo ser, en el hombre. Dilthey considera siempre al hombre como una realidad unitaria puesto que ambos aspectos se encuentran indisolublemente unidos en el ser humano. Sólo podemos hablar de estos conceptos a condición de verlos como abstracciones del hecho hombre; no designan plenas realidades sino que son legítimas abstracciones. Pero en sí mismas vitalidad y espíritu son realidades esencialmente diferentes.

Tampoco debemos creer, por otra parte, que puestos los ojos en lo alto, Dilthey desconozca el valor en el sistema humano del aspecto vital. Todo lo contrario. En las necesidades vitales, en las direcciones del impulso, en las tendencias está el centro de la vida del alma; desde este centro se ponen en movimiento el entendimiento, el sentimiento y la voluntad. El acontecer anímico está impulsado desde las misteriosas profundidades de la naturaleza humana por fuerzas no regidas por la necesidad causal sino por una espe-

cífica teleología. "En su meollo el hombre es un haz de tendencias" escribía Dilthey al Graf Yorck.³

En la tendencia y sentimiento se encuentra el punto medio de nuestra estructura anímica; desde ahí se ponen en movimiento todas las honduras de nuestro ser.⁴ El hombre es ante todo un sistema de tendencias alimentadas por necesidades que quieren satisfacerse; en esta dinámica interna está el meollo de lo que llamamos vida.⁵ Estas necesidades, empero, no son exclusivamente de naturaleza animal; las hay típicamente humanas como por ejemplo, para no citar más que una sola, la pasión por el problema que pone en movimiento toda la estructura del pensar del investigador.

Mucho de animal hay en el hombre; sin embargo, la diferencia entre ambos es radical.

El animal está totalmente ligado a la naturaleza; la libertad permite escapar al hombre de esta esclavitud. Mientras en el animal la reacción sigue al excitante en el hombre es posible una parada y la interpolación de nuevos fines no inherentes al excitante mismo.

³ Briefwechsel, p. 90.

⁴ V, 373.

⁵ V, XC. Casi las mismas palabras encontramos en W. James, en su capítulo sobre el instinto de sus Principios de Psicología. Análogas ideas en Scheler, N. Hartmann, William Stern, Klages.

Esta carencia de libertad en el animal da ciertas ventajas de que carece el hombre. El animal no conoce el error; su instinto le dice lo que debe hacer y cómo debe hacerlo. "Los animales que carecen de la capacidad de generalización obran con infalible seguridad a partir del nexo de los afectos."⁶ Esta seguridad contrasta con la capacidad de equivocarse que tiene el hombre cuya esfera de acción es ilimitada. Además de la libertad el hombre se distingue del animal por el lenguaje y las disposiciones religiosas, los dos exponentes más altos de espiritualidad humana.⁷

En realidad el hombre y el mundo no están constituidos por dos capas sino por cuatro, como hace notar Nicolai Hartmann siguiendo también en eso a Aristóteles.

El hombre es un ser físico, orgánico, psíquico y espiritual ("Der Aufbau der realen Welt" p. 189 y siguientes y "Das Problem des geistigen Seins" p. 14 y siguientes). No hay dificultad en distinguir la capa orgánica de la psíquica pues mientras los fenómenos de la vida son de tipo material y están regidos por la categoría de espacio, los fenómenos anímicos son in-materiales e inespaciales; más difícil es la distinción

⁶ II, 481.

⁷ IX, 224; VIII, 196; IX, 225.

entre lo psíquico y lo espiritual dentro de la vida del alma, y, con frecuencia, el mismo Dilthey confunde estas dos esferas, especialmente en su primera etapa de su desenvolvimiento filosófico. Más adelante habremos de ver que cuando Dilthey trata de fundar las ciencias del espíritu en la hermenéutica separa claramente el alma del espíritu.

Desde siempre se ha distinguido lo que se llaman fenómenos psíquicos de los fenómenos espirituales. La lucha contra el psicologismo representa el intento de separar dos capas del mundo real. La esfera del arte, ciencia, religión, etc., trasciende lo puramente psíquico. Dilthey tiene conciencia de estas cuatro esferas, pero no las distingue expresamente porque no es este su problema. Su amor se fija en el mundo espiritual, y lo demás no le interesa.

Hombre y mundo.—“Individuum est indivisum in se et divisum ab omnibus aliis”, decían los escolásticos, con lo cual ponían en relación al individuo con otra cosa que no es el mismo. En la imagen del hombre en Dilthey es fundamental este momento de relación con el mundo exterior. Cuando Dilthey reflexiona sobre su propia experiencia encuentra, como resultado de su análisis, que constituye un fenómeno originario de nuestra existencia la relación con los objetos del mundo exterior.

“Yo y mundo son correlativos; el mundo exterior es el correlato del yo”.⁸ Nuestro *comercio* con el mundo externo constituye un rasgo esencial de toda vida humana. “Vida es la conexión eficiente entre el yo (Selbst) y su medio”.⁹ “Esta mutua relación entre la vida individual y el medio en la cual respira, sufre y actúa, es nuestra vida”.¹⁰ La conexión eficiente con el mundo exterior, de la cual Dilthey habla a través de todos sus trabajos, abarca todos los lados de nuestra vida. Estamos sumergidos en un mundo de cosas, animadas e inanimadas y nunca existimos en nosotros mismos sino en relación con objetos externos que existen independientemente de nosotros.

Hombre y colectividad.—Además de cosas en el mundo exterior hay personas con las cuales estamos también en mutua relación eficiente. Este mundo circundante de la sociedad humana en la que estamos articulados nos es dada de una forma tan primaria como el mundo de la naturaleza sobre la cual se funda. La vida, dice Dilthey, existe en la mutua relación de individuos.¹¹ Este sistema de relaciones con los demás y con las cosas del mundo externo forman la

⁸ VIII, 17.

⁹ VI, 304.

¹⁰ VI, 95.

¹¹ VII, 228.

urdimbre de nuestra experiencia de la vida y de la conciencia empírica.

El hombre se siente unido con otros hombres formando los diferentes grupos humanos. Los individuos no existen aislados sino que están ligados en la familia, en asociaciones diferentes, en la nación, en la época, en la humanidad. Así participamos activamente en colectividades de radio cada vez mayor. La vida contiene la relación entre los individuos y el todo como una relación dinámica; este hecho constituye en su contenido total el objeto de la Antropología.¹²

El hombre histórico.—Pero el hombre no sólo está unido a cosas, personas, valores y a lo “invisible” que actúa sobre nosotros y en nosotros dando origen en la revelación a la experiencia religiosa, sino que también sólidamente ligado a todo el pasado. El hombre es un ser esencialmente histórico. Este es un aspecto del hombre que Dilthey descubre. La existencia humana es un compendio de la historia universal y por consiguiente el conocimiento de sí mismo no es otra cosa que el hacer consciente este contenido histórico que lleva dentro. Aparece ahora claro que todo el

¹² El concepto de Antropología es fluctuante y vago en Dilthey. Estamos de acuerdo con Sombart cuando dice que no es posible averiguar lo que Dilthey entiende por Antropología. (Véase Sombart: “Beitrage zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie” p. 5, nota 1; 1938.)

interés por la ~~historia~~ que tenía Dilthey era interés inagotable por el conocimiento de la existencia hu-
mana. Cuando ~~delante~~ tratemos de los funda-
mentos de las ciencias del espíritu ~~volveremos sobre~~
este punto.

LA ESTRUCTURA ANÍMICA

Unidad del alma.—De la misma manera que el individuo es una unidad psico-biológica y que el organismo sólo existe como unidad de sus partes, así la vida del alma es un todo articulado que sólo puede existir en la conexión de sus partes. El alma, insiste Dilthey, es originalmente y siempre una unidad, desde sus formas más elementales a las más altas. La imagen del alma como un agregado de partes elementales que se asocian en complejos cada vez mayores no es adecuada a la realidad anímica; tal imagen pasa por alto lo primordial y esencial en la vida del alma: la conexión de las partes en un todo; la imagen asociacionista del alma nos pone las partes en la mano pero falta el lazo que las une.¹³

Sólo mediante una abstracción podemos separar un acto particular o un modo de conducta de las de-

¹³ V, 158, 162, 173; VII, 258, 262.

más funciones anímicas, únicamente captamos el acto particular en su realidad cuando vemos su situación y rendimiento en la totalidad de la vida del alma. "La vida del alma es desde sus comienzos y en general, una unidad, lo mismo en sus formas más elementales que en las superiores; no carece por yuxtaposición de partes; no se constituye con elementos, no es un compuesto, una suma de átomos psíquicos —sensaciones y sentimientos— que cooperan en conjunto: originariamente y siempre es una unidad. A partir de esta unidad se han diferenciado las funciones psíquicas pero permaneciendo en su conexión. Este hecho, cuya expresión en el estadio más elevado lo constituye la unidad de la conciencia y de la persona, distingue radicalmente la vida del alma de la totalidad del mundo corpóreo".¹⁴ En vano se buscará en el alma un sistema de movimientos de unidades elementales que siguen una ley determinada y que constituye una especie de química anímica. La conexión psíquica no se crea sintéticamente, no es ninguna construcción sino un fenómeno originario, *vivido* por el hombre y del cual podemos percatarnos.¹⁵

Nunca aparece aisladamente una capacidad psíquica

¹⁴ V, 211.

¹⁵ V, LXXIX y siguientes.

ca; en la vida del alma está entrettejido con todo, todo está íntimamente trabado, nada se da separadamente. El pensar, por ejemplo, va siempre unido a la voluntad y al revés. En alguna forma siempre se entrettejen la representación, el pensar, el querer y el sentir. El fenómeno particular es portado por la totalidad del alma. En todos los rendimientos del hombre, también en el de la inteligencia, se muestra la totalidad de la vida del alma, la acción del hombre entero como sujeto de representación, de sentimiento y de voluntad.¹⁶ Es un error de Husserl el querer hacer un análisis de la pura percepción; en la realidad de la vida no existe la pura percepción; esta función está siempre entrettejida con otros momentos del conocimiento, esto es, en conexiones más complejas articuladas a su vez en la totalidad del alma.

Los hechos psíquicos de distinta naturaleza se hallan regularmente relacionados entre sí en un orden determinado. A esta relación que hay entre las partes de una vivencia le llama Dilthey estructura. Se designó con el nombre de estructura psíquica la conexión en la cual se unen funciones diferentes para distintos rendimientos. Lo que define la estructura es el orden,

¹⁶ V, 11; I, 38; VI, 304; VII, 136; VIII, 176.

la relación interna que enlaza unos hechos psíquicos con otros; cada hecho psíquico constituye una parte de la conexión estructural; su regularidad consiste, por consiguiente, en la relación de las partes en el todo. En una palabra, estructura es la ley de constitución de un todo. Ahora bien: este todo es un proceso cuyo movimiento está adecuado a un fin. La estructura psíquica tiene un carácter teleológico (Zweckzusammenhang). La voluntad, por ejemplo, constituye una estructura de alta complicación en la que se enlaza para un fin determinado una multiplicidad de funciones psíquicas. Desde Ach sabemos que el fin del acto voluntario actúa como tendencia determinativa coordinando todo el complejo proceso. Otra estructura más compleja es la creación artística; en ella se unen una gran multiplicidad de funciones particulares para la realización de un fin: la creación de la obra.

Ley estructural.—En su fidelidad a su fe de empirista Dilthey declara que nos es totalmente desconocida la naturaleza de la unidad que tenemos que aceptar como condición de los fenómenos psíquicos. Su investigación trasciende los límites de nuestro conocimiento.¹⁷

¹⁷ V, 224.

Pero a tiempo que rechaza el concepto de substancia para la estructura anímica admite sin embargo que actúa en la individualidad un principio de unidad.¹⁸ Con lo cual deja la puerta abierta a la metafísica. Como lo que se esconde detrás de los fenómenos corporales nos es desconocido no podemos excluir la posibilidad de que lo que constituye su realidad comprenda también la conexión de la representación, sentir y querer.¹⁹ Estas palabras expresan el reconocimiento de un principio psíquico en el hombre que preside todos sus actos. Y ahí se queda Dilthey con el miedo de traspasar el umbral de un campo cuya investigación él mismo se ha vedado. En cambio Spranger no dudará en llamar substancia a este principio, no en sentido material sino para designar a lo que permanece en la vida del alma. Cuando hablamos de substancia en las ciencias empíricas no nos referimos a lo formado absoluto permanente e invariable, sino a la ley armónica o a la cifra normativa por la que determinamos en el pensar un sujeto de relativa permanencia en el tiempo ("Formas de vida", p. 19).

Lo que Spranger llama substancia Dilthey llama estructura. No se trata, por consiguiente de nada ma-

¹⁸ V, 232.

¹⁹ V, 224.

terial, sino de la relación de las partes en el todo; es, en una palabra, la ley de constitución del sujeto espiritual.

Articulación de la estructura anímica.—De acuerdo con la tradición Dilthey ve en el alma humana tres esferas distintas pero en mutua trabazón; captación de la realidad, experiencia afectiva y realización de fines y objetivos vitales. Más brevemente: conocer, sentir y querer. No son tres funciones aisladas, una al lado de las otras sino que se entrelazan en distinta relación para fines diferentes. Salta a la vista que el conocimiento objetivo de la realidad es la condición de una justa valoración y del actuar racional. Cada acto vital es un acto del todo, es decir, en la actividad de cualquier esfera están presentes las demás; en la vida del alma rige la trabazón, no la coexistencia y la sucesión de funciones. En el conocimiento de la realidad, por ejemplo, están presentes el sentir y el querer a más del pensar. Ya se dijo anteriormente que la esfera afectiva, las necesidades, las tendencias, ponen en movimiento las diferentes estructuras anímicas. Esta interrelación funcional es lo que no vió la psicología tradicional. Sabido es que este modo de considerar la realidad no es exclusivo de la psicología. Desde comienzos de siglo la fisiología, las ciencias sociales y políticas siguen este mismo camino.

Hoy, al fin, se habla por doquier del mundo como un todo, de un solo mundo y la política internacional, por lo menos la teórica, se ve desde este ángulo.

Dilthey estudia la totalidad de la vida del alma, con sus conexiones regionales, desde tres puntos de vista distintos. Una vez ve el alma en su sección transversal, otra en su corte longitudinal, esto es, el aspecto evolutivo, y por fin investiga la ley de constitución del alma en ambas direcciones. Podría hablarse del ancho y profundo de la vida del alma.²⁰ Estudiemos primeramente las estructuras parciales del alma en su corte transversal conscientes de que no se trata como en la sección de una planta, de un plano estático, muerto, sino que sólo mentalmente podemos fijar la vida en su marcha hacia adelante. En la vida todo es dinamismo y desarrollo. Toda consideración estática es siempre una abstracción.

CAPTACIÓN DE LA REALIDAD

El pensar callado.—Junto a la experiencia, o mejor hincando en ella sus raíces, el pensar constituye el instrumento más importante de la ciencia. Desde siempre la filosofía se ha ocupado del pensar pero

²⁰ V, 201; V, 176; VII, 235.

lo ha hecho mucho más de un punto de vista lógico que psicológico. Es decir: se preocupó mucho más de cómo debemos pensar que de lo que sea el pensar.

Nada tiene de raro por consiguiente que no hayamos tenido una psicología del pensar hasta tiempo reciente. Por otra parte la psicología no veía en el pensar una función con valor propio sino que lo consideraba como un fenómeno especial de la vida de la representación; no se veía diferencia alguna entre el pensar y la dinámica de la asociación.

En realidad la psicología del pensar se inicia a comienzos de este siglo; su estudio sistemático comienza en la llamada escuela de Murzburgo con Kulpe a la cabeza. Posteriormente muchos investigadores han atacado este problema incluso desde el ángulo filosófico como por ejemplo Honigswald y el mismo Cassirer en su "Philosophie der symbolischen Formen".

Dilthey distingue tres tipos de pensar; el pensar callado, el pensar interpretativo y el pensar discursivo. Todo pensar, incluso el más abstracto, tiene su fundamento en la percepción; no importa que de momento no se vea esta relación; para establecer su dependencia de la percepción o de la intuición en el sentido de Kant, hay que descender hasta las formas más primarias del juicio que predicen la existencia

de una realidad; hay que retroceder hasta los procesos que están contenidos en la percepción, inseparablemente unidos a ella, y que constituyen lo que Dilthey llama su intelectualidad. Estos fenómenos, que no se presentan en forma de juicio son operaciones lógicas elementales como comparar, distinguir, ver analogías, establecer igualdades, unir, separar. A estas operaciones elementales que proceden al pensar discursivo las llama Dilthey "el pensar callado".²¹ Estos rendimientos elementales no captan contenidos, objetos, fenómenos, sino relaciones; los encontramos en todas las esferas de la vida, incluso en el sentir y en el querer; en realidad entran en juego en toda experiencia con lo cual se demuestra el dominio universal de la esfera lógica en la vida.²²

En primer lugar pensar es elevar la conciencia a la claridad mediante el análisis, distinción y unión. El "pensar callado" realiza en la esfera del pensar un trabajo silencioso y preparador pues su misión consiste en elevar a la conciencia las relaciones lógicas de lo dado. El mismo ejemplo que pone Dilthey nos hará comprender mejor de lo que se trata: "Están ante mí dos hojas de distinto color gris. Se nota la diferencia y su grado en la coloración, no es

²¹ V, LXII; V, 83.

²² VI, 282; VII, 196.

una reflexión sobre lo dado, sino como un hecho; esta operación es sencilla. Y su resultado no es, en relación con su valor objetivo, distinto de notar un color o un tono; algo que está ahí, es notado. Ahora bien: igualdad o diferencia no son propiedades de las cosas como extensión y color. Nacen en tanto que la unidad psíquica lleva a la conciencia relaciones que están contenidas en lo dado... desde el momento que captan relaciones que no son dadas en la percepción pero sino contenidas en ella, pertenecen al pensar".²³ Es un pensar callado que elabora lo dado o lo *vivido*. Es una operación que prepara el material sobre el que actuará el pensar discursivo. El pensar callado aparece como una función elemental del espíritu que clasifica lo dado, lo leviga, capta lo lógico en él y lo eleva a la conciencia. En este momento podrá entrar en actividad el pensar discursivo. Dilthey cuenta como actividad del pensar callado la fusión de percepciones o su asociación.

El pensar callado es un trabajo inconsciente. Esta operación elemental nos hace ver hasta qué honduras del alma el hombre es un ser espiritual. La actividad del pensar no empieza con el empleo de categorías científicas sino en el seno mismo de la vivencia: es un fenómeno originario del espíritu.

