

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
ESCUELA DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**FUNDAMENTOS KANTIANOS DE LA “INTRODUCCIÓN A
LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU” DE DILTHEY**

Francisco Alejandro Casiello

Rosario

TABLA DE CONTENIDOS

PRÓLOGO	6
INTRODUCCIÓN	9
Contenidos e hipótesis auxiliares.....	12
CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO	15
1. El problema del fundamento.....	15
1.1 En qué sentido se habla de fundamento	16
1.2 Aspectos que hacen a un fundamento	17
1.3 Conclusiones del capítulo.....	20
CAPÍTULO 2: ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE DILTHEY Y RECONOCIMIENTO DE SU CONTRIBUCIÓN	23
2.1 Estudios sobre la obra de Dilthey.....	23
2.1.1 <i>Eugenio Imaz</i>	23
2.1.2 <i>Ortega y Gasset</i>	26
2.1.3 <i>Carlos Moya Espí</i>	30
2.1.4 <i>Eugenio Pucciarelli</i>	33
2.2 Reconocimiento de su contribución	36
2.2.1 <i>Husserl</i>	36
2.2.2 <i>Heidegger</i>	39
2.2.3 <i>Habermas</i>	41
2.2.4 <i>Ricoeur</i>	42
2.3 Conclusiones del capítulo.....	44
CAPÍTULO 3: LAS NOCIONES DE CIENCIA Y DE CRÍTICA EN DILTHEY	48
3. Las nociones de ciencia y de crítica en Dilthey y su relación con Kant.....	48
3.1 La noción de ciencia.....	48
3.1.1 <i>La noción kantiana de ciencia</i>	48
3.1.2 <i>El correlato de la noción de ciencia en Dilthey</i>	48
3.1.3 <i>Ciencias del espíritu frente a ciencias de la naturaleza</i>	52
3.2 El fundamento para la ciencia de la historia en Dilthey	59
3.2.1 <i>Sobre la psicología descriptiva</i>	64
3.3 La noción de crítica	65
3.3.1 <i>La noción de crítica en Kant</i>	65
3.3.2 <i>La noción de crítica en Dilthey</i>	66
3.4 ¿Desconoce Dilthey a Kant?	69
3.4.1 <i>Comprender a Kant mejor de lo que Kant se ha comprendido a sí mismo</i>	69
3.4.2 <i>La obra de Kant como drama</i>	71
3.4.3 <i>El método kantiano</i>	73
3.4.4 <i>Presupuestos que Dilthey encuentra en la filosofía kantiana</i>	74
3.5 Conclusiones del capítulo.....	75
CAPÍTULO 4: EL PROBLEMA DEL HOMBRE ENTERO.....	76
4.1 Introducción	76
4.2 La desconocida raíz común	76
4.3 El rol de una raíz común en Dilthey	77
4.4 La gnoseología del hombre entero	77

4.4.1 El método descriptivo: la pretendida afinidad con Kant.....	78
4.4.2 El desarrollo de la gnoseología del hombre entero	80
4.4.2.1 La percatación interna	80
4.4.2.2 El a-priori diltheyano está en la experiencia y no detrás de ella	82
4.4.2.3 Los conceptos son abstracciones de la experiencia.....	83
4.4.3 El núcleo gnoseológico: la vivencia	83
4.4.4 La estructura de la vivencia.....	84
4.4.5 La estructura psíquica	85
4.4.5.1 Los tipos de conexiones estructurales: las actitudes.....	86
4.5 La indagación sobre la estructura del hombre entero.....	87
4.5.1 Representar	87
4.5.1.2 El final del encadenamiento y la validez definitiva del objeto	88
4.5.2 Sentir	89
4.5.2.1 Relación del sentir con el querer	90
4.5.2.3 El sentimiento y el valor	91
4.5.2.4 Relación del sentir con el representar	92
4.5.3 Querer.....	93
4.5.3.1 La relación entre el querer y el sentir	93
4.6 Las categorías y la vida como último suelo del hombre entero	94
4.6.1 El significado	95
4.6.2 La estructura.....	96
4.6.3 El valor	96
4.6.4 El último suelo del hombre entero: la vida	97
4.7 Conclusiones del capítulo.....	98
CAPITULO 5: ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA COMPRENSIÓN	100
5.1 Introducción	100
5.2 Los métodos generales para la comprensión	101
5.2.1 La noción de un método empírico para las ciencias sociales	101
5.3 El espíritu objetivo (<i>objektive Geist</i>) y el enlace (<i>Zusammenhang</i>) con el espíritu individual.....	104
5.3.1 Las clases de manifestaciones de vida.....	106
5.4 Los métodos para la comprensión de las producciones individuales.....	109
5.4.1 Las formas elementales de la comprensión	110
5.4.1.1 La inferencia.....	110
5.4.1.2 La inducción	111
5.4.1.3 La deducción	111
5.4.2 La particular situación de independencia de la obra de arte	112
5.4.3 Las formas superiores de la comprensión	113
5.5 Los métodos para la comprensión de las producciones colectivas	115
5.5.1 La noción de leyes generales que rigen una realidad	115
5.5.2 La noción de sistema de valores e imperativos y su conexión.....	119
5.6 Un marco interpretativo general para las producciones colectivas	120
5.6.1 Conexión y sistema de fin (<i>Zweck-Zusammenhang</i>).....	120
5.6.2 Las formaciones sociales	121
5.6.3 Sistemas culturales y organización externa de la sociedad	122
5.7 Conclusiones del capítulo.....	125

CAPÍTULO 6: CONCLUSIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS KANTIANOS DE LA	
ICE	127
6.1 Introducción	127
6.2 Sobre la relación entre la psicología, la gnoseología y la hermenéutica ..	128
6.3 Sobre si Dilthey continúa la labor de Kant o si ve en él al enemigo	129
6.4 Sobre si hay una perspectiva única o más bien una cartesiana y otra del	
significado	131
6.5 Sobre si su trabajo es una extensión o una diferenciación de la labor de	
Kant	133
6.6 Sobre si su propuesta es un relativismo que lleva al escepticismo	135
6.7 Sobre su contribución con relación a la comprensión de la historicidad ..	137
6.8 Sobre si sus trabajos fueron superados por la fenomenología	138
Apéndice 1: BREVE BIOGRAFÍA Y OBRAS DE WILHELM DILTHEY	146
BIBLIOGRAFÍA.....	154
INDICE	156
NOTAS	162

PRÓLOGO

1. Si hubiera de identificársele una paternidad intelectual a Wilhelm Dilthey ésta podría resumirse en una sola palabra cuya potencia es mayúscula y cuya necesidad contemporánea imperiosa: la *comprensión*. Para Dilthey la comprensión es la habilidad de revivir en la interioridad propia la vivencia ajena. Y la vivencia supone no sólo la representación racional de lo vivido por el otro, sino también lo pasional y lo volitivo presente en la vida ajena. Comprender es entender, alcanzar, penetrar, encontrar justificados o naturales los actos o los sentimientos de otro, pero sin la necesidad de una *explicación causal* que muestre cómo las condiciones externas e internas llevaron necesariamente a una acción, a una pasión o a una figuración representativa. Comprender es, más bien, estacionar en el alma propia los sentimientos, la libre voluntad