²³ VII, 122,

El pensar interpretativo.—Este tipo de pensar, que coincide con la operación, es la aprehensión consciente e interpretadora de sentido de nuevos datos a base de la experiencia adquirida del individuo. El momento interpretativo que encierra la aprehensión da pie a Dilthey para llamarla pensar interpretativo. Tres son las notas esenciales de la aprehensión: aprehensión consciente, interpretación de sentido y ampliación de la experiencia existente. En la aprehensión la totalidad del alma actúa sobre un proceso particular y éste a su vez actúa sobre la conexión anímica. “Llamamos aprehensión —escribe Dilthey— a la asimilación, suministrada por la dirección de la atención de nuevas experiencias, contenidos sensoriales u otros estados internos, en la conexión de la conciencia. La masa psíquica ya existente condiciona la entrada de nuevos contenidos”.²⁴ Un ejemplo nos alcanzará este importante fenómeno espiritual. Sea una tela expresionista. A primera vista quizás no veamos en ella más que manchas de color. Es posible que una mayor atención nos permita ver un individuo caballero en un rocín, atacando una masa informe al parecer. Si el espectador no ha leído el Quijote no comprende el sentido del cuadro. La pin-

²⁴ VI, 144.

tura no le dice nada. Si en cambio conoce la obra de Cervantes interpreta el cuadro a partir de esta base. Es posible incluso que descubra en él rasgos y matices que no conocía. Cuando lea de nuevo el Quijote tendrá una vivencia mucho más intensa y profunda que la que tendría si no hubiese visto el cuadro cubista. El sujeto que apercebe une a su experiencia anterior nuevos datos que interpreta gracias a lo adquirido. Por otra parte la apercepción ensancha su experiencia. Este enriquecimiento de la experiencia no tiene lugar mecánicamente sino que los nuevos contenidos se unen a los antiguos en virtud de un parentesco. Este acto se basa en un principio apriorístico que no puede derivarse de un conglomerado de experiencias. Este principio interpreta la variedad de las impresiones en el sentido de un todo conexo.²⁵ De nuevo llega Dilthey hasta el mismo umbral de la metafísica pero ahí se detiene.

La conexión adquirida del alma actúa de principio regulador sobre las percepciones, representaciones y estados que se encuentran en el punto focal de la conciencia incorporándolas a la masa psíquica total. Por consiguiente, la apercepción sólo es posible con la cooperación del espíritu subjetivo. Dilthey se acer-

²⁵ V, 75.

ca aquí a Descartes cuando habla del alma en el sentido "D'appercevoir ce qu'elle vent",²⁶ y se aleja de Herbart para quien la apercepción es una simple asociación.²⁷ Dilthey da a la apercepción una significación metafísica que había perdido en cuanto que nos la presenta como una función del alma cuyo fin es dirigir la atención a los objetos e incorporar los nuevos contenidos a los ya existentes.

El pensar discursivo.—La logificación de lo dado no se detiene en las operaciones elementales del pensar que levigan y clasifican lo dado en el plano de la conciencia. El fin del pensar es alcanzar el conocimiento de lo esencial y necesario más allá de la singularidad de los hechos: "El fin del pensar —dice Dilthey— es pasar de lo contingente de todo lo dado y su relatividad, a un saber objetivamente necesario".²⁸ Este fin puede alcanzarse gracias al pensar discursivo. Así, conociendo las regularidades del mundo social e histórico podemos intervenir con eficacia en la vida.

El pensar discursivo del que nace la ciencia, puede considerarse como un estadio superior de los procesos del pensar callado. "Entendemos por pensar dis-

²⁶ Descartes: "Passions de l'âme", 5, 19.

²⁷ Herbart: "Psychologie als Wissenschaft" 55, 125.

²⁸ VII, 303.

curso que aquel pensar que está ligado al lenguaje o a otro sistema de signos como el de los números".²⁹ El pensar discursivo está unido a la expresión sobre todo a la del lenguaje. Aquí hay la relación entre la expresión y lo expresado; la dirección de la captación va de la palabra y la frase al objeto que expresan.

Las funciones que lleva el pensar discursivo son el juicio —concepto y raciocinio; los juicios poseen un valor particular para el paso de la vivencia a lo general, pues realizan la intención de aproximarse a las relaciones fundamentales de la realidad partiendo de lo condicionado, particular y cambiante. El pensar discursivo, que se inserta en el material elaborado por el pensar callado, confiere una mayor claridad a lo dado; por lo demás las formas del pensar están "fundidas" en lo dado y su misión está precisamente en representarlo.³⁰

Estas formas del pensar quiere aplicarlas Dilthey a las tres esferas de la vida del alma: conocimiento

²⁹ VII, 301.

³⁰ VII, 125. En su trabajo fundamental "La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu", (190) trata Dilthey con detalle de las relaciones de la vivencia y el pensar y analiza también el paso del mero *vivir* al conocimiento objetivo, esto es, el paso de lo particular casual y momentáneo a un saber con validez general.

de la realidad, estimación de valores y fijación de fines para la voluntad. Estos son los campos cuya investigación debe terminar en un saber con validez general.

Dilthey acentúa siempre el primado de la vivencia; el pensar discursivo debe vincularse a la masa vivencial si es que pretende tener un valor para la vida; no debe abandonar lo primariamente dado. De la vivencia va una línea directa de las representaciones hasta el orden de los conceptos que es captado en el pensar. Por doquier sólo tenemos que vérnoslas con representaciones de la vivencia. La ascensión de la intuición a la objetivación sigue esta línea: intuición, recuerdo, representación total, designación, incorporación de lo particular a lo general, unión de las partes a un todo, juicio.³¹ Por otra parte en la estructura de la misma aprehensión hay una tendencia que puja hacia la conexión sistemática y que encuentra su plenitud en la ciencia. Camino de la objetivación el pensar crea categorías para la adecuada aprehensión de la realidad histórico-social. Más adelante habremos de ver que estas categorías son de dos clases: unas formales que surgen de la actividad del pensar elemental y otras materiales, contenidas en la vivencia, y adecuadas a la vida y a la historia.

³¹ VII, 38.

Toda la complicada estructura del pensar está movida por impulsos y necesidades, desde las más bajas como las económicas a las más altas como la admiración y la pasión por el problema. Por lo demás este aparato del pensar no funciona mecánicamente como creían los asociacionistas sino que en su actividad impera un orden que irradia del fin, el cual actúa como tendencia determinativa, regulando o coordinando todos sus procesos hasta la consecución de un saber con validez general, es decir, objetivo.

VIDA AFECTIVA Y VOLUNTAD

El sentimiento.—Conocer, sentir y querer, son tres funciones específicas de la estructura psíquica total que sólo el análisis conceptual puede aislar, pues en la realidad actúan siempre en íntima trabazón.

Estos tres tipos de relaciones con el mundo exterior se clasifican en dos grupos básicos: de un lado *la captación de objetos*, es decir, el proceso cognoscitivo, y de otro, *el haber de objetos*, que comprende sentimiento y voluntad. El haber de objetos (*Das gegenstandliche Haben*) representa una relación más plena con el objeto; es una posesión.

Por entretejidas que estén estas tres funciones de

la estructura psíquica cada una es irreductible a la otra; es posible comparar las operaciones parciales dentro del conocer en cuanto tal, o dentro del querer pero conocer, sentir y querer son en sí mismas funciones incomparables.

Estas funciones pueden tener un punto de contacto común en cuanto que un mismo objeto puede ser el contenido de las tres, pero la actitud en cada una de estas funciones es distinta.

El sentimiento es la función más extensa de la vida psíquica; tanto es así, que ha podido hablarse de una omnipresencia de los sentimientos en la vida psíquica puesto que acompañan a las demás vivencias.

Dilthey ve en el sentimiento dos dimensiones: la intensidad y la cualidad. Grados de intensidad en la dirección positiva: agrado, gusto, complacencia. En la negativa: grados de desagrado, disgusto y displicencia. Como diferencias cualitativas nota Dilthey el agrado y el desagrado en sentido estricto, la complacencia y la displicencia, el gusto y el disgusto.

¿Cómo deslindamos, tenemós que preguntarnos ahora, la vivencia afectiva de la cognoscitiva y de la volitiva? En la actitud cognoscitiva tratamos de objetivar la realidad, en la volitiva se trata de un *fiat* para realizar un hecho o situación. La actitud afectiva es un "estado" vinculado a la captación de objetos

o fundado en la situación del sujeto. En ambos casos una actitud profunda subjetiva muy distinta de las estructuras de las otras dos esferas. La situación es vivida por el sentimiento, los objetos son probados y gustados por el sentimiento. De esta actitud no surgen predicados sobre algo real, como en el caso del conocimiento, sino estimaciones de valor que están en la base de toda concepción del mundo.

Dilthey distingue expresamente entre sentimientos "situacionales" y sentimientos objetivos. Estos últimos tienen por base todo lo que, como acto, pertenece a la captación de objetos. En cambio "los sentimientos situacionales" ofrecen como base intuitiva al sujeto en sus relaciones con objetos y personas".³² Así, por ejemplo, los sentimientos que acompañan al propio éxito, a la propia fuerza, al temor, el odio, en agradecimiento. En estos sentimientos, tan cercanos en su profundidad a la vivencia en sentido estricto, captamos tanto nuestra propia individualidad como la ajena en una hondura inaccesible al conocimiento discursivo. Ahí está la profunda función cognoscitiva de la vida afectiva. En esta *Einfühlung* (empatía) "resentimos" lo que es afín a nuestra alma. Dilthey insiste en que "condición y base del sentimiento es

³² Dilthey: "El mundo histórico", p. 59. México 1944.

siempre algún proceso de captación".³³ Los sentimientos arraigan en nuestras impresiones sensoriales sencillas y percepciones, en nuestras representaciones y procesos del pensar, en los impulsos e intereses y en la convivencia del individuo con otros miembros de la colectividad y con la vida de la voluntad.³⁴

El deslinde entre la función afectiva y la de la voluntad es más difícil que la demarcación entre aquella y la función cognoscitiva. Si el sentimiento tiene por base algún proceso de captación, la voluntad tiene su fundamento en ambas vivencias. "La propuesta de fin se funda en la vivencia de los valores. Tenemos, pues, una conexión interna que marcha desde el sentimiento, a través del impulso y del deseo, hacia la voluntad. Podríamos por tanto, suponer que el sentimiento no es más que la forma primera de aquellos modos de actitud que alcanzan su forma última en la decisión voluntaria y en la acción con arreglo a un fin".³⁵ Sin embargo son dos funciones autónomas, incomparables y que no pueden derivarse la una de la otra. La tendencia a realizar un fin es radicalmente distinta de la actitud afectiva. El sentimiento

³³ Loc. cit. p. 62.

³⁴ En el volumen VI de sus obras completas, entre las páginas 150-155, Dilthey desarrolla su teoría de los círculos del sentimiento que no transcribimos por su extensión.

³⁵ Dilthey: "El mundo histórico" p. 62.

en cuanto tal no lleva ningún impulso para la acción. Buen ejemplo de ello lo tenemos en el campo de los sentimientos estéticos. Además de estos sentimientos hay otros afines a los provocados por las obras de arte que tampoco incitan, por lo general, a ningún acto de voluntad. El sentimiento de la naturaleza es uno de ellos. Y hay mucho más.

La vivencia volitiva.—En este tipo de vivencias nos damos cuenta de una intención encaminada a la realización de una situación.³⁶ Una línea continua conduce desde las formas más primitivas del hacer actos impulsivos, instintivos— a la voluntad que puede considerarse como una espiritualización de las funciones vitales. La diferencia fundamental entre la conducta instintiva y la voluntaria es que en ésta la conciencia se representa el fin a realizar mientras que en aquélla la situación es realizada en forma inconsciente. En la voluntad la anticipación del fin y de los medios para conseguirlo dirige y coordina la tendencia profunda alimentada por una necesidad vital. De modo que la voluntad, que hinca sus raíces en la zona profunda de las necesidades, deseos, pasiones, es un modo de satisfacer estos afanes. Pero los afanes se suceden o viven a un tiempo en la conciencia, nos anticipan fi-

³⁶ *Dilthey*: Loc. cit. p. 68.

nes posibles de la voluntad y ambas vivencias resuenan en la esfera afectiva originando sentimiento de índole diversa. En la vivencia volitiva la conciencia se convierte en un campo de lucha. No podemos querer a un tiempo todos los fines que la inteligencia nos anticipa; es necesario elegir, decidirse. "El factor que opera decisivamente en la resolución lo denominamos motivo".³⁷

Tomada la decisión viene la adecuación de medios a fines; no es éste un esquema rígido sino que está sujeto a los cambios que aconsejan las circunstancias, las cuales, con frecuencia, nos hacen elegir otros medios de los previstos e incluso suspender la realización del fin propuesto.

El individuo no vive solo sino que está engranando en una convivencia. En la vida social la voluntad engendra conexiones de fin (*Zweckzusammenhang*) o nexos finales que dan estabilidad a la convivencia humana. Tan pronto como se sale de la persona individual, el querer implica una relación jerárquica de mandar y obedecer, de poder y obediencia, de consistencia a la sociedad y la organiza exteriormente. El Estado con su derecho coactivo es quien ejerce el poder. Pero este nexo final, que garantiza la coopera-

³⁷ Dilthey, *Loc. cit.* 71.

ción social, encuentra su principal fundamento en una comunidad de fines en la vida social. "La conexión del fin descansa en la intercambialidad de las fijaciones de valor de los individuos".³⁸ De ahí nace la moral social en sentido amplio, esto es, como conjunto de normas que valen en todas las esferas de la vida para una convivencia en un tiempo dado. Por consiguiente el ideal moral, la teoría política, incluso el derecho natural con creación de la voluntad en el sentido de lo que debe ser, no de lo que es.

Se ve ahora claro que el mundo no está ahí sólo para su conocimiento sino para operar en él. "Preceptos, reglas, normas, no pueden considerarse como juicios en sentido estricto, pues no se dice que un precepto este ahí sino que vale. El deber es un predicado... Junto a una teoría del conocimiento, Dilthey quiere restablecer una lógica y metodología de las normas y del actuar racional".³⁹ Así pasa Dilthey de un concepto psicológico de la voluntad a un concepto ético. Pero en sentido algo diferente de Kant. La voluntad no es la facultad de obrar, según la representación de leyes sino que el órgano afectivo, el *vivir* el valor superior en una situación dada sumi-

³⁸ Dilthey, Loc. cit. 73.

³⁹ VIII, 188.

nistra la base de un obrar cuyo fin es la proyección consciente de la vivencia de valor.⁴⁰

Vitalidad y espíritu en la vivencia volitiva.—En la voluntad se conjugan las fuerzas ciegas que emergen del fondo del alma con el espíritu, convirtiéndose en un centro de acción no regido por leyes mecánicas y biológicas sino por puntos de vista espirituales. El pensar interviene en alto grado en la vivencia volitiva. El estudio más alto de esta actividad espiritual es el proceso creador. Dilthey ha descrito este proceso magistralmente al hablar de la composición musical. El creador abarca con la mirada la conexión total en el tiempo, de una estructura a la otra. Ahí se da una dirección, un hacer que desemboca en una realización, un avance de la misma actividad psíquica, un estar condicionado por el pasado pero con distintas posibilidades presentes que constituye la esencia de la creación. El espíritu dirige la fuerza natural, no desde fuera sino en el sentido de que la naturaleza se convierte en espiritual.

El espíritu es, por consiguiente, el que confiere al hacer humano su carácter de creación. Este mo-

⁴⁰ Desgraciadamente Dilthey sólo nos ha dejado "bosquejos" de esta axiología y teoría de las normas que encuentra una última sistematización en Nicolai Hartmann. El manuscrito en que Dilthey expone sus finas investigaciones sobre la voluntad queda interrumpido.

mento creador penetra toda actividad humana desde la percepción a la creación poética, pasando por todos los estudios del conocimiento. En la creación artística, en la poética particularmente, el espíritu alcanza un último desarrollo. El genio poético crea formas que no son dadas en ninguna experiencia y que no nacen de ideas preconcebidas ni de fenómenos alucinatorios sino que son producto de la "libertad del poder creador".⁴¹ Esta libertad constituye la nota esencial del mundo estético.

La creación poética.—Al avanzar en el mundo estético de Dilthey cuyas recias columnas lo constituyen "La imaginación del poeta" y "Fundamentos de una poética" nos sobrecoge la impresión de que nos estamos enredando cada vez más en un ovillo maravilloso (Wunderknauel) como una vez calificó estos trabajos su discípulo Hermann Nohl.

Cuando a fines del siglo pasado aparecieron estos ensayos privaba todavía la poética de Aristóteles, que como el mismo Dilthey indica, representa una abstracción de las formas artísticas existentes en tiempos del peripatético, y la poética del siglo XVIII basada en el concepto metafísico de la belleza. Quisiéramos ahora orientarnos en esa prodigiosa maraña que se extiende hasta las últimas honduras del alma.

⁴¹ VI, 171.

Dilthey cambia radicalmente la perspectiva del mundo estético existente: ni da consejos para hacer poesías o pintar cuadros y rechaza también la estética metafísica, constituída desde arriba, partiendo de la idea. No le interesa la belleza como representación simbólica de lo infinito (A. W. Schlegel). La actividad artística no busca primero la idea, el carácter metafísico del mundo sino el fuerte movimiento emocional, y la satisfacción de los sentimientos. Después de Dilthey adscribirá también una función cognoscitiva a la experiencia estética. Pero su tema central es sorprender el nacimiento de la obra de arte, de la poesía, a partir de fundamentos psicológico-históricos. El punto de arranque de su poética es la totalidad de la vida del alma.

No puede confundirse esta estética psicológica con la estética "desde abajo",⁴² ni con el naturalismo de Taine que explica la producción artística por la confluencia de tres momentos: raza, medio y momento histórico. Dilthey quiere alumbrar los procesos creadores desde dentro, su método psicológico es interno. Quiere penetrar en la fuerza creadora que engendra la obra de arte.

⁴² La expresión que se convirtió en moda de estética "desde arriba" y "desde abajo", es de G. Th. Fechner. Véase, "Vorschule der Ästhetik" 1876.

La vivencia es el primer eslabón de la poesía y de toda creación artística. No nace de la nada sino que inmediata o mediatamente se enlaza con el mundo externo, con el cual el alma, en una unidad de vida, está en constante intercambio. La fantasía, que puede también poner en movimiento la estructura estética, se nutre en última instancia de las imágenes que suministra el mundo exterior. La base de todo poder creador, de la capacidad poética, está en la vivencia de los grandes estímulos elementales de la existencia humana y de las emociones y destino que de ellos mana. La vivencia impone siempre un elemento fecundante, una piedra echada en el remanso de nuestra alma. Esta impresión inicial se elabora dentro del artista y su fruto es la obra de arte. "El fundamento de toda verdadera poesía —escribe Dilthey— es la vivencia, experiencia viva, parte constitutiva del alma de todas clases, que están en relación con ella. Todas las imágenes del mundo exterior pueden convertirse, en virtud de esta relación, en material indirecto para la creación poética... Este círculo de experiencia en que actúa el poeta no se diferencia de aquel en que crean el filósofo y el político".⁴³

Así se hace posible la investigación de los motivos

⁴³ VI, p. 128.

de la creación artística y vincular la poesía a su estímulo originario. Es todavía hoy un misterio cómo el estímulo se convierte en germen del que se desarrolla la poesía. El paso de la vivencia al germen, que nos denuncia el modo de ser del poeta, tiene lugar en la zona oscura del alma. Es un proceso inconsciente anterior a la elaboración de la fantasía creadora. La razón porque una misma vivencia en unos individuos se convierte en poesía y en otros no, es el misterio de la naturaleza poética. En el poeta auténtico todo lo que de algún modo entra en un círculo vivencial se convierte en poesía gracias a sus disposiciones naturales.

Midas transformaba en oro todo lo que tocaba. Toda vivencia tiene un fuerte componente afectivo. Dilthey, para aclarar el proceso poético, desarrolla su doctrina de los círculos del sentimiento que posteriormente llamará "círculos de vivencia".

El germen de la poesía se enlaza con la imaginación creadora, que actúa bajo la dirección de la conexión adquirida del alma de modo inconsciente y gracias a lo cual la vivencia sufre una profunda transformación. En este trabajo silencioso de la fantasía del poeta, que constituye la maravilla de su mundo, el germen se metamorfosea hasta redondearse en una forma interior. La vivencia ha pasado por una

intensa transformación, se ha modificado y ampliado en su núcleo primitivo. En esta transformación de las imágenes y en sus nuevas uniones yace, según Dilthey, la fuerza esencial de la fantasía poética. Allí donde nace una verdadera obra de arte existe un desplazamiento nuclear de las imágenes por medio de una complementación positiva.⁴⁴ Dilthey es consciente de la dificultad de comprensión del fenómeno. Las socorridas leyes de la asociación no nos prestan ninguna ayuda. Sólo gracias al influjo de la experiencia pasada, de nuestra estructura histórica, tienen lugar estos innumerables cambios, pequeñas transformaciones y así el alma entera elabora y completa el germen primitivo.

Todos conocemos estas imágenes vagas y difusas que desfilan en nuestra pantalla interior en el tránsito de la vigilia al sueño. El poeta vive generalmente en este mundo y sus imágenes, que no son copias de la realidad sino sus transformaciones fantásticas, adquieren una gran viveza y precisión, una claridad plástica. Goethe nos cuenta de este tipo de imágenes (*Schlumbilder*) que además él sabía provocar a voluntad y sabido es que Dickens vivía textualmente con los personajes de sus novelas. Una vez

⁴⁴ VI, 175.

Alfonso Reyes ^{MATEO} también como poeta genuino también se dan estas imágenes nos contaba de un amigo que..... no quería ser ^{LIBRE} porque se estaba contando un cuento a sí mismo. Este poder es una capacidad..... innata como reconocía el mismo Goethe.

Estos procesos muestran un íntimo parentesco con los sueños pero presentan una mayor viveza. En los sueños, como en el proceso creador, nos liberamos de las duras leyes de la realidad y vivimos en un mundo aparential al que conferimos plena realidad como el niño a su mundo lúdico.

Estos estados que se apartan de la vida vigilante contribuyen a encauzar la experiencia adquirida y elevan nuestras percepciones, representaciones y reproducciones con sus sentimientos correlativos por encima de los límites de la realidad. Esta total metamorfosis es efecto de la fantasía; su enlace con el mundo afectivo que es eficiente constituye en el gran psicólogo francés Ribot, demasiado olvidado, un nuevo concepto psicológico: la imaginación afectiva. El análisis y la descripción de la fantasía alcanzan en Dilthey una última profundidad. La fantasía poética constituye el compendio de todos los procesos anímicos del mundo poético. ⁴⁵

⁴⁵ Dilthey: "Erlebnis und Dichtung" p. 167.

Traspassar los límites de lo real constituye el primer principio de toda poesía.⁴⁶ Pero esta esfera semejante a la de los sueños en que está sumergido el poeta durante su creación se distingue rigurosamente del desvarío, de la enajenación mental. En ambos casos se traspan los límites de lo real pero el poeta tiene la posibilidad de anclarse de nuevo en la realidad. En el poeta las imágenes se presentan como reales no en un sentido alucinatorio sino mediante la libertad de la facultad creadora que ella misma posee. En los procesos creadores existe siempre una relación entre los estados internos y los externos. El mundo de la fantasía poética posee una libertad ilimitada, acaso sólo condicionada como veremos más adelante, por la impresión artística, pero en ella impera una lógica inmanente, que lo distingue de la locura.⁴⁷ No se limita Dilthey a analizar y describir los procesos de la creación poética sino que en su obra "Das Erlebnis und die Dichtung" nos muestra la prueba viviente de sus ideas. Este magnífico libro, en el que la limitación de espacio nos veda la entrada, representa la aplicación práctica de su poética. En

⁴⁶ VI, 171.

⁴⁷ En el concepto de libertad estética se nota la influencia de Schleiermacher sobre Dilthey. Véase su "Ästhetik", edición de Lommatzsch, p. 116.

los perfiles que traza de Lessing, Goethe y Shakespeare, Hölderlin y Novalis, sus ideas sobre la creación poética cobran realidad viviente. Sólo quisiéramos decir dos palabras sobre el proceso creador en Shakespeare y Goethe que Dilthey presenta como dos direcciones distintas.

En el poeta inglés su fantasía poética transforma su rica experiencia del mundo elevándola sobre los límites de la realidad en todos sus personajes. Hamlet, Macbeth, Lear presentan grandes pasiones que trascienden los límites de lo real y que actúan en el espectador como categorías para una mejor comprensión de la realidad. Goethe posee también una vasta experiencia pero sus creaciones están centradas en él mismo; son, si se nos permite la expresión, creaciones que trascienden los límites de su propio ego. Las obras de Goethe son fragmentos, elaborados por la fantasía, de su propia biografía. Shakespeare encuentra los motivos más fuera de él, Goethe los halla en sí mismo.

Forma interior, forma externa, estilo.—El momento decisivo en el proceso de creación artística es sin duda alguna el que tiene lugar en la intimidad. El mundo poético —escribe Dilthey— está en el alma antes de que la concepción se plasme en una obra, antes de que el poeta escriba la primera página del

mismo.⁴⁸ Sería erróneo creer sin embargo, que los procesos internos del artista están ya hechos de una vez y que luego se transportan a un material adecuado. En realidad lo que hay en el alma del artista es mucho más un oscuro impulso a formar que una clara imagen. Lo que palpita de modo oscuro, indeterminado, ameboidal, casi siempre sin que el artista lo sepa, se mueve sin ser notado, se precisa, se estructura y poco a poco va adquiriendo una forma cristalina.

Con frecuencia esta forma interior se precisa en el proceso mismo de la expresión; la realización de la obra influye a su vez en los procesos internos. En la vida del alma todo está entretelado, todo se influye mutuamente y cuando intentamos analizarla corremos el riesgo de dar una visión esquemática inadecuada a la realidad viviente. Pero de todos modos la forma externa nos habla de la forma interna y en ella se hace visible la interioridad. La forma externa es el correlato de la interna. La forma es la categoría fundamental del mundo estético.

Ahora bien: la relación de lo interno y de lo externo no es ningún postulado abstracto de la metafísica sino una relación inmanente a la vida misma. Esta re-

⁴⁸ Dilthey: "Erlebnis und Dichtung", p. 167.

lación, da, según Dilthey, no sólo una estructura sino al mismo tiempo la función de esta estructura: la conexión de la fuerza y la forma que es precisamente la vida. Los factores que entran en juego en la creación artística están dirigidos por la voluntad de forma que les confiere unidad, estilo. Esta voluntad aúna los múltiples y complicados hilos con que se teje la obra de arte. El estilo imprime una idealidad a la obra de arte. Dilthey da, por consiguiente, al estilo, una significación semejante a la de Goethe, esto es, una especie de formación artística, una idealización. El estilo es la ley de constitución de la forma artística.⁴⁹

La impresión estética.—La actividad creadora comprende en una unidad armónica la expresión de la vivencia estética y la formación para la impresión de los demás. Una poética, una estética, que se circunscribiera al análisis de los procesos creadores sería una estética unilateral. La creación está también condicionada por la impresión estética. Desde luego, en el arte, lo primordial es la creación. La poesía nace

⁴⁹ Hermann Nohl, de la escuela de Dilthey, ha investigado el problema del estilo de la pintura, poesía y música en dos claros trabajos: "Die Weltanschauung del Malerei" Jena 1908, y "Über die typischen Kunststile in Dichtung and Musik", Jena 1911.

sobre todo de la necesidad de expresar las vivencias, no de provocar una impresión en el prójimo.

Sin embargo, artista y espectador están íntimamente ligados. En la comprensión de la obra de arte, el individuo revive los procesos de creación artística pero en tono menor. Los sentimientos que dominaron en el proceso creador se despiertan en la impresión aunque más débiles. El proceso del lector o del que oye una poesía es paralelo al del poeta. El íntimo parentesco entre el poeta y el lector lo ve Dilthey expresado en el pensamiento de Voltaire según el cual aquel que quiere enjuiciar una poesía debe experimentar un fuerte sentimiento y en su alma debe alumbrarse una chispa del fuego que animó al poeta, que él quiere criticar. La crítica de arte debe basarse, como ya se dijo más arriba en la vivencia de la obra artística. En este sentido Dilthey formula la ley más general del mundo estético: "Los actos del espectador que se conjugan en la unidad de la comprensión, constituye un sistema de desplegamiento de fuerzas que en cada punto está condicionado por los del creador que originaron la obra, y con los que se corresponden con menos intensidad". Creación, placer estético y crítica están íntimamente unidos.

De la descripción de la impresión estética Dilthey deriva otro principio general para la poética: toda

transposición de los límites de la realidad debe mostrar la suficiente proximidad a la vida, de suerte que sea posible que el lector puede re-vivir y comprender el mundo poético. Así pues, el espectador pone también un límite al traspaso de la realidad. La libertad de la creación artística está condicionada por la comprensión del espectador.

Función cognoscitiva del arte.—En su obra “Des Erlebnis und die Dichtung”. Vivencia y poesía, y en sus escritos posteriores Dilthey ve la última esencia del arte en la comprensión de la vida. El arte se coloca al lado de la Filosofía y de la Religión. En sus trabajos anteriores habla de la función del arte como de la expresión, la objetivación de nuestro corazón. Así aligeramos nuestra a veces pesada carga.

Más tarde Dilthey coloca el arte al servicio del conocimiento, es decir, lo desplaza de su función genuina. El más elevado rendimiento del arte está en ser “órgano de la comprensión de la vida”, hacer visible la vida en su verdadera significación. Así la poesía es el órgano de la aprehensión del mundo real.⁵⁰ Esta concepción coloca el arte al servicio del conocimiento.

El concepto de significación, tan importante en

⁵⁰ V, p. 275.

poesía, no es ninguna categoría estética.⁵¹ El acontecer individual deviene representación de algo general, deviene simbólico. El Quijote simboliza al español, Fausto a Goethe. La fantasía individualiza los pensamientos generales y generaliza el sentimiento subjetivo con lo cual ambos se encuentran a mitad del camino.⁵² Es evidente que el arte es un conocimiento intuitivo, de plano profundo, de la realidad. Pero a nuestro juicio esta función cognoscitiva ni es la única ni la fundamental.⁵³

La técnica poética.—La actitud de Dilthey respecto de los fenómenos de la vida si no excluye, tampoco es favorable a la construcción de una técnica poética en todas sus piezas. Encontramos en sus obras magníficos atisbos, pensamientos profundos sobre las for-

⁵¹ VI, p. 319.

⁵² Hebel: Tagebüche, I, p. 16.

⁵³ Compárese esta función cognoscitiva que Dilthey adscribe al arte con la estética de Conrad Fiedler —el arte es conocimiento del mundo, el impulso artístico es una tendencia cognoscitiva y con el inadecuado ensayo de Heidegger sobre Hölderlin (trad. de García Bacca, edit. Séneca, México, 1944) a quien llama "Dichter des Dichtens" porque su poesía representa la fundamentación del ser con palabras. (Worthafte Stiftung des Seins). Desde luego el poeta es el vate, pero el arte es sobre todo forma, aun la poesía, "la más inocente de las faenas" como la llama con frase poco afortunada Heidegger. Precisamente lo que más nos gusta en Hölderlin no es lo que tiene de filósofo sino la forma con que expresa los contenidos.

mas literarias, en especial sobre el drama, pero no nos da ninguna técnica poética completa.

La técnica poética está condicionada causalmente por los fenómenos de la estructura anímica y sobre todo por la situación del tiempo.

La situación histórica del pueblo es factor esencial para la evolución de las formas literarias.

Es curioso observar que en este campo Dilthey habla de explicación de los fenómenos, de causalidad, conceptos propios de las ciencias naturales; no precisa el concepto de causa si bien se deja entrever que se refiere al mutuo condicionamiento de los fenómenos más que de una relación necesaria.

El tiempo y el espacio confieren a la técnica poética una validez histórica. Traza la trayectoria histórica del drama (esta forma literaria era una necesidad de su tiempo) desde Aristóteles. El principio aristotélico de la unidad de la acción debe ser completado y formado de otro modo. Ni aun el drama de Schiller tenía validez para su época. Acepta la teoría del drama de Gustavo Fraytag según la cual la acción debe articularse en un movimiento de ascensión, en un punto culminante y en un descenso.

Por lo demás, la empresa de la técnica poética es más bien cosa del genio de un gran poeta que de un filósofo. El genio es quien da unidad al espíritu del

tiempo, sólo el rendimiento del genio es capaz de reducir a unidad la variedad originaria a la que damos el nombre de espíritu de la época. Así corresponde al genio poético hacer cristalizar las formas artísticas adecuadas a su tiempo.

De todo lo dicho se desprende que las formas artísticas están históricamente condicionadas; no tienen validez general. Las obras clásicas no se caracterizan por ajustarse a determinadas normas sino porque nos dan una plena satisfacción en el presente y su acción se extiende en el espacio y en el tiempo. Sólo la unión de la poética y de la historia literaria comparada puede dejarnos percibir la relación entre lo que tiene de validez general y lo histórico en la técnica artística.

Ojeada sobre la estética musical.—La estructura misma de este ensayo no nos permite exponer con la amplitud que deseáramos el pensamiento musical de Dilthey; tenemos forzosamente que limitarnos a abarcar con la mirada este aspecto de su mundo estético, menos maduro que el poético, menos sistemático todavía, pero de un apasionante interés.

Como la poesía, la música es ante todo una expresión de la vida. El mundo de los sonidos tiene su propia esencia y su propia legalidad. Por consiguiente los problemas de la estética musical son distintos.

de los de la poesía y de los demás sectores del arte. La consecuencia es obvia: sólo puede hablarse de una estética general después de elaborar las estéticas particulares.

Clara Misch (nacida Dilthey) nos muestra en un bello libro "Der Junge Dilthey" 1933, el gusto y la rara comprensión que desde muy joven tuvo Dilthey por la música. En sus primeros años de estudiante en Berlín el ambiente le dió oportunidad de satisfacer su pasión, y por otra parte, sabido es que a mediados del siglo pasado en Alemania, religión y música estaban íntimamente unidas. Y Dilthey empezó siendo estudiante de Teología.

Si bien sus juicios musicales —el formulado sobre Bach a los 20 años de edad es de gran profundidad— nos habla de la honda resonancia que la música tenía en su alma y de su aptitud de expresar conceptualmente estas experiencias, Dilthey no era músico en todo el sentido de la palabra. Más que de una estética musical hay que hablar en él de pensamientos sobre la música que en general se dejan todavía sistematizar con más dificultad que los anunciados sobre la poesía. Pero penetró en la esencia de los grandes maestros y en sus obras vió la conexión entre la música, su desarrollo y el desenvolvimiento histórico.

Los problemas que se presentan en el mundo musical son muy distintos de los de la poesía. En primer lugar el factor psicológico pasa a segundo término o desaparece totalmente. Detrás del mundo sonoro no hay que buscar lo psicológico sino lo objetivo. La médula del problema está en encontrar la relación entre la conexión sonora que aparece en la imaginación y el afecto expresivo. Por eso Dilthey insiste en la necesidad de crear una teoría de la significación musical. Esta conexión de sonidos en la fantasía nos conduce a la cuestión de la conexión de esta función en el compositor y el mundo sonoro.

La creación musical no es para Dilthey, como la poética una transformación de vivencias por medio de la imaginación creadora. Nadie ha dicho cómo se pasa de la vivencia a la música; entre ambos términos no hay ningún cambio determinado. Cualquier ritmo, una armonía o una vivencia pueden ser el punto de partida de la creación musical. Para Dilthey es un misterio que no pueden desentrañar cómo ritmos y sonidos significan algo que ellos mismos no son. Sólo una teoría de la significación musical puede venir a nuestra ayuda. Esta teoría se quebraría en dos dimensiones distintas: la música acompañada de palabra y la pura música instrumental. En el primer

caso la música es expresión de una composición poética y su interpretación está delimitada por el objeto.

En la pura música instrumental no existe objeto determinado sino que se trata de algo indefinido. Según Dilthey este objeto determinado de la pura música instrumental está dado en la vida y "así tiene la música instrumental en sus formas más elevadas la vida misma por objeto".

Mundo sonoro y vida están fundidos en una unidad en el genio musical.

En la comprensión musical Dilthey excluye todo factor psicológico. El objeto de la comprensión es según el mundo expresivo con su propia legalidad. El comprender supone la sumersión en los medios expresivos y en sus efectos y captar lo que ha creado esta propia legalidad. A nuestro modo de ver existe una contradicción entre esta exclusión de lo psicológico de la comprensión musical y el método empleado en sus magníficos estudios sobre la música y las creaciones de los grandes genios musicales: Bach, Haydn, Händel, Mozart.⁵⁴

El punto de partida para esta investigación es el modo de ser de cada uno de estos creadores.

Al igual que la poesía Dilthey considera la música

⁵⁴ Dilthey: "Von deutscher Dichtung und Musik", 1933.

en el mundo espiritual. Del mismo modo que cada época crea su técnica poética así también la música es expresión de la situación espiritual del tiempo.

Cada época tiene sus propias formas musicales. Así Bach y Händel a pesar de sus diferencias esenciales son expresión de la religiosidad protestante; en cambio, Mozart, Haydn y Beethoven expresan la esencia del siglo XVIII, el ambiente de la época de las luces, el sentimiento de vida del absolutismo y la idea de la humanidad. En la "creación" de Haydn resumen la religión natural, el sentimiento de vida del absolutismo en el "Fígaro" y en el "Don Juan" de Mozart y el amor y la alegría humanas de la novena sinfonía. Como la poesía, la música y el arte en general es expresión del espíritu de la época.

Conducta estética y principio de armonía.—La obra de arte no es más que el producto de una actividad especializada. El artista es un tipo de hombre de aparición reciente en el desenvolvimiento histórico. Sólo lentamente, en el transcurso del desarrollo de la cultura se ha diferenciado el artista como fenómeno social. Durante milenios, hoy todavía en los pueblos primitivos y en los niños la actividad estética es una conducta general que arraiga en el placer de expresar los estados anímicos y de formarlos.

Para Dilthey la conducta estética es una fuerza formadora de nuestra vida y el arte no es más que la forma más elevada de este fenómeno originario de la vida, que penetra la existencia toda, la espiritualiza en cuanto que al dar forma a todas nuestras expresiones engendra un estilo de vida correlativo a la unidad interior.

La belleza no sólo existe en las obras de arte sino en la vida toda. La actividad estética general se pone de manifiesto en la captación de las formas de la naturaleza y en la formación de nuestra conducta personal y de todo lo que nos rodea. Conducta estética quiere decir contrapeso, equilibrio, armonía. Toda obra de arte origina una satisfacción y termina en un estado de conciliación interna. La armonía es otro gran principio de la estética de Dilthey. No es raro que incluyera la conciliación (*Versöhnung*) entre las categorías de la vida. Lo que la realidad no nos concede lo alcanzamos por medio de la fantasía en el arte. El hombre estético busca en sí mismo y en los demás equilibrio y armonía de los sentimientos: con esta necesidad forma su vida. Hay en la vida del hombre un principio de la armonía teleológica que dirige particularmente al artista. La función del

arte nos decía Emilio Utitz, cuyas obras acusan la influencia de Dilthey, consiste en espiritualizar los sentidos y sensualizar el espíritu.

La conducta estética encuentra sus límites en la religión y en la política. ¿Por qué debe ser armónico?, exclamaba Bismarck. Política es dominio, no equilibrio. Nadie mejor que Hölderlin ha expresado la tensión que existe entre la conducta estética y la política, que él sentía palpar en su propia alma. Fruto de esta tensión, acaso para salvarse de ella es su Hyperión en el que los hombres de Alabanda, que le parecen terribles, son políticos realistas.

La conducta estética quiere hacer de la vida una obra de arte: forma, medida, armonía, belleza.⁵⁵ Esta cultura estética de pura extracción helénica pasa desde decenios por una dura prueba. Pero renacerá siempre de nuevo, sean cuales fueren sus eclipses, porque es lo permanente en el hombre. Se dice que la cultura estética afemina. Para Dilthey el arte era un gran estímulo en la vida. Estamos seguros de que las más pura tradición griega hizo alguna vez

⁵⁵ Así vió Hegel a Sócrates. Así entendía la vida nuestro Francisco Giner de los Ríos: la cuidadosa formación de todas las manifestaciones de la vida en la cual la conducta exterior es la exacta expresión formada de la vida interior.

suya aquella palabra de Beethoven a Bettina von Arnim: el arte mete fuego en el alma del hombre.

13.—SECCIÓN LONGITUDINAL DEL ALMA

El desarrollo.—Después de un fino y minucioso análisis del corte transversal del alma, Dilthey nos presenta su imagen de la sección horizontal o sea del desarrollo. Lo mismo que la estructura, el desarrollo es una categoría real de la vida. “Entendemos por desarrollo —escribe— primeramente un ir adelante, un cambio espontáneo en un ser vivo, porque los impulsos constituyen un agente en el mismo que empuja al ser vivo hacia adelante. Todo desarrollo anímico consiste en una conexión de cambios en el tiempo, condicionada desde dentro.”⁵⁶

El alma actúa como un órgano selectivo que elige los contenidos del mundo externo, los asimila y así alcanza cada vez una formación más plena.

Dilthey estudia el desarrollo del alma desde dos puntos de vista distintos: con el desarrollo interno se une lo adquirido. A lo primero Dilthey lo llama “Esencia” y a lo segundo “conexión adquirida del alma”. La esencia es inasequible a la percepción. El

⁵⁶ V, 218.

camino para llegar a este claustro pasa a través de la conexión adquirida.

Nos percatamos del desarrollo por medio de los cambios internos. Los estados psíquicos aparecen en un tiempo determinado y luego desaparecen. Un estado provoca otro. Pero no desaparecen totalmente sino que vuelven al fondo del alma para constituir una naturaleza adquirida sobre la primaria. Las vivencias existentes asimilan, las nuevas constituyendo la conexión adquirida del alma. Recuérdese aquí la imagen bergsoniana de la bola de nieve. También Dilthey describe con precisión sin acudir a la metáfora el nacimiento de la conexión adquirida del alma. En el niño vemos el tránsito del estímulo a las sensaciones, de los sentimientos a las apetencias, de ahí a los movimientos todavía sin una interpolación en la memoria de representaciones. Pero las sensaciones dejan huellas; en el sentimiento y en la apetencia se forman hábitos; paulatinamente nace en la vida del alma en trance de desarrollo entre la sensación y el movimiento una conexión adquirida del alma.⁵⁷

Así cada nueva vivencia se articula a la masa anterior regulando la totalidad de la conducta aní-

⁵⁷ VII, 167.

mica; así nace el carácter del individuo que da a la vida toda una determinada dirección. Cuando más rica sea esta conexión adquirida del alma tantos más planos de contacto tiene con la realidad; de este modo el pasado revive en el presente, en cada vivencia particular. En esta forma nace en nosotros la conciencia de la historicidad de nuestro yo. El pasado y el futuro son relacionados en la vivencia en un todo articulado. Esta conexión no es una suma ni un compendio de momentos sucesivos sino una unidad constituida por relaciones que unen todas las partes. Así está el hombre sobre el tiempo y vive en la historia; en el presente posee el pasado y marcha hacia el futuro. En esta vivencia va inherente la dependencia y la libertad.

Al hablar del pensar interpretativo vimos el papel que en esta función representa la conexión adquirida. Sin embargo no coinciden pues la conexión adquirida trasciende la esfera lógica para influir en la voluntad, sentimiento y en toda la vida emocional.

Todo cambio, todo desarrollo, supone algo que permanece. A eso que permanece Dilthey lo caracteriza como la categoría de la "esencia". En el curso del vivir y del cambiar, en el tránsito de unos estados a

otros nos percatamos no sólo del cambio sino de la identidad con nosotros mismos. De esta experiencia nacen las categorías del desarrollo y la de la esencia.⁵⁸

La categoría del desarrollo predica cambio, la de la esencia, identidad, permanencia. Esta permanencia en el cambio constituye una de las grandes paradojas de la vida. De nuevo llega Dilthey hasta el umbral de la metafísica. Esencia significa permanencia en el cambio y desarrollo una forma del curso de la vida psíquica determinada por la ley de una cada vez mayor conexión adquirida. El desarrollo es la forma de un ser que permanece constante. Ser idéntico desde su nacimiento hasta la plena articulación de sus diferenciadas funciones. Dilthey se detiene justamente aquí. El problema metafísico que plantea esto que permanece en el cambio, es decir, de la esencia o no le interesa o cree que su investigación escapa a los métodos empíricos que también es lo que permanece a través de la evolución de su pensamiento.

⁵⁸ VII, 253. Al final de sus "Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica" Dilthey nos ha dado una magnífica descripción de las etapas del desarrollo sólo comparables a la magnífica página de James sobre este mismo tema en el capítulo sobre el instinto en sus "Principios de psicología".

14.—DIMENSIÓN PROFUNDA DEL ALMA

Fondo irracional de la vida.—Después de una mirada en la sección transversal y longitudinal del alma, Dilthey completa su imagen del alma mostrándonosla en una dimensión profunda, este “mar insondable” de la vida humana. Dilthey sabe bucear en las honduras del alma y descubrir sus misterios. No se mueve en la superficie, como el tiempo de la Ilustración, en la cual el misterio no existe. Por doquier chocamos con el misterio, con lo insondable e inexplorable. Cuando más hondo penetramos más vastos horizontes se extienden a nuestra vista.⁵⁹ Se nos hace claro ahora que sólo comprendamos la vida del alma en una aproximación y que describamos sus fenómenos en forma metafórica.

El misterio de la vida está sobre todo en el fin último de la vida al cual deben coordinarse los fines parciales. Cada individuo realiza una forma que a su vez debe estar en conexión con la “potencia cósmica”. Hay que reconocer algo inconmensurable en la vida del alma.

No es posible acercarse a los misterios del alma con instrumentos racionales. Nada podemos explicar

⁵⁹ Ethica, p. 32.

sino ver y comprender. Explicar es cosa del entendimiento y este no cala hondo. En el comprender se esconde algo irracional como la vida misma; por eso no puede representarse mediante una fórmula lógica. La *ratio* no penetra hasta la esfera emocional donde tiene su asiento lo divino en el hombre.⁶⁰ De ahí que la esfera emocional sea el órgano para la aprehensión de las relaciones religiosas. En eso es visible la influencia de Schleiermacher.

Con maestría supo Dilthey sumergirse en los fondos del alma humana hasta el punto en que se encuentran Dios y el hombre. Y no sólo vió las relaciones del hombre y la divinidad sino que descubrió la honda zona de las nostalgias y añoranzas que constituyen el fondo en que se perfila la rica variedad de fenómenos anímicos.

Esta es la capa de la vida personal y de la realización de sí mismo. Ahí se encuentra el meollo del individuo, la conciencia de ser un fin en sí mismo. En estas honduras se alumbra la personalidad de los demás con un movimiento reverencial a su propio valor personal. En estas simas del alma se forjan nuestras actitudes, hincan sus raíces nuestra concepción del mundo, esto es, el modo como vemos el mundo y

⁶⁰ V, 240.

como quisiéramos que fuera. Pero, el tema de la concepción del mundo, tan caro a Dilthey, merece capítulo aparte. La reflexión sobre este tema constituye la filosofía de la filosofía.

CAPITULO III

CONCEPCION DEL MUNDO

15.—FILOSOFÍA DE CARNE Y HUESO

¿Qué entendemos por concepción del mundo? Si la expresión española “concepción del mundo”, que quiere traducir al término típicamente alemán *Weltanschauung* no lo consigue plenamente, a su vez la estructura de la palabra alemana tampoco corresponde con exactitud a su contenido significativo. La traducción literal sería “visión del mundo”, y mejor, como en alguna ocasión lo ha expresado el maestro Caso, “cosmovisión”. La versión del ilustre maestro mexicano es más simple y más elegante, y carece de aquel matiz de pedantería que se percibe en la expresión española, hoy ya definitivamente acuñada.

El vocablo alemán es de formación reciente. Goethe

no la conoce todavía. Aparece en la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt y después en la Fenomenología del espíritu de Hegel. Schleiermacher entiende por concepción del mundo la visión inmediata del universo acompañada del sentimiento religioso.

El nacimiento de la palabra *Weltauschauung* denuncia una determinada situación histórica del hombre. Significa un cambio radical en la dirección de la mirada. El hombre que durante tantos siglos tuvo puestos los ojos en Dios los vuelve hacia el mundo. Se interesa mucho más por la naturaleza, la sociedad y la cultura que por el reino de Dios. La revelación no es ya el camino que conduce a la verdad sino que la conciencia tiene fuerza para enfrentarse con los problemas, los de este mundo y los del más allá. Nunca hubiese podido crearse esta palabra si en el Renacimiento no se hubiera iniciado este proceso de secularización que culmina en la Ilustración. El hombre tiene confianza en el poder de su propia razón y rechaza toda autoridad, lo mismo la de la tradición que la de la revelación. Incluso la mística se racionaliza y se exige una religión purificada de misterios sobrenaturales, una religión dentro los límites de la razón. Como dice Kant, de quien tomamos estas úl-

timas expresiones, "el hombre se emancipa de la minoría de edad que él mismo se había dado". El hombre llega a su autonomía espiritual.

No es fácil decir lo que se entiende por concepción del mundo. Hay que distinguir en este concepto dos vertientes diferentes en íntima relación. No significa tan sólo una visión del mundo, la aprehensión de su sentido total, sino que en esta visión palpita un ideal para la vida misma; no se trata sólo de una pura imagen sino también de una ley de vida; no es sólo un conjunto de reflexiones, es decir, una conducta meramente teórica sino que es una actitud total del hombre, de un pueblo, de una época. Es una decisión interna que se nutre de nuestras últimas convicciones referentes a la totalidad del mundo y a su sentido último. La concepción del mundo no se pregunta sólo por la imagen del mundo sino también por la conducta verdadera en vista de esta imagen. No afecta sólo a la razón sino también al sentimiento y a la voluntad. Concepciones del mundo con fuerzas de gran potencia. Quieren formar y transformar el mundo y con él la vida según los valores inherentes a su imagen.

El sentido del mundo.—La concepción del mundo comprende las últimas convicciones sobre la totali-

dad del mundo y su sentido. ¿Qué significa tener sentido? Sólo un todo puede tener sentido. Tiene sentido una palabra y por cierto que está determinado por el sentido de la frase que a su vez es un todo. La frase tiene sentido en el todo del discurso. En la organización militar la aviación tiene sentido en el todo del ejército y éste en el todo de la vida de la nación. Tiene sentido el miembro de un todo que representa un sistema de valor. La unidad última en esta coordinación de miembros o regiones en conexiones cada vez más amplias es el régimen del mundo. La concepción del mundo supone que el mundo tiene un sentido. Este supuesto es muy problemático. Sin embargo, el hombre necesita que la vida tenga un sentido para sus decisiones. Sentido a cuya caza no sólo va la Religión sino también la filosofía. A caso la vida no tenga más sentido, como piensa Nietzsche, que aquel que le da el hombre.

Es evidente que el sentido que cada cual *vive* prácticamente es diferente en los distintos individuos. Interpretamos el mundo según la propia perspectiva. Salta a la vista, primeramente, el sentido *para mí*. En este carácter perspectivístico de la vida del hombre radica uno de los rasgos trágicos de su existencia. El individuo capta siempre el sentido para sí pero

tiende a lo absoluto, al sentido *en sí*. Ahí está la desgarradura del hombre; es finito pero en su pecho palpita una fuerte nostalgia hacia lo infinito. Esta fué la tragedia de Goethe. Si toda concepción del mundo va ligada a una persona ello significa que ninguna puede tener una validez general, ninguna tiene un valor absoluto sino que representa una actitud diferente respecto del mundo. La concepción del mundo no es más que una visión desde un punto de vista personal; sin embargo, no la *vivimos* como una perspectiva entre otras posibles y legítimas sino que creemos que el sentido que captamos es el sentido en sí, el sentido absoluto. Y cuanto más profunda es esta creencia tanto más fuerza tiene una concepción del mundo para imponerse y modelar la vida en consonancia con las normas que de ella derivan. Así, gracias al carácter tiránico de toda concepción del mundo el hombre se salva de su propia limitación.

Nunca constituyen una concepción del mundo valoraciones parciales sino el sentido definitivo y absoluto. Cuando el portador de la concepción del mundo carece de sentido del humor pendula irremisiblemente hacia el fanatismo.

Raíz de la concepción del mundo.—Si la misión de la concepción del mundo es la de interpretar el

sentido de la realidad y la realidad se nos da siempre en una relación vital (Lebensbezug) que decide con anterioridad a toda relación conceptual, resulta que la vida es la raíz última de la concepción del mundo. "Las concepciones del mundo no son creaciones del pensar" sino que su "última raíz es la vida", repite Dilthey con frecuencia. La vida cría en cada individuo "su propio mundo".¹ Toda concepción del mundo es una proyección teórica en la conciencia, de la vida en su integridad. A cada individuo, a cada pueblo, a cada época, incluso a cada edad de la vida, corresponde un tipo determinado de concepción del mundo. Sus raíces penetran hasta las entrañas de la vida. Unamuno tiene razón cuando dice que no son nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas sino nuestro optimismo y pesimismo, que fluye de las fuentes mismas de la vida, lo que hace nuestras ideas. La fuerza inherente a toda concepción del mundo dimana del sentimiento de vida que yace en su fondo. Lo primario en la concepción del mundo es la vivencia. En esta referencia vital no sólo se nos da el prójimo sino todas las cosas incluso la Naturaleza. Dilthey habla de la "vivencia del momento" cuando

¹ Dilthey: "Weltauschauung, Philosophie und Religion", p. 7 (Edición de Frischeisen-Kohler, 1911.)

estamos frente a un paisaje y la llama "impresión". Esta impresión es algo muy distinto de una pura imagen, una fotografía, en ella está contenida la vida entera en toda su riqueza y plenitud. Cuando se dice que el paisaje es un estado de ánimo hacemos referencia a esta "impresión" que tiene su origen en las honduras de nuestra alma, no sólo en la vida representativa. El mundo no se da a los ojos como si éstos fueron una cámara obscura sino que se da a la totalidad del hombre que siente, que piensa y que quiere. En una palabra: hay que buscar en la vivencia el origen de toda actitud frente a la vida, esto es, de toda concepción del mundo.

Así como no podemos llamar artista al que sólo tiene vivencias estéticas sino a quien sabe transmutarlas en formas, tampoco podemos llamar filósofo al que tiene vivencias metafísicas o éticas tomando esta palabra en su amplio sentido sino aquel que sabe expresar ambas cosas conceptualmente. Desde luego el origen de toda filosofía está en la vivencia; toda filosofía debe ser vivida, es una forma de vida, como pensaba Goethe. El filósofo vivo no es un "especialista" sino simplemente un hombre que ha vivido intensamente, que está inhibido de los hechos de la existencia y que es capaz de trasladar en juicios esta

experiencia originaria. Así por ejemplo Sócrates y Platón. Es vano el intento de Husserl de querer fundar una filosofía como ciencia rigurosa. Las interpretaciones del mundo bosquejadas por hombres, pueblos y épocas no son sustitutivos necesarios, para calmar el corazón humano, de lo que la filosofía, con ayuda del método fenomenológico podría un día ofrecer al hombre, sino que arrancan de las necesidades más profundas de la vida misma. Por lo demás, el tercio de siglo transcurrido desde que Husserl abrió su resonante discusión contra Dilthey y su escuela en su trabajo "Philosophie als strenge Wissenschaft" ("Logos" vol. I, p. 289, 1910-1911) viene demostrando que la legitimación metódica de la concepción del mundo es una de las misiones de la filosofía.

Tipos de concepción del mundo.—Si no hay una concepción del mundo con validez absoluta tampoco hay un número infinito de posibilidades de ver el mundo sino que el hombre se mueve entre un número limitado de direcciones. Entre la pluralidad caótica de sistemas de filosofía, Dilthey, que estudió a fondo el problema distingue tres tipos fundamentales de concepción del mundo: positivismo o naturalismo, idealismo subjetivo o de la libertad y panteísmo o idealismo objetivo. Cada uno de estos tipos abarca

conocimiento de la realidad, valoración de la vida, y fijación de fines para la voluntad.² Cada tipo se retrotrae a una actitud determinada frente a la vida; por consiguiente, a un tipo básico de vivencias. Dilthey ha desarrollado minuciosamente la esencia de estos tres tipos de concepción del mundo, su sentido, su motivo y su historia. Esta teoría de la concepción del mundo constituye una verdadera "Filosofía de la filosofía".

Cada concepción del mundo particular, cada filosofía, con el matiz que le da su sello propio, queda catalogada dentro de los tres tipos mencionados. El primero, al cual entre otros pertenecen Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, Hume, los enciclopedistas, Comte, Haeckel, Avenarius, niega la existencia de un mundo espiritual junto a la naturaleza o por encima de ella. El mundo exterior es la realidad decisiva y la vida espiritual no es más que un epifenómeno. Tendencias sensualistas o materialistas en la teoría del conocimiento; placer, determinismo o una heroica resignación ante la fatalidad en la ética. El mundo es un enorme aparato que se mueve con necesidad mecánica. Frente a este tipo está el idealismo de la libertad que encontramos en formas distintas

² Dilthey. Loc. cit, p. 28.

en Platón, Cicerón, en el cristianismo, en Kant, Fichte, Carlyle, Schiller, etc. El mundo aparece aquí como un campo de lucha entre dos principios contrarios que suelen llamarse naturaleza y espíritu. La realidad única es la persona con su libertad moral y todo lo demás sólo es material para el espíritu que forma y modela la materia conforme a sus propias leyes y valores. La vivencia que sirve de base a esta concepción del mundo es la independencia y superioridad de la vida interior sobre la naturaleza. El tercer tipo, por último, ve en el espíritu la realidad verdadera que anima toda la naturaleza. El mundo es un todo animado con el cual el idealista objetivo vive en perfecta armonía. La naturaleza tiene un alma y todo el mundo se considera como un símbolo. El hombre se deja vivir llevado por su propio destino en una actitud contemplativa y entusiasta. Esta es la concepción del mundo de las naturalezas eróticas y de los artistas. Con matices diferentes pertenecen a esta dirección panteísta, entre otros, Heráclito, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schleiermacher y Hegel.

No es posible reducir a uno solo estos tipos de concepción del mundo porque cada uno ve el mundo desde una realidad vivencial distinta e irreconcilia-

ble.³ Estos tres modos de ver el mundo se encuentran conjuntamente en una determinada situación histórica, se combaten incesantemente, se suceden unos a otros con cierta necesidad y a pesar de su contradicción irreductible se completan mutuamente.

Según Dilthey los sistemas metafísicos que encontramos en la historia no nos instruyen tanto sobre la esencia de la naturaleza como sobre las vivencias básicas que los originaron. "Cada una de estas visiones del mundo expresa sólo conceptualmente un lado de la relación de nuestra vida interna respecto del mundo".⁴

En su teoría de la concepción del mundo, Dilthey describe magistralmente la riqueza de la vida y su sentido tal como se encuentran en el desarrollo histórico de la filosofía; renuncia a resolver el enigma último de la vida, a captar la esencia del ser y sólo se limita a hacernos comprender la variedad de interpretaciones de la vida a lo largo del tiempo.

Los tres tipos de concepción del mundo en la pintura.—Es difícil de penetrar en las razones que pudo tener Dilthey para negar a la pintura la posibilidad de dar una concepción del mundo puesto que lo que

³ VIII, 33, 36, 161.

⁴ III, 143.

aparece en filosofía, religión y poesía tiene que darse también en las demás expresiones de la vida. Nuestra vida entera se estructura a partir de estos tres tipos básicos de vivencia y por consiguiente lo mismo debe ocurrir en los modos de su expresión. Ha de ser posible, por tanto, leer en todas las objetivaciones del espíritu cuál fué la actitud del creador frente a la vida, su sentido de la realidad y la estructura de su propia vida. Una vez nosotros tratamos de ver estos tres tipos fundamentales en la esfera educativa y un discípulo de Dilthey, Hermann Nohl, los ha estudiado en la pintura.⁵ En realidad la idea de Nohl está contenida en la estética especulativa que quiere comprender la obra de arte desde las honduras de la vida como una forma con su propio sentido.

El cuadro procede de una vivencia originaria del mundo; si son varias las vivencias originarias posibles, varias serán también las interpretaciones artís-

⁵ Véase, *Juan Roura Parella*: "Nueva Era", vols. X-XI, Quito, 1941-1942.—*Hermann Nohl*: "Die Weltauschauung der Malerei", 1908. Para una investigación paralela en la música, véase *Joseph Rutz*: "Wort und Korper als Gemutsausdruck", 1911. Las diferencias corporales se retrotraen a diferentes actitudes espirituales. Una mejor realización de este punto de vista se encuentra en: *W. Danckert*: "Personale Typen des Melodiestils", 1932.

ticas. En consecuencia tendremos no una estética, una belleza, sino tantas como actitudes de la vida se den. En este sentido el estilo del pintor es la forma de su concepción del mundo. Habrá, por tanto, un estilo naturalista, otro panteísta y otro idealista de la libertad. Nohl persigue estas tres actitudes en las formas pictóricas hasta en los más mínimos detalles, en la inteligencia de que la concepción del mundo queda presa mucho más en la forma que en el contenido conceptual del cuadro. Basta recordar a Velázquez o a Leibl para percatarse de que el naturalismo es una verdadera posibilidad en pintura. Recuérdese también el impresionismo. Miguel Angel vale para Nohl como un representante del idealismo de la libertad. Sus tensiones internas, sus disonancias se superan en la experiencia panteísta; aquí la "conciliación está a mitad de camino en la lucha y lo separado se encuentra nuevamente" (Hölderlin). Piénsese en Grunewald o en la música de Bach. Por lo demás el realismo aparece en dos modalidades distintas: en forma sencilla como en el caso del joven Menzel o salvándose de la necesidad de la naturaleza en el cinismo y en la sátira. Ejemplos: Goya o Hogarth y hoy en Dix y Gross.

La condición psicológica de la concepción del mundo.—Toda concepción del mundo es una visión del mundo en una conciencia subjetiva. Los objetos están ahí *para* la conciencia. Este es un fenómeno originario. (Urphanomen) de toda concepción del mundo y de la vida en general. Cuando en la relación sujeto-objeto enfocamos el segundo término, es decir, el objeto, entonces consideramos la concepción del mundo en cuanto a su contenido. En toda cosmovisión hay que distinguir, pues, la perspectiva subjetiva, el fundamento psicológico y el contenido. En la terminología de Jaspers se llama imagen del mundo, en contraposición a la actitud, al conjunto de contenidos objetivos que tiene un hombre.⁶ La imagen del mundo no es de naturaleza psicológica sino un alimento para el alma y al mismo tiempo una consecuencia de su actividad espiritual. El mundo y su sentido es lo que actúa en nosotros, lo que se piensa y elabora en nuestra alma, lo que constituye en nosotros la concepción del mundo. La vida del contenido en nosotros nos impulsa hacia arriba pero como no hay ninguna concepción del mundo con validez general no existe una paz interna definitiva. Esta es la experiencia fundamental de Fausto.

⁶ Jaspers: "Psychologie der Weltausschauungen", 3ª edic. pp. 142 y siguientes, 1925.

Pero el contenido que se elige depende del modo de ser de cada cual de la constitución de la vida. "La filosofía que se elige depende de qué clase de hombre se es, pues un sistema filosófico no es ningún ajuar muerto que pueda tomarse o dejarse según nos plazca, sino que está animado del espíritu del hombre que lo tiene". En estas palabras tantas veces citadas de Fichte y que se encuentran ya en Séneca se expresa lapidariamente la relación entre la concepción del mundo y la personalidad total. Cada hombre, cada carácter, cada temperamento se expresa en una determinada concepción del mundo. Lo mismo cada edad de la vida. Principalmente en la juventud y en la vejez se siente la necesidad de una concepción del mundo. El joven para moldear el mundo conforme al ideal y el viejo para salvarse de la angustia del salto a lo desconocido que ve acercarse. Cada edad tiene su propia filosofía como vió muy bien Goethe. En la juventud uno es idealista, en la edad adulta escéptico y en la vejez termina uno en el misticismo. El problema de la muerte y de la supervivencia se convierte en tema obsesionante en la vejez.

Las concepciones del mundo surgen de los distintos yos que se constituyen como centro de vida del

hombre. Vislumbramos ya aquí la relación entre los tipos de concepción del mundo y las distintas capas con sus yos respectivos que constituyen la personalidad.

Es muy antigua la idea que nos presenta al hombre como un ser estratificado. Platón habla con frecuencia con el lenguaje inimitable de esta estructura de la vida humana en capas diferentes con sus leyes respectivas y con su rango dentro de la personalidad total. Modernamente este problema vuelve a ocupar el foco del interés científico y filosófico. Por lo menos se unen en el hombre en nupcias misteriosas un ser físico y otro espiritual. El hombre es naturaleza en el sentido del mundo externo y por consiguiente obedece a la ley de causalidad, que penetra muy adentro en la vida psíquica, y es también espíritu en cuanto que en la experiencia moral tenemos conciencia de nuestra libertad interior. Pero además el hombre se *vive* a sí mismo como una unidad de cuerpo y alma; en el lenguaje, gestos y movimientos expresa su interior y sus creaciones nos enseñan hasta qué punto están entretejidos en el hombre la naturaleza y el espíritu. El hombre es el único ser en el que se verifica la síntesis de la necesidad y de la autonomía. En cada una de estas capas imperan categorías pro-

pías siendo las inferiores las más fuertes y las superiores las más libres.

Según el centro vital desde el que el hombre *vive* la realidad así es su concepción del mundo. Para el hombre cuyo centro vital está en las capas bajas todo es materia, causalidad, determinismo y leyes naturales; para aquellos cuyo núcleo vital está anclado en las capas altas, el hombre es razón, voluntad, espíritu, Dios y su ley debe imponerse a la naturaleza.

En esta dualidad radican los “ismos”, los filosóficos y por tanto los políticos. El idealismo concibe el mundo “desde arriba” y el materialismo desde abajo. Kant y Marx. Para Kant el espíritu lo es todo y no deja margen ninguno para los factores básicos, primarios. En cambio Marx carga el acento en la vida económica y no deja espacio alguno para el espíritu. Kant choca contra la ley de las capas inferiores: la fuerza, Marx tropieza contra la ley de las capas altas: la libertad.

Si no puede decirse que ambas perspectivas sean falsas por lo menos puede afirmarse que son parciales. La concepción del mundo idealista arranca de la capa espiritual, la marxista de la natural. El idealismo concibe al hombre como imagen de Dios; el

materialismo ve en el hombre un esclavo de las fuerzas de la naturaleza.

Vemos, pues, cómo estos distintos tipos de concepción del mundo tienen su origen en núcleos distintos de la personalidad. El realismo está fijado en el estrato orgánico, emocional; el idealismo en el espíritu, con el ethos de la libertad. El idealismo objetivo nace de la vivencia de la unidad del hombre, de la fusión del cuerpo y el alma, y con el todo del mundo; se siente lo infinito en lo finito, lo eterno en lo temporal; se siente a Dios en el alma como causa inmanens; Dios está presente en cada hombre y cada hombre se *vive* a sí mismo como un fragmento de Dios con cuerpo y alma. El centro desde el cual el hombre siente fluir su vida determina su concepción del mundo. Esta tiene sus últimas raíces en los distintos estratos de la vida del hombre.

La concepción del mundo como tipología.—Tratemos ahora de deslindar psicológicamente, por dentro, estos tres tipos de concepción del mundo. Si nuestra mirada pudiese penetrar hasta el interior del hombre, ¿cuál sería el espectáculo que se ofrecería a nuestros ojos en la encarnación de cada uno de estos tipos de concepción del mundo? ¿Cómo se ven desde dentro el idealista, el realista y el panteísta? La es-

cena interior del idealista es un campo de batalla. La tensión entre el ideal y la realidad, entre lo que debe ser y lo que es no le deja vivir tranquilo. La determinación causal con su enjambre de pasiones, tendencias e instintos oscurece la línea del deber ser. Sólo se salva de esta lucha interior en la decisión, esto es, cuando afirma o niega, cuando acepta o rechaza. Esta capacidad de decir sí o no, de ir en pro o en contra le da el sentimiento de su libertad. Libertad que no es ningún regalo, sino que tiene que conquistar en cada conflicto, en cada momento, en cada decisión. La vida se siente como un esfuerzo constante, como una lucha interminable, como una constante superación, como una inacabable ascensión.

La naturaleza no conoce el conflicto, el animal no sabe de lucha interior. El realista "sano" vive sin tensiones, en paz consigo mismo porque en su alma impera la homogeneidad biológica. Pero cuando husmea el asco de su esclavitud y la crueldad de la pura vida que destruye toda belleza, huye en la sátira y en el cinismo para encontrar su salvación. Goethe ha expresado magistralmente esta concepción del mundo en sus "epigramas venecianos" que traduce el poeta Carner:

*¿Por qué tanto este pueblo hierve y grita?
Comer, y engendrar niños necesita,
y la mejor pitanza que puede les procura
anótalo viajero, practícalo en tu casa,
de aquí el hombre no pasa,
Por más lindezas que haga en su postura **

Nadie escapa totalmente de esta valoración de la vida. Incluso Hegel escribió una vez a un amigo estas elocuentes palabras: "Cuando uno ha encontrado un empleo y una mujer, a la que se ama realmente, ha acabado con la vida". ** Ello nos hace comprender cuánto pesa la biología en la existencia humana.

El idealista objetivo siente la armonía de la vida y está animado por una gran simpatía y un gran entusiasmo para todo lo viviente en cuyos múltiples aspectos ve la huella de Dios. El mundo es una enorme conexión en la que no hay nada separado, desunido, destrabado, Goethe a quien Schiller miró

* "Warum treib sich das Volk so und Schreit" Es will sich ernahren.

Kinder zeugen, und die nahren, so gut es vermag.

Merke dir, Reisender, das, und tue zu Hause desgleichen!
Weiter bringt es kein mensch, stell'er sich, wie er auch will".

** "Wenn man ein Ant und ein Weib, das man liebt, gefunden, so ist man eigenlich mit dem Leben fertig".

siempre con envidia pertenece a este tipo. Lo que no vió Schiller fueron las tensiones y las disonancias de este tipo panteísta bien patentes en Fausto que es el propio Goethe. Pero la experiencia de esta separación, de estas disonancias dentro de la unidad de la vida suelen ser pasajeras como las disonancias de los enamorados para recordar una palabra de Hölderlin.

Psicología de la concepción del mundo.—En la investigación de los tipos de concepción del mundo inició Dilthey un trabajo caracterológico que está abierto todavía; puede reprocharse a Dilthey el no haber descendido a los detalles. Es posible explicar la variedad de concepciones del mundo mediante una variedad de tipos psicológicos. Pero sería un error pensar que la concepción del mundo es *sólo* expresión de un tipo de hombre; se acentúa quizás demasiado la palabra “concepción” en relación con “mundo.” En todo caso es legítima una psicología de la concepción del mundo a fin de tener una visión profunda de los supuestos psicológicos que dan nacimiento a una cosmovisión. Han seguido laborando el campo primeramente roturado por Dilthey tres figuras principales: *Karl Gross* en su libro “*Der Aufbau der Systeme*”, *Muller Freienfels* en “*Personlichkeit und Weltau-*

schauung” y sobre todo Karl Jaspers en la obra anteriormente citada.⁷

Concepción del mundo de Dilthey.—Cuando tratamos de situar a Dilthey en sus tipos de concepción del mundo tropezamos en seguida con la dificultad, inherente a toda tipología, de querer encuadrar la infinita riqueza de la vida individual en un esquema abstracto. Nada más ajeno a Dilthey que semejante proceder pues se cansa de repetir que la vida no deja aprisionarse en las mallas de un concepto. Y conceptos generales abstractos son la mayoría de los tipos; de la misma manera que no existe un “soldado” en general, sino que es siempre mexicano o norteamericano o de otro país, y de un tiempo determinado, tampoco existe un materialista o idealista o pan-teísta fuera del espacio y del tiempo. No obstante estas reservas sobre toda tipología tenemos que preguntarnos: ¿A qué tipos de concepción del mundo hay que adscribir la filosofía de Dilthey? No se interesó Dil-

⁷ En un curso del Prof. Liebert sobre teoría del conocimiento que oímos hace unos quince años en Berlín intentó completar la tipología de Dilthey. Un resumen de sus ideas se encuentra en su “Erkenntnistheorie” 55 pp. 135 y siguientes. También Spranger ha abordado este problema en sus lecciones universitarias con el título de “Philosophie als Weltanschauungslehre” (no publicado). A Spranger le interesa el tema sobre todo desde el punto de vista del contenido de la concepción del mundo.

they por el conocimiento lógico sistemático del ser ni se preocupó en resolver el enigma de la vida. Abarcó con la mirada el desenvolvimiento histórico, describió finamente las estructuras espirituales pero no tomó un partido determinado. Sabía de la complejidad de la vida y sentía horror de encerrarse en una perspectiva cualquiera. A pesar de su sed de realidad y su inclinación decisiva hacia el positivismo, si bien en sentido distinto de Comte, está muy lejos de todo materialismo o naturalismo. Su concepto de vida, por completo extraño a la biología, y su horror por la categoría de causalidad, le dejan fuera de toda sospecha. La vida y el mundo no son mecanismos sino que en ellos impera el designio y la finalidad. Su mundo no es el *Nachtansicht* de Fechner. Tampoco puede contársele como un idealista de la libertad a pesar de su fe en el poder de las exigencias morales y de su camino a la "facticidad al ideal". Toda su obra está limpia de cualquier dogmatismo ideológico pero en la constitución del mundo real el espíritu ocupa el primer rango y a él debe subordinarse todo. Por otra parte, el punto de partida de su filosofar, su exaltación romántica de la vida y de la vivencia como origen de toda conciencia de realidad, su visión de una naturaleza espiritualizada, su afinidad

electiva por Schleiermacher descubren en él un rasgo propio del idealismo objetivo. Dilthey encarna una actitud universalista correlato objetivo de un modo histórico-social que vive y se desenvuelve en virtud del nexus eficiente de todas sus partes. Su concepción del mundo está próxima a la de Goethe pero sin las disonancias del alma fanática y sin su afán de infinito, pues sabía “que toda especie de entusiasmo por las obras humanas es sólo sano cuando va acompañado de la conciencia de su carácter finito.”

CAPITULO IV

FUNDAMENTACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU EN DILTHEY

16.—LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU

El objeto y su conocimiento.—En una línea rigurosa trazada en la rica heterogeneidad de lo real Dilthey divide el mundo en dos grandes sectores: naturaleza y espíritu. Ambas esferas, todo lo que nos rodea, puede ser objeto de conocimiento. La ciencia no se limita a las cosas de la naturaleza, procesos, organismos, fenómenos vitales. Ciencia es también conocimiento del ser histórico y del espíritu objetivo en sus múltiples manifestaciones. Nada que exista escapa a la consideración de la ciencia.

Los objetos que constituyen el estudio de las ciencias naturales se distinguen radicalmente de los ob-

jetos propios de la ciencia del espíritu.¹ Toda naturaleza es sólo un vestido de algo interno inaprehensible;² detrás de los objetos espirituales, en cambio, no queda nada; se agotan totalmente en la vivencia.

En todo conocimiento tenemos la impresión de que en la cosa que investigamos hay mucho más de lo que conocemos. De esta duda nace la angustia y el sufrir en el problema. El sabio tiene el sentimiento de que tras del objeto hay algo que se le escapa. El ser no pasa totalmente al conocimiento. Pero en el investigador está siempre vivo el afán de alcanzar la plenitud del conocimiento. La satisfacción de este hondo impulso condiciona el progreso de la ciencia.

Llega un momento, sin embargo, que aun habiendo sacado a plena luz lo trans-objetivo se llega al límite de lo cognoscible. No se trata de algo que hoy no conocemos y que acaso conozcamos mañana sino de algo incognoscible, transinteligible. En este sentido llamaba Kant a lo que se extiende allende la experiencia "cosa en sí". Desde siempre la metafísica ha ido en pos de esta incógnita.

En las ciencias naturales el objeto se nos da a

¹ VII, 118.

² V, 10 y siguientes.

la percepción sensorial; en esta forma de dársenos la realidad queda fuera la "cosa en sí"; de lo cual Dilthey saca la consecuencia de que la naturaleza nos es extraña, oscura en su aspecto interno, puesto que no revela a los sentidos más que lo que aparece, esto es, una variedad caótica de impresiones, procesos sin conexión, exteriores, y en sí mismos incomprensibles.³ En esta masa inconexa de datos sensoriales trabaja el entendimiento, los ordena, los mide e intenta transportar sus relaciones en una fórmula matemática. Esta elaboración categorial mediante la cual la naturaleza deviene un todo lógicamente ordenado es sólo posible por el impacto del ser ideal en la realidad natural: este ser ideal funciona en el mundo real como una especie de estructura básica. Esta estructura, este armazón que sostiene el mundo aparential, es lo que capta el entendimiento en la elaboración de los datos sensoriales. En líneas generales Dilthey sigue a Kant en la teoría del conocimiento de las ciencias naturales.

Sin embargo tendríamos una falsa imagen de las ciencias naturales si creyéramos que se limitan a leer el lenguaje matemático con que está escrita la naturaleza. La ciencia es más que una estructura relacio-

³ I, 36, 396, 402; V, 10; VI, 311.

nal, rinde más que el establecimiento de leyes; detrás de lo matemático, que tanta significación tiene para las ciencias naturales, estudia el substratum portador de las relaciones numéricas y causales.

No podemos considerar las leyes establecidas por la ciencia como un trasunto fiel del mundo natural sino como un estadio de aproximación que el progreso de la ciencia hace cada vez más adecuado. Se ha dicho infinidad de veces que las figuras de la geometría no se encuentra en la naturaleza, que las elipses que describen los planetas no son elipses en sentido matemático y que las leyes de la mecánica, la ley de la caída de los cuerpos por ejemplo, no rige en sentido absoluto para los casos reales. Se ha querido dar a esta inadecuación una interpretación platónica en el sentido de que lo ideal representa lo perfecto hacia lo que tiene lo real sin alcanzarlo jamás. Es ésta una interpretación cómoda pero estéril. Nosotros queremos creer que nuestra ciencia es todavía tan imperfecta que no puede captar en toda su complejidad las leyes formales que imperan en la naturaleza y que con el avance del conocimiento iremos descubriendo. Hay más matemática en el mundo natural que la que poseemos en nuestros libros de matemáticas.

Tratamiento del objeto espiritual.—Al pasar de la esfera natural al mundo del espíritu objetivo dejamos atrás las relaciones matemáticas y la categoría de causalidad. Las ciencias naturales captan la cosa “por fuera”, explican los fenómenos reduciendo lo conocido a lo desconocido, y formulan leyes cada vez más generales. Explicación, y cuando la causa no es manifiesta, formulación de hipótesis: este es el modo de conocer de las ciencias naturales. Pero este conocimiento no cala hondo, no penetra en la propia realidad de las cosas, o con otras palabras: las ciencias naturales no pueden valer en sentido riguroso como ciencias de la experiencia.⁴ Ningún camino nos conduce en este campo a la realidad: ni el empírico con sus datos sensoriales, ni el racional con la ayuda del entendimiento, ni tampoco la síntesis kantiana.

El mundo espiritual se nos da tal como es, en la vivencia.⁵ En oposición a la percepción externa la interna descansa en un percatarse, en un *vivir* inmediatamente lo dado. “La realidad de los estados internos —piensa Dilthey— es el punto de partida más seguro de todo conocimiento”.⁶ El mundo interno vale como el reino de lo indudable, tiene una plena realidad

⁴ 5, 36 y siguientes; VII, 92.

⁵ V, 263.

⁶ VIII, 188; 5, 240, 259.

que se abre con la llave de la experiencia interna. Es lógico, pues, que Dilthey considerara la vivencia como toda fuente de conocimiento. Mientras lo interno queda eternamente vedado al conocimiento natural en la vivencia coinciden como idénticos fenómeno y realidad: el "ser en sí" es el "ser para mí". Este "mundo en sí" constituye el eterno tema de la metafísica. En cambio el conocimiento vivencial agota toda la realidad: es un conocimiento esencial. La verdad de sus conocimientos no está amenazada por ningún factor de inseguridad que yazca detrás del objeto. El objeto de las ciencias del espíritu es la misma realidad de la vivencia dada en la experiencia interna. Poseemos aquí, por tanto, una realidad *vivida* —pero sólo *vivida*— que el captarla es la nostalgia infinita de la filosofía.⁷

Aquella conocida pregunta de Fausto frente a la naturaleza, "Wo fass ich dich unendliche Natur?", se la hace Dilthey frente al mundo espiritual. Y cree que el lugar donde captarlo está en nuestra propia vida y en la vivencia. Ahora bien: si consideramos a la psicología como la ciencia del mundo interno resulta que el fundamento de las ciencias del espíri-

⁷ V, 363.

tu es la Psicología.⁸ Esta ciencia conduce a esta realidad; en ella se nos abre la realidad libre de hipótesis y construcciones. Dilthey cree haber hallado la fundamentación de la filosofía de la vida y de las ciencias del espíritu en su Psicología "realista". Así la psicología puede considerarse como una ciencia fundamental.

Antes de investigar cómo la psicología fundamenta las ciencias del espíritu tenemos que ver lo que Dilthey entiende por psicología.

Dos psicologías.—Con la mirada puesta en el límite entre la historia y la filosofía pronto sintió Dilthey la necesidad de buscar los fundamentos de la investigación histórica. Influidó por Jakob Burhardt que vió siempre la historia en relación con la variación del hombre a lo largo del tiempo, en oposición con la ilustración, Dilthey, poseído de la idea de que el hombre es distinto en cada época, quiso que la psicología captara ese cambio. Fruto de su interés histórico-filosófico es la magnífica biografía de Schleirmacher pintada en el fondo de su tiempo, y su libro "Aufassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert" (1881-1890) y otros estudios biográficos. Con la psicología de su tiempo —asocia-

⁸ VIII, 265.

nista, aperceptiva, experimental y fisiológica— no hubiesen sido posibles semejantes ensayos. Con la psicología mecanicista de un Hume o James Mill o la experimental de su tiempo que descomponía la vida interna en partes elementales, las medía, establecía leyes y formulaba hipótesis, no era posible intentar una interpretación del mundo histórico-social.

Pronto emprendió Dilthey la tarea de exponer su propia psicología en la famosa comunicación a la Academia de Ciencias de Prusia, “Ideen uber eine beschreibende und zergliedernde Psychologie”. (1894) Es notoria la distancia que hay entre su sistema y la psicología que tan magistralmente había realizado en sus análisis históricos. En la práctica Dilthey alcanzó plenamente su ideal; ya no puede decirse lo mismo de su intento de proyectar su procedimiento psicológico en una teoría de la psicología. Su sistema está en parte orientado en las ciencias naturales y en él son visibles influjos de Spencer. La psicología que vislumbró Dilthey fué realizada por su discípulo Spranger.

Según Dilthey la psicología que descompone el alma en partes elementales —sensaciones, sentimientos— y la construye luego como si se tratara de un mosaico o de un dominó, para hablar con el lenguaje

de William James, no es adecuada a la realidad. Es una psicología constructiva, no realista, que traslada los métodos de las ciencias naturales a la realidad psíquica, no dándose cuenta de que la vida anímica exige un método adecuado a su modo de ser.

Inmanencia del método.—El método está determinado por el objeto. No es posible aplicar cualquier método a cualquier objeto. Mejor dicho: sí, se puede, pero la falta de adecuación lo hace estéril. No pueden elegirse métodos arbitrariamente ni prescribirse a priori, ni trasladarlos de un campo de conocimiento a otro, sino que el método surge del trabajo mismo en adecuación con el campo de investigación.

Dilthey denunció el error de emplear métodos de las ciencias naturales a la realidad psíquica. El mundo anímico no es sumativo ni en él impera la categoría de causalidad. Es un todo en el que cada parte sólo tiene sentido en la conexión total; sus categorías propias son finalidad, significado, valor. Por consiguiente el método de la psicología no puede ser el explicar sino el comprender. El alma es una realidad ajena, por consiguiente, a los procedimientos de las ciencias de la naturaleza.

Es insuperable la maestría con que Dilthey manejó su método. En todos sus trabajos empleó el com-

prender con rara maestría, pero como todo iniciador no supo exactamente de su estructura. Lo importante es saberlo manejar. En esa capacidad radica el genio. Es ya secundario decir cómo se maneja. Como en los artistas, su arte no es enseñable. La reflexión sobre el método es siempre cosa de los discípulos, de los epígonos. Es natural, pues, que la elaboración del comprender sea más completa y perfecta en Spranger que en el mismo maestro.

La tiranía de las ciencias naturales sobre la psicología encuentra su primera protesta en 1890 en hombres de la talla de Bergson, James y Dilthey, que en ningún modo pueden ser tildados de reaccionarios. Los tres protestan contra la atomización de la conciencia; los tres acentúan el carácter total y unitario de la realidad psíquica. Bergson niega, como es sabido, la posibilidad de la medida en psicología y establece la intuición como vía de conocimiento; James habla irónicamente de los psicólogos de los instrumentos de cobre y enfatiza la introspección, y Dilthey acentúa el carácter conexo de la vida del alma, rechaza la explicación y la hipótesis y proclama el comprender como método único de la psicología. Lo que James expuso con delicioso humor, Dilthey lo expuso con todo rigor académico documentan-

do su crítica con una masa imponente de datos. Está.....
 plenamente justificada aquella palabra de James
 sobre Dilthey: es un hombre... "over flowing with.....
 information with regard to everything knowable and
 unknowable".

Análisis, descripción y comprensión.—Fiel a su empirismo y con su sed de realidad Dilthey destaca en su psicología el momento analítico y descriptivo. Su análisis y descripción constituyen los factores básicos de su método en cuanto que nos proyectan en el campo conceptual la vida interna tal como se nos da originariamente.⁹ No constituye el objeto de la psicología las impresiones sino el efecto de las cosas mismas en la vida. Captar este objeto interior con toda fidelidad, y "decir en secreto su sentido", éste era un gran afán.¹⁰ El fin de su estudio es la conexión de fenómenos psíquicos tal como se nos da en la experiencia interna. Esta experiencia nos suministra un saber de la vida del alma pero no una explicación de la misma, los miembros de una conexión psíquica no se condicionan mutuamente, como en la naturaleza, por la relación causa y efecto sino que se trata de otro tipo de condicionabilidad. El

⁹ V, LXIX.

¹⁰ VII, 83.

aceptar la ley de causalidad para la unidad de la vida contradice nuestra experiencia interna, la cual por el contrario nos habla de la finalidad tanto en la estructura como en su desarrollo. Semejante psicología nos cuenta simplemente lo que encuentra en la experiencia interna. La vida psíquica es algo en constante fluir y la psicología tiene también que describir ese movimiento y buscar las leyes de su desarrollo. Consigue establecerlas poniendo en relación el medio, la conexión estructural, los valores de la vida, la articulación anímica, la conexión adquirida del alma, los procesos creadores y el desarrollo.¹¹

Sin embargo Dilthey es consciente del lado causal de la vida psíquica. Sabe que el hombre está unido a la naturaleza; conoce el lado natural en nuestra existencia; somos un haz de tendencias e instintos sujetos a la causalidad¹² y tampoco le son desconocidas las relaciones cuantitativas. Pero la conexión causal no es toda el alma sino la sirvienta más inferior de instancias superiores. En su conjunto la vida está fuera de la conexión causal. En el

¹¹ Véase la magnífica página sobre el desarrollo en V, 225. Dilthey compara la tarea del psicólogo a la del botánico que describe las fases evolutivas de una planta desde la semilla a la caída del fruto de la planta.

¹² V, CV y siguientes.

organismo arraiga la capa espiritual que con la función vivencial nos distingue totalmente del reino animal. Si Dilthey sabe que el hombre es siempre un todo unitario su mirada se fija exclusivamente a la parte espiritual, la que a su vez, es también una unidad, no formada de elementos sino una conexión de funciones diferenciadas, íntimamente trabadas en la totalidad del alma. La actividad del espíritu engendra la cultura y la historia, porque historia es siempre historia del espíritu.

Creemos que aparece ahora claro cómo esta psicología analítica, descriptiva y comprensiva constituye un supuesto para la comprensión del hombre y de su historia. Esta psicología limpia de hipótesis nació del análisis de los procesos de creación artística, más concretamente en conexión con la poética. Dilthey intenta darnos un tipo general de naturaleza humana que pueda servir de criterio de verdad para las ciencias del espíritu cuya misión es elaborar aquella realidad de que nos percatamos de un modo indudable en la vivencia. El punto capital de las ciencias del espíritu es el problema de la verdad objetiva de la vivencia. "La psicología es la primera y más elemental entre las ciencias particulares del es-

píritu. En consecuencia, sus verdades constituyen el fundamento de las demás”.¹³

17.—TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Ciencias del espíritu, historia y filosofía.—Mientras la filosofía y sociología inglesa y francesa tienden un puente entre la naturaleza y el espíritu es tradicional en Alemania una rigurosa separación entre ambos campos. Y a la separación de los objetos corresponde la separación de las ciencias. Se considera un descamino el someter a las ciencias del espíritu a los principios de la naturaleza. “Hay que separar las ciencias del espíritu tanto de la metafísica como de la superstición naturalista”, exclama decididamente Steinthal (*Zeits des Vereins fur Volk-skunde*, 5 p. 14; 1891).

Dilthey no escribiría palabras tan poco respetuosas para las ciencias naturales pero su posición es la misma. Tanto por la naturaleza del objeto como por el modo de dársenos como por el método de investigación las ciencias del espíritu son distintas de

¹³ I, 33.

las ciencias naturales. El espíritu objetivo es un producto de la vida humana que no puede derivarse de la naturaleza. "Cuando el espíritu naturalista hizo filosofía, intentó concebir el espíritu como un producto de la naturaleza y lo mutiló".¹⁴ El espíritu se nos da en su plena realidad en la vivencia mientras la naturaleza se da, sólo como fenómeno, a la percepción externa. Además, captamos el mundo espiritual en el comprender mientras que la naturaleza la explicamos. Dilthey se cansa de repetir que la naturaleza la explicamos y que la vida del alma la comprendemos. El mundo de la naturaleza permanece mudo y eternamente extraño.¹⁵ La lógica de la vida está frente a la lógica del juicio, la expresión de la vivencia frente al concepto abstracto, las categorías de la vida frente a las categorías de las ciencias naturales.

El primero que separó estos dos mundos y sus ciencias respectivas fué Giambatista Vico a quien con razón se le considera el padre de las modernas ciencias del espíritu. Opuso las ciencias históricas a las ciencias naturales y exige para aquéllas otros métodos de conocimiento. Rechaza el uso de las matemá-

¹⁴ V, 3.

¹⁵ V, 61.

ticas para la historia y ataca a Descartes y su método.¹⁶

El espíritu objetivo, objeto de las ciencias del espíritu, se diferencia en distintas dimensiones que constituyen lo que comúnmente llamamos cultura. Cada sector de la cultura realiza un sentido de la existencia humana. Y quien dice sentido dice valor. El artista, el científico, el economista dan un sentido particular a la vida. Estos rectores de la cultura no están aislados, yuxtapuestos, sino que constituyen un todo, un cosmos espiritual; existe entre ellos una conexión eficiente y así el espíritu objetivo posee una estructura interna moviéndose en el tiempo según leyes permanentes. Estos diferentes dominios culturales dan nacimiento a las ciencias del espíritu particulares o "moral sciences" como las llamó John Stuart Mill en el libro 6º de su Lógica.

La cultura vive en la convivencia humana, que mantiene su cohesión mediante relaciones de comunidad —amor, entrega, ayuda mutua— y de dominio y dependencia. Familia y Estado son las dos colectividades típicas en las que predominan respectivamente estas dos clases de relaciones. Los distintos grupos

¹⁶ Véase el alegato de Vico que no transcribimos por su extensión en: "De nostri temporis Studiorum rationi", 1709, pp. 45-46.

humanos se organizan gracias al entretreído de estas relaciones y su investigación constituye el tema de las ciencias sociales y del Estado, a las que Dilthey llama "Política" en vez del nombre usual de Sociología. La política es distinta de las ciencias del espíritu. La cultura es portada por los individuos de los diferentes grupos humanos.

El espíritu objetivo se encuentra en constante fluir: tiene historia. Para Dilthey la historia es esencialmente historia del espíritu. Cuando pasamos de la consideración estático-cultural a la dinámico-temporal pasamos de las ciencias del espíritu a la historia. En realidad las primeras son una abstracción, pues toda realidad espiritual es historia, esto es, un acontecer, algo que irremisiblemente se convierte en pasado.

Entre las ciencias del espíritu y la historia hay, por consiguiente, una íntima relación; las primeras se funden en la segunda y en ella hincan sus raíces.¹⁷ Por otra parte sólo podemos alcanzar una imagen unitaria de la historia universal a través de las ciencias particulares del espíritu, puesto que la historia universal es la unidad del movimiento de la cultura; en ella abarcamos con la mirada la compleja red

¹⁷ VII, 278.

de relaciones entre los distintos dominios del espíritu objetivo. Historia y ciencias del espíritu forman un nexus eficiente, se condicionan mutuamente, están indisolublemente unidas.¹⁸ Consecuencia: una fundamentación de las ciencias del espíritu es una fundamentación de la historia y viceversa.¹⁹

La teoría del conocimiento es común a las dos por lo menos en gran medida. La crítica de la razón histórica, que fué uno de los grandes motivos del filósofo de Dilthey, coincide con la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu a cuya investigación dedicó el primer tomo incompleto de su "Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1893). El problema de cómo en las ciencias del espíritu es posible un conocimiento objetivo se retrotrae a la cuestión de cómo puede ser realizado en la historia.²⁰

Si la historia universal representa una generalización de las ciencias del espíritu, sistemáticas e históricas, la filosofía no es más que una mayor intensificación de este espíritu unificador. La faena del filósofo no se distingue de la de la ciencia histórica positiva ni por lo que al método se refiere, ni en los medios auxiliares, ni tampoco absolutamente en rela-

¹⁸ VII, 143, 160.

¹⁹ VI, 261.

²⁰ VII, 261.

ción al objeto. El filosofar no es otra cosa que una intensificación del espíritu científico; una sucesiva gradación de generalizaciones conduce a las ciencias positivas a la filosofía.²¹

Por ese camino ascendente llegamos a una conexión universal. Desde estas alturas aparece clara la afirmación dogmática de Dilthey: "La filosofía... es vivencia de lo real".²² La realidad es la vida misma con su infinita riqueza de relaciones.

Dos vías nos conducen al problema filosófico: de un lado el análisis de las ciencias del espíritu particulares nos retrotraen hasta el núcleo de la vida del cual nacieron. Se llega al espíritu originario en viaje de regreso a través de su desparramiento objetivo. Por este camino la mirada filosófica descubre en las obras y creaciones históricas el sentido profundo en la conexión total de la vida que las originaron. Esta conciencia de unidad en todas las manifestaciones de la vida es filosofía.²³ De nuevo aparece clara la necesidad de la historia para la comprensión de la vida. Buscamos el alma, dirá Dilthey, esto es, la alcanzamos después del largo desarrollo de las ciencias históricas. La historia universal del espíritu humano

²¹ V, XVIII.

²² VIII, 176.

²³ VIII, 180.

está en la conexión de las investigaciones de las ciencias particulares. A esta labor dedicó Dilthey los trabajos de los 4 primeros volúmenes de sus obras completas, a más de la vida de Schleiermacher, "Das Erlebnis und die Dichtung" y "Von deutscher Dichtung und die Musik". Todos ellos trazados de mano maestra.

Más allá de la historia Dilthey quería ver el armazón esencial de la vida humana. De ahí la tendencia antropológica en toda su obra.

De otro lado, Dilthey ensaya la aprehensión de los hechos de la vida inmediatamente, tal como se dan en la vivencia. Vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es aquello conocido desde dentro, en aquello detrás de lo cual no se puede remontar.²⁴ Por este camino debemos empezar por el análisis de la conciencia individual dejando de lado todo lo histórico. La vivencia es lo básico; pero es sólo un punto de partida. La filosofía necesita elaborarla y expresar su contenido en conceptos de validez general. Estos conceptos científicos que nos ayudan a elaborar la vivencia son las categorías.

Categorías de las ciencias del espíritu.—Compre-

²⁴ VII, 261; VIII, 141.

demos la vida en su propia esencia por medio de categorías que son extrañas al conocimiento de la naturaleza; no se aplican a priori en la vida como algo extraño sino que yacen en su esencia misma. Estas categorías no son para Dilthey propiamente conceptos en sentido tradicional, pues la vida debe estar libre del conocimiento conceptual, sino conceptos hermenéuticos muy distintos a los lógicos.²⁵ El horror al concepto llega a ser su verdadera obsesión. Quería categorías que captaran el fluir constante de la vida, su dinámica, su unidad, su libertad. En este punto radica uno de los momentos trágicos de la vida de Dilthey. Su naturaleza artística y religiosa era contraria al mundo conceptual, pero por otra parte no hay ciencia sin conceptos. El concepto de la vida no es la vida, eso es cierto; pero sólo podemos pensar la vida por medio de conceptos. Y Dilthey era un auténtico hombre de ciencia. Para resolver este conflicto acude a conceptos inherentes a la vida misma, a formas de expresión conceptual no abstraídas de la operación formal del pensar sino a expresiones del alma misma. Son categorías materiales como valor, medio, finalidad, temporalidad, sentido, ideal, desenvolvimiento, formación, etc., etc. Ciertamente que categorías

²⁵ VII, 291.

formales como unidad, diferencia, analogía, igualdad, identidad y otras, tienen un importante papel en el pensar callado que elabora la experiencia interna, pero no son inherentes a la vida.

Las categorías materiales son conceptos dinámicos adecuados al mundo histórico; nos evitan la huída a la intuición y nos concilian con el mundo conceptual imprescindible para la constitución de la ciencia. Estos conceptos, expresión inmediata de la vivencia, constituyen una conexión que manifiesta la vida. Tomemos por ejemplo, el significado, la categoría más importante según Dilthey; ella, como todas las demás, las descubiertas como las por descubrir, está contenida en la vivencia que puja por expresarse. Deja la misma manera que con las categorías formales se construye el edificio de las ciencias naturales, mediante las categorías de la vida Dilthey quiere fundar las ciencias del espíritu. Su criterio de verdad está en la vivencia misma.

La vivencia como criterio seguro de conocimiento.
Todo conocimiento en el dominio del espíritu, desde el más sencillo a las formas más abstractas tiene su origen en la vivencia. Las vivencias originarias pasarán por una cuidadosa elaboración por las distintas formas del pensar, pero el punto de arranque es

siempre la experiencia interna en la que nos percatamos de una realidad de un modo indudable. En las ciencias del espíritu, en la filosofía, todo principio abstracto sólo encuentra su justificación mediante su relación con la vida anímica tal como es dada en la vivencia y en el comprender.²⁶ Puesto que el fundamento de las ciencias del espíritu está en la vivencia y en el comprender la tarea que se nos presenta ahora es la de probar la validez de ambos caminos de conocimiento. Empecemos por la vivencia.

La vivencia, esta función básica de la vida, la más originaria de todas, está siempre cierta de sí misma. La vida garantiza su validez general.

Una grave objeción nos sale aquí al paso. Es cierto, como afirma Dilthey, que el problema de la teoría del conocimiento es siempre el mismo: "saber con validez general a partir de la experiencia".²⁷ Ahora bien: ¿cómo podemos asegurar que esta experiencia que yo tengo por cierta lo es también para los demás? ¿Cómo puede pretender validez general un fenómeno al parecer tan subjetivo como la vivencia? ¿Cómo es posible basar en algo tan inseguro como la

²⁶ V, 333; VI, 119.

²⁷ V, LXXVIII, 334.

percepción interna el majestuoso edificio de las ciencias del espíritu?

Dilthey, que prevé esta objeción, aduce para destruirla que en la función vivencial entran en actividad relaciones estructurales típicas que en esencia son las mismas en cada individuo; en el *vivir* entra en juego la naturaleza humana general, esto es, formas iguales del alma. Si el ser humano fuera cambiante, caótico, sin una médula espiritual idéntica a través del tiempo no sería posible acceso al mundo histórico y social. Pero el hombre posee un armazón espiritual idéntico sean cuales fueran sus vestiduras históricas y geográficas. Quisiéramos hacer notar aquí cómo esta naturaleza general de Dilthey se parece a la "conciencia general" de Kant y al "yo puro" de Husserl. Sin postular semejante a priori no podemos garantizar la validez general ni de la vivencia ni de ninguna clase de conocimiento. Estas formas y contenidos comunes facilitan la igualdad de actitud y la mutua comprensión entre los individuos de una comunidad. El núcleo espiritual del hombre presenta siempre idéntica estructura. En el alma humana, por distinta que aparezca en el espacio y en el tiempo, hay direcciones eternas que constituyen una urdimbre permanente más allá de todas las diferenciaciones evo-

lutivas. Se trata de un a priori más profundo que toda tipificación sociológica; el a priori social, que moldea todo material humano que gravita en su campo de fuerzas dando una gran homogeneidad, en todas las manifestaciones psíquicas, a los individuos de un grupo, se halla en un plano más superficial que el a priori espiritual, común a todos los hombres. Es muy importante esta atmósfera espiritual común en la que vive y crece el individuo y que como un flúido envuelve y penetra a todos los hombres de una época. Esta forma regula la conducta individual en los más mínimos detalles; su modo de percibir, su vida representativa, su modo de pensar, sus valoraciones todas y su conducta externa. También Dilthey considera el hombre como un producto social. El espíritu objetivo lo moldea, lo forma, lo educa, y por cierto en círculos de radio distinto, desde el pequeño grupo familiar a la nación.²⁸ Pero más allá de estas

²⁸ Este mundo social y espiritual en el cual crece el individuo no es ninguna camisa de fuerza que ahogue la personalidad del individuo. Todo lo contrario. Un hondo afán pedagógico, tan hondo que hizo dar a Dilthey durante 40 años de su vida académica cursos de pedagogía sistemática y de Historia de la Pedagogía, le llevó a entender la educación como la formación de la personalidad, más allá de la socialización del grupo y del moldeamiento del espíritu objetivo. En el análisis del *vivir* y en la propia comprensión encontró que el individuo tenía un valor en sí mismo en el mundo espiritual, el único

formas geográficas y epocales Dilthey ve la naturaleza humana general, lo permanente en el cambio. precisamente la historia está entre el conocimiento de lo que permanece y de las vestiduras que presenta a lo largo del tiempo. En cambio, la filosofía quiere captar la ley constitutiva de esta naturaleza humana general.

Después de lo que se acaba de decir se comprende que siendo la psicología la ciencia que estudia sistemáticamente el tipo fundamental de la naturaleza humana, y la forma básica de la experiencia interna en la que se nos revela la realidad, sea considerada por Dilthey como la ciencia fundamental de las ciencias del espíritu. Hay que insistir, sin embargo, que se trata de una psicología limpia de toda explicación hipotética y de toda construcción. Esta psicología básica capta la realidad como es: la analiza, la describe y la comprende.

valor que puede establecerse sin duda alguna (VII, 212). Cada persona es un valor en sí mismo. Y la experiencia también demuestra que el prójimo se siente también como un fin en sí mismo (VI, 70). La realización de este valor constituye la personalidad, lo más elevado que puede alcanzar el hombre. Este pensamiento al que Goethe dió una expresión tan conocida, prendió en Wilhelm von Humboldt, de ahí pasó a Dilthey y éste lo transmitió a sus discípulos, principalmente a Spranger. Y nótese que no se trata de un mero pensamiento sino de una actitud, de un pensamiento hecho carne que informa la conducta toda.

Dilthey basa la verdad en las ciencias del espíritu en dos criterios de conocimiento. En primer término en la vivencia que lleva en sí misma la prueba de la verdad de sus contenidos. Acompaña a la vivencia un sentimiento de certeza, de seguridad, de estar convencido. Esta íntima convicción constituye el criterio interior del conocimiento.²⁹ Lo mismo en el *vivir* de Dilthey que en el intuir de Husserl, la última instancia de su certeza está en la evidencia del *vivir* o del intuir. Dicho de otro modo: tanto la vivencia como la intuición se apoyan en el supuesto de su infalibilidad. ¿Son realmente así las cosas? Nosotros creemos que no hay ninguna instancia de conocimiento absolutamente libre de error.

No debía estar Dilthey totalmente seguro de la infalibilidad de la experiencia interna cuando buscó un segundo criterio de conocimiento: la evidencia externa. No sólo se apoya en el sentimiento de "seguridad" o en la "conciencia de estar convencido" sino que busca un criterio material de verdad, como en las novelas detectivescas. A este criterio le da Dilthey distintos nombres dejándose llevar una vez más por la tendencia a la terminología flúida y oscilante: le llama "conciencia lógica de validez general de los

²⁹ V, 80, 86; VII, 327.

juicios".³⁰ "Conciencia de la evidencia"³¹ "evidencia inherente al proceso del pensar"³² "explicación en el pensar discursivo" y otras expresiones más.

Ahora bien: de la confluencia del criterio interno y del externo nace la validez general y la objetividad del conocimiento. Con todo, es visible que Dilthey sólo recurre a regañadientes al criterio externo. Estaba poseído de la fe en que cuando hay honda certeza subjetiva existe también verdad objetiva.

El psicologismo de Dilthey.—Se ha acusado a Dilthey de psicologista y no sin razón; sin embargo, cuando se leen con atención sus cuidadosas y profundas reflexiones sobre la teoría del conocimiento en su "Introducción a las ciencias del espíritu" se da uno cuenta de su penetración y de su preocupación por encontrar firmes criterios de verdad. Al doblar el siglo pasado Dilthey sufrió la influencia de la Fenomenología cuyo mérito, y no el menor ciertamente, fué el de rematar el psicologismo, cosa que no pudieron hacer los neokantianos. La aparición de "Las investigaciones lógicas" hacen época en la vida científica de Dilthey. En adelante dejará la vivencia y tratará de fundamentar las ciencias del espíritu en

³⁰ VI, 303.

³¹ VII, 126.

³² VI, 303; VII, 8.

la expresión y en la comprensión, es decir, en la hermenéutica. Sin embargo, sintió siempre una nostalgia por la psicología. Veamos lo que dice en su trabajo "La esencia de la filosofía" (V, 157) "La unión en que la Economía, Derecho, Religión, Arte y Ciencia están una contra otra y con la organización exterior de la sociedad sólo puede comprenderse a partir de la conexión anímica igual de la que surgieron una al lado de la otra sin embrollarse y trastocarse mutuamente. Esta conexión en semejante sistema (Economía, Derecho, Arte, Religión) no es otra que la conexión anímica en el hombre... En consecuencia es algo psicológico".³³ Por otra parte el paso a la hermenéutica tampoco significa un total abandono de los principios psicológicos pues el comprender es según Dilthey (no según sus discípulos) un *revivir*, un *reproducir*, esto es una vivencia al fin.

³³ No se puede llamar a Dilthey psicólogo en el sentido de otros investigadores. Por otro lado ésta era la tendencia general hace medio siglo. Hay una diferencia radical entre la psicología de Dilthey, sobre todo la que usó en sus trabajos, y la de los demás. Lo sorprendente es que en nuestro siglo haya hombres de valor que quieran basar las ciencias del espíritu y la sociología en la psicología. Dejemos de lado a Carl Stumpf por estar todavía muy cerca en el tiempo a Dilthey. Tenemos nada más tres nombres: H. Maier, E. Becher, Carl Brinkmann. No hace todavía 15 años que oí en las lecciones del ilustre profesor Maier que la "psicología era la ciencia fundamental de las ciencias del espíritu". (Véase: "Warheit

Tránsito a la hermenéutica.—La lectura de Husserl traza una divisoria en el modo de pensar de Dilthey. Si en la primera fase de su vida funda el criterio de verdad en la vivencia, en la segunda se apoyará en el comprender de la expresión. Si más acá de la divisoria había declarado expresamente que la Psicología era el fundamento de las ciencias del espíritu, más allá de ella, es decir, después de “Las investigaciones lógicas”, la rechaza. Para la fundamentación del edificio que con tanta majestad había constituido busca ahora un término intermedio: la expresión inmediata de la vivencia. Este enlace que Dilthey conoce primeramente en la esfera del arte, será el puente de su nueva teoría del conocimiento. La expresión surge de profundidades donde no penetra ni la reflexión ni la observación de sí mismo; en la comprensión nos es accesible la vida, accesible como un *reproducir* de lo creado.³⁴ De la vivencia nacen las expresiones; en estas expresiones está contenida una relación entre el sujeto y el objeto. Pero

und Wirklichkeit” p. 10; 1926). E. Becher llama a la cultura un producto psicofísico muy complicado en la vida social. (Véase: *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*”, p. 114; 1921). Brinkmann dice que “la sociología, como todas las ciencias de la cultura es un campo de conocimiento psicofísico” (Véase: “*Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*” p. 56; 1919).

³⁴ VII, 220.

en esta relación nos movemos del objeto al sujeto en cuanto que interpretamos las objetivaciones de la vivencia. Ya no estamos en la esfera de los fenómenos internos sino en los objetos, no en los sentimientos sino en valores, significaciones, etc.³⁵ El acento cae ahora sobre la expresión inmediata que según Dilthey es siempre fiel y verdadera. En la expresión está realizado un valor, un sentido que podemos aprehender. La ley interna de la expresión de un poema, por ejemplo, es cosa muy distinta de los procesos psicológicos del poeta o del lector. Lo que ocurre en el arte ocurre también en las demás manifestaciones del espíritu. Dilthey se ocupa expresamente del Derecho, que es también la expresión del espíritu de una época. En este sentido trata Ihering del espíritu del Derecho romano. La comprensión de este espíritu no es un conocimiento psicológico. Es el enfoque a un producto espiritual, de una estructura y legalidad propias. Lo mismo se dice de las demás ciencias del espíritu.

En esta línea de pensamiento llegamos a la conclusión siguiente: si el objeto de las ciencias del espíritu y de la historia son las objetivaciones de la vida espiritual, tenemos que el comprender es el método

³⁵ VI, 317.

adecuado para su investigación; por consiguiente resulta que una teoría del comprender es fundamental para ambas ciencias.

En este punto Dilthey se ve obligado a precisar su terminología. Establece una separación entre el alma y espíritu y por lo tanto entre psicología y ciencias del espíritu. En la confusión de estas dos esferas radica en parte el error del psicologismo. Decimos en parte, porque en las objetivaciones de la vida intervienen otras constelaciones que no son de índole psicológica. Exactamente ocurre con la constitución de la vida social. De ahí que ni la historia ni la sociología puedan reducirse a psicología social.³⁶ Por otra parte no es posible eliminar totalmente el factor psicológico, en particular de la Sociología como pretenden los sociólogos formalistas, Durkheim a la cabeza. Pero volvamos a nuestro tema.

La hermenéutica, es pues, una comprensión del espíritu y no un fenómeno psicológico. "Superamos el escepticismo histórico en cuanto que el comprender de las estructuras espirituales sustituye al refinamiento psicológico".³⁷ En este sentido la hermenéu-

³⁶ "La ciencia histórica moderna es en primer lugar ciencia psicológica social". "Historia no es otra cosa que psicología aplicada", en *Lamprecht*: "Moderne Geschichswissenschaft". p. 6; 1919.

³⁷ VII, 260.

tica es el fundamento genuino de las ciencias del espíritu. La estructura de lo creado es el tema del comprender histórico, no los procesos psicológicos de los cuales nacen las creaciones.³⁸

El método hermenéutico deja la vivencia atrás y parte de la expresión de lo anímico-espiritual, esto es, del espíritu objetivo. Sin embargo, en cuanto que la hermenéutica incluye los hechos del *vivir*, Dilthey no puede prescindir del todo de la psicología en su teoría del conocimiento de las ciencias históricas. El comprender nos da acceso a la universalidad de la historia en la que se halla objetivada el alma de la humanidad. Pero sin vivencia previa no hay posibilidad de Historia universal. Pasamos del *vivir* al comprender a través de la expresión; vivencia, expresión y comprender forman un todo, se condicionan mutuamente y en esta triada descansa la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Vivencia, expresión y comprensión son los conceptos fundamentales de la hermenéutica, como crítica de la razón histórica.³⁹

Valor del comprender como método de conocimiento

³⁸ Spranger distingue claramente lo espiritual de lo anímico, cosa que considera fundamental para la ciencia. Véase: "Festschrift Y. Volkelt, p. 403; 1918.

³⁹ VII, 85, 131, 218.

to, —¿Qué valor tiene el comprender como método de conocimiento? Esta es la cuestión que tenemos que tratar ahora. El primer peligro del comprender está en que en la vivencia que le sirve de base no pongamos en los objetos que tratamos de comprender contenidos que no están en ellos sólo porque desearíamos que estuviesen. La expresión inglesa “wishful thinking” corresponde en cierto modo a lo que aquí se quiere decir. Esta subjetividad que proyecta sobre los objetos nuestros propios estados vela la comprensión, y es difícil de eliminar. Como todo método de conocimiento el comprender supone frialdad, ausencia de pasión.

Otra limitación del comprender procede de la equivocidad de las expresiones especialmente en el dominio de la acción y de la expresión corporal. Aquí el comprender descansa mucho más en la confianza que en un saber alguno; el interés se dirige más a los motivos que a la realidad. Pero por difícil que sea este comprender —el conocimiento de gentes es una rara aptitud— no por eso debemos negarles validez general. Prescindiendo de que en la vida cotidiana, en nuestro trato con el prójimo, podemos con seguridad absoluta, obtenemos sobre todo un comprender objetivo y con validez general en las expresiones de la vida permanente, de carácter duradero, como en

las objetivaciones escritas; aquí las necesidades vitales del momento no condicionan ni falsean la objetivación.

Otro escollo del comprender está en la valoración de aquello que se quiere comprender respecto a fines personales; la consideración de estos fines prácticos puede ser un obstáculo para penetrar en lo esencial y en el sentido de la expresión. Hay que dejar de lado, también, los motivos que dieron lugar a la creación, pues este interés desvía la mirada a una zona que no es la propia del comprender; la red de causalidad, que alimenta la investigación de motivos coloca el pensar en el plano psicológico impidiendo la comprensión del espíritu objetivo. Muchos y variados pueden ser los motivos que impulsen el espíritu a una creación; con frecuencia ni el mismo individuo los conoce o se engaña sobre ellos. Pero la obra, una vez creada, está ahí, fuera del sujeto con su estructura y su ley interna, que es lo que interesa captar. Si el artista creó el cuadro, la composición musical, o el poema para poder cenar una noche, por vanidad, por afán de poder, para congraciarse con una dama o por una necesidad de formar, esto es secundario. Lo decisivo es la obra misma: a ella tiene que vincularse el comprender.

La práctica del comprender exige una rigurosa dis-

ciplina para alcanzar la validez general. Capacidad de vivencia, total entrega a la cosa, desinterés, impersonalidad dirigida al sentido universal, reflexión fría: he ahí las condiciones del comprender.⁴⁰ Estas condiciones las encuentra Dilthey encarnadas en Hegel: "Supo penetrar en todo acontecer con la profundidad de su *vivir* y en ello se condujo totalmente objetivo."⁴¹ Nosotros citaríamos como ejemplo genial del comprender a Dilthey mismo. Su grandeza no está tanto en la formulación de una metodología o teoría de procedimientos que no pudo, por la misma naturaleza irracional de la cosa, proyectar adecuadamente en el plano conceptual.

La historia y las ciencias del espíritu despejan el escepticismo cuando desentendiéndose de la investigación de los motivos, cuya conexión es difícil de elucidar, se fijan en el objeto mismo; el escepticismo se supera cuando en lugar del refinamiento psicológico aparece la comprensión de las estructuras espirituales.

De un modo análogo al criterio vivencial en el conocimiento histórico-espiritual, Dilthey trata de justificar la comprensión. Todo comprender sólo tiene lugar con la ayuda de la experiencia personal de

⁴⁰ V, CV, 338. VII, 208 y siguientes.

⁴¹ IV, 57.

quien trata de comprender. Esto es posible porque el espíritu es un ser histórico; el que investiga la historia es en el fondo el mismo que el que hace la historia.⁴² Es la constancia de la naturaleza humana la que posibilita el comprender universal. Esta igualdad de la vida humana que se despliega en la historia no sólo permite la comprensión del espíritu objetivo sino también de las personas del presente y del pasado. El comprender es un volver a encontrarse del yo en el tú. El espíritu se encuentra siempre de nuevo en las conexiones espirituales superiores, en todo sistema de cultura, en la historia universal. En este encontrarse a sí mismo en círculos culturales cada vez más amplios radica su propia formación y elevación espiritual. El sujeto del saber es aquí uno con su objeto. La gran ventaja del comprender sobre otros métodos está en que el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento son idénticos. Conocemos el objeto por dentro. La cultura es espíritu objetivado y el hombre que conoce espíritu subjetivo; en ambos dominios imperan las mismas leyes, pues lo que está en la cultura estuvo una vez en el hombre. Este hecho hace posible el comprender. La vida se capta a sí misma en el comprender gracias a la historicidad e igualdad

⁴² VII, 278.

de la naturaleza humana; esta conciencia de solidaridad que tiene el que comprende es la expresión de la profunda relación ontológica de la participación de la vida individual en la totalidad de lo humano.⁴³ La humanidad está representada íntegramente en cada individuo. Puede compararse la constitución del alma humana a la de la tierra con sus diferentes estratos. Esta geología del alma, que revive en el comprender, hace posible la construcción de la historia. A su vez en el comprender realizamos cualquiera de las infinitas posibilidades de nuestra existencia.

En la interpretación histórica las partes nos permiten ver el todo y el todo da significación a las partes. En este noble movimiento se basa el método hermenéutico: de las partes al todo y del todo a las partes. Estos dos caminos se complementan mutuamente; lo individual hay que verlo siempre en función de lo general y a su vez la mirada comprensiva abarca la totalidad de las conexiones de los objetos. Este rasgo fundamental del método hermenéutico —de las partes pasamos al todo, pero el todo condiciona la comprensión de las partes— nos hace ver que la comprensión no puede alcanzar nunca su total plenitud. Todo comprender es limitado frente a

⁴³ VII, 199. 277.

lo ilimitado de su objeto. La teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu y de la historia no puede alcanzar nunca, por consiguiente, su plena perfección. Nunca podemos abarcar con la mirada toda la rica multiplicidad de las cosas particulares, esto es, nunca podemos representarnos íntegramente la totalidad.

Perspectivismo histórico.—Otra limitación del comprender, mucho más grave que las que tienen su origen en la subjetividad o en la afectividad, está en que este método de conocimiento arraiga en las honduras del alma del investigador pagando la validez general con la renuncia a la originalidad de su *vivir* espontáneo. En el supuesto que el historiador pudiera con una disciplina rigurosa eliminar todos los factores subjetivos que pueden entorpecer la comprensión, nunca podría llegarse a una fiel imagen de lo acontecido, nunca el comprender podrá ser un espejo de la realidad. Se supone en el investigador su voluntad de objetividad, como en Ranke. Pero este yo puro no es nunca neutro respecto a la vida. Todo investigador comprende desde el presente y a partir de una propia concepción del mundo. No es posible una ciencia del espíritu absolutamente objetiva, separada del investigador y de su actitud frente al mundo y a la vida. Dilthey reacciona contra el monismo positivista

y piensa que las ciencias del espíritu son mucho más que un simple conocimiento de hechos: contienen una concepción del mundo y están basadas en ella. El historiador participa en mucho mayor medida que el naturalista en su objeto. En las ciencias del espíritu es indispensable la participación del "yo", desde la elección del objeto y del material hasta su última valoración. Acaso tampoco puede evitarse del todo en las ciencias naturales, pero esto está fuera de nuestro tema.

El tiempo en que vivimos es un punto de mira desde el cual las cosas presentan un relieve particular. La historia se escribe siempre a través del espíritu de este tiempo; todo conocimiento histórico es fruto de la perspectiva temporal del presente. Consecuencia: *quien hace historia hace también interpretación de la historia*. Véanse las distintas interpretaciones del helenismo, Edad Media, renacimiento, protestantismo, burguesía, etc., que se han dado a través del tiempo. Cada época renueva la historia; no destruye las interpretaciones anteriores pero las enriquece y modifica. En realidad, como pensaba Hegel, gracias a estas nuevas interpretaciones cada época llega a un conocimiento de su propio contenido.⁴⁴

⁴⁴ Goethe ha dicho una vez: "El tiempo es una cosa extra-

No sólo el espíritu del tiempo sino la concepción del mundo individual, con sus raíces metafísicas, condiciona el comprender y por tanto relativiza todo conocimiento histórico. El comprender está guiado por una concepción del mundo; el investigador no puede sacudírsela, y no sólo es una especie de cristal entre él y la realidad espiritual que le obliga a ver las cosas de una determinada manera sino que informa también su valoración; a tiempo que dice "esto es así", dice también: "esto debería ser así". Esta concepción del mundo selecciona el material, escoge y rechaza, deja otros en la penumbra o en la total obscuridad.⁴⁵ Además es responsable de las diversas interpretaciones de la historia. Unos ven la historia desde el mirador económico, otros desde el político, otros desde el antropológico, otros desde la idea, otros desde la lucha de clases... Así nacen los "ismos" que como etiquetas se cuelgan a la historia. En

ña; es un tirano que tiene sus caprichos y que ante aquello que uno dice y hace pone una cara distinta en cada siglo".

⁴⁵ Encontramos un ejemplo de esta limitación en la excelente "Historia de la Filosofía" de *Emile Bréhier*, con prólogo magistral de Ortega y Gasset. En un pasaje marginal (55 p. 833) dedica a Dilthey unas pocas palabras mientras concede atención a hombres que no tienen la importancia del "doyen des philosophes allemands actuellement vivant". (Esta frase es de *Ch. Adler* en un trabajo publicado en la "Revue de Metaphysique et de Moral", 1912 p. 132).

realidad estos "ismos" denuncian la relatividad del hombre. La historia universal, y el hombre que es su compendio, es todo esto y mucho más que falta por encontrar todavía.

Sólo comprendemos la historia y la vida en una constante aproximación; según el punto de vista desde el que contemplamos su curso nos muestra lados completamente distintos. La vida es insondable, pero quien trabaja en el campo de las ciencias del espíritu debe estar poseído del afán de agotar lo inagotable. El comprender, es consecuencia, es una tarea nunca acabada, infinita.

El pragmatismo humano de Dilthey.—La palabra pragmatismo ha sido objeto de una mala propaganda. Hubo un tiempo en que llamarle a uno pragmatista era poco menos que darle una bofetada. En realidad esta palabra posee distintos sentidos. Para quien crea que el mejoramiento del mundo es inseparable de su conocimiento la palabra pragmatismo no significa una corriente filosófica, un crudo materialismo, sino simplemente un modo de considerar las relaciones entre el saber y la vida. No se trata de tomar la utilidad como criterio de verdad sino de la aplicación de la verdad a la vida real. El saber por el saber, la verdad por la verdad es inhumano, como afirma Unamuno. El conocimiento por y para la vida: ese es el

pragmatismo de Dilthey. La ciencia no es sólo un saber del mundo sino un actuar en el mundo, una transformación de la realidad. Toda teoría contiene posibilidades prácticas. Dilthey devuelve al saber su sentido originario de poder. La última palabra de la filosofía —escribe— es la pedagogía, pues toda especulación debe estar al servicio de la acción. Floración y finalidad de toda verdadera filosofía es teoría de la formación del hombre.⁴⁶ Toda filosofía desemboca en educación, tomando esta palabra en su más amplio sentido. Un saber que no sirviera a la vida sería una monstruosidad.

Siempre nos ha parecido expresión de debilidad, cuando no de decadencia, el presentar las relaciones del conocimiento y de la vida en forma dilemática. Y siempre hemos interpretado el dramatismo de Ortega en este punto, que tan brillantemente discute en "El tema de nuestro tiempo", como un aviso al mundo

⁴⁶ Dilthey tenía una verdadera predilección por los temas pedagógicos. Durante decenios dió regularmente cursos de Pedagogía sistemática e Historia de la Pedagogía en los cuales trató la función de la educación en la vida social y en la formación de las culturas a lo largo de la historia. Estos trabajos pedagógicos están recogidos en parte en el volumen V y VI de sus obras completas y especialmente en el volumen IX con el título de "Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems". 1934.

hispánico sobre el peligro que encierra semejante divorcio, inconcebible en una sociedad sana. El conocimiento por el conocimiento es una masturbación intelectual.

La filosofía de Dilthey se nutre de la savia de la vida y vuelve a la vida para dirigirla y mejorarla. Su interés no es meramente teórico sino esencialmente práctico. Nada de ciencia por la ciencia misma. Pensamiento y acción no están divorciados sino que el pensamiento es la palanca más poderosa para elevar el nivel de la vida toda.

PRESENCIA DE DILTHEY

Dilthey no descubrió el tema fundamental de su filosofar: el espíritu objetivo y su historia. Lo tomó de Hegel. Pero así como Hegel lo atacó especulativamente construyendo un sistema sin cimientos en la realidad, Dilthey lo sometió a una investigación empírica rigurosa. Lo que en Hegel es metafísica del espíritu es en Dilthey *ciencia* del espíritu. La genialidad del filósofo alemán está en habernos mostrado el camino, evitando toda especulación, para investigar la realidad social-histórica en conexión con el

espíritu del hombre. De un lado Dilthey nos da una morfología histórica y del otro una psicología estructural.

Ambas vertientes de su pensamiento, y acaso más todavía su "pensar histórico", influyen poderosamente en las ciencias humanas sin que, en algunos casos, los investigadores tengan una clara conciencia de lo que deben a Dilthey. Vive —para no citar más que unos pocos nombres— en la psicología y pedagogía de Spranger y en su filosofía de la cultura; en la filosofía de Misch, en los trabajos históricos de Groethuysen, en la morfología de la historia de Spengler, en la psicología de la concepción del mundo de Jaspers; influye en la magnífica *Paideia* de Jager y en Frobenius; en la caracterología de Klages; en los trabajos sobre ciencia de la literatura de la escuela de Stefan George; en la estética de Nohl, Max Dessoir y Utiz; en los trabajos de historia del arte de Wöringer y Wölfflin, etc., etc.

En el mundo hispánico Dilthey está presente en el pensamiento de Ortega, en la filosofía de la cultura de Francisco Romero y en la filosofía de la educación de Mantovani; la idea de una filosofía de la filosofía de Gaos tiene su origen inmediato en Dilthey; García Bacca usa el método hermenéutico en

sus trabajos sobre filosofía de las ciencias. En fin, a través de la Revista de Occidente el espíritu de Dilthey se difunde por todos los pueblos de habla española.

En Norteamérica el nombre de Dilthey es conocido tan sólo en círculos filosóficos muy especializados. La tradición Wundtiana y behaviorista está muy arraigada en este país. Sin embargo, el satisfactorio ensayo de Allport, de la Universidad de Harvard, de investigar experimentalmente los tipos de Spranger nos hace concebir esperanzas de una futura síntesis de la actitud naturalista y de la propia de las ciencias humanas. El tiempo parece estar maduro para ello, pues hemos podido observar en nuestro curso de *Social psychology* dado en la Universidad de Wesleyan desde este punto de vista sintético, que la juventud norteamericana está más interesada por la relación entre los hechos y su sentido, que por los hechos mismos. Hoy no puede mantenerse la irreductible incompatibilidad entre explicación y comprensión y las ciencias sociales no pueden renunciar a la predicción de la conducta humana aunque esta predicción, a semejanza de la meteorología, se quede muy atrás de la alta probabilidad que se alcanza en las ciencias fí-

sicas. La ciencia social tiene que conducir a una técnica social, hoy todavía en mantillas. *

* En una Introducción como la que ofrecemos no hay lugar para una cronología de los trabajos de los doce volúmenes de las obras completas de Dilthey aparecidas hasta hoy en alemán, además de otros importantes ensayos comprendidos en esta colección. El lector encontrará una excelente orientación sobre este punto en la obra de Hodges, titulada "Wilhelm Dilthey, an Introduction", Oxford University Press, 1944. En este libro se ofrece además una bibliografía directamente relacionada con Dilthey y otra en la cual es notoria la influencia del filósofo de la razón histórica.

I N D I C E

	Pág.
PROLOGO.	11
NOTA DE EDWARD SPRANGER.	15

INTRODUCCION.—EL TEMA DE DILTHEY

1. DILTHEY Y SU TIEMPO.	25
Ambiente espiritual del tiempo.	25
2. ACTITUD FILOSÓFICA DE DILTHEY.	27
Relación con Kant.	27
Dilthey y Hegel.	28
Relación con el positivismo.	29
3. OBJETO DEL FILOSOFAR.	31
La vida.	31
4. FILOSOFÍA DE LA VIDA.	37
Planos de la investigación filosófica.	37

CAPITULO I.—VIDA Y VIVENCIA

5. CONOCIMIENTO VITAL.	45
Primado de la vivencia.	45
Tipos de vivencias.	51
Vivencia e intuición.	52
Vivencia y realidad del mundo exterior.	54
Validez general de la vivencia.	59

	Pág.
6. LA EXPRESIÓN COMO REPRESENTACIÓN DE LA VIVENCIA.	61
Expresión de la vivencia.	61
Clases de expresión.	62
Expresión auténtica.	64
Espíritu objetivo.	67
7. SIGNIFICADO Y TOTALIDAD.	68
Contenido de la vivencia.	68
Vivencia particular y curso de vida.	70
Tiempo cronológico y tiempo vivencial.	73
Deslinde de vivencias.	74
Tránsito al comprender.	68
8. ANÁLISIS DEL COMPRENDER.	77
Vivencia y comprensión.	77
Expresión y comprender.	81
Clases de comprender.	83
Dimensiones formales del comprender.	88
Posibilidad del comprender.	90
Efectos del comprender.	92

CAPITULO II.—IMAGEN DEL ALMA HUMANA

9. ESTRUCTURA GENERAL DEL HOMBRE.	95
Dualidad en la unidad.	95
Hombre y mundo.	100
Hombre y colectividad.	101
El hombre histórico.	102
10. LA ESTRUCTURA ANÍMICA.	103
Unidad del alma.	103
Ley estructural.	106
Articulación de la estructura anímica.	108
11. CAPTACIÓN DE LA REALIDAD.	109
El pensar callado.	109
El pensar interpretativo.	113
El pensar discursivo.	115
12. VIDA EFECTIVA Y VOLUNTAD.	118

	Pág.
El sentimiento.	118
La vivencia volitiva.	122
Vitalidad y espíritu en la vivencia volitiva.	125
La creación poética.	126
Forma interior, forma externa, estilo.	133
La impresión estética.	135
Función cognoscitiva del arte.	137
La técnica poética.	138
Ojeada sobre la estética musical.	140
Conducta estética y principio de armonía.	144
13. SECCIÓN LONGITUDINAL DEL ALMA.	147
El desarrollo.	147
14. DIMENSIÓN PROFUNDA DEL ALMA.	151
Fondo irracional de la vida.	151

CAPITULO III.—CONCEPCION DEL MUNDO

15. FILOSOFÍA DE CARNE Y HUESO.	155
¿Qué entendemos por concepción del mundo?.	155
El sentido del mundo.	157
Raíz de la concepción del mundo.	159
Tipos de concepción del mundo.	162
Los tres tipos de concepción del mundo en la pintura.	165
La condición psicológica de la concepción del mundo.	168
La concepción del mundo como tipología.	172
Psicología de la concepción del mundo.	175
Concepción del mundo de Dilthey.	176

CAPITULO IV.—FUNDAMENTACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

16. LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA DEL ESPÍRITU.	179
El objeto y su conocimiento.	179
Tratamiento del objeto espiritual.	183
Dos psicologías.	185

	Pág.
Inmanencia del método.	187
Análisis, descripción y comprensión.	189
17. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍ- RITU.	192
Ciencias del espíritu, historia y filosofía.	192
Categorías de las ciencias del espíritu.	198
La vivencia como criterio seguro de conocimiento.	200
El psicologismo de Dilthey.	206
Tránsito a la hermenéutica.	208
Valor del comprender como método de conocimiento.	211
Perspectivismo histórico.	217
El pragmatismo humano de Dilthey.	220
PRESENCIA DE DILTHEY.	222

Se terminó la impresión el día
9 de diciembre de 1947, en los
talleres de la EDITORIAL SYLO,
Durango 290, México, D. F.

El Mundo
Historico
Social

a. Roure P.

B3216
D84R6
C.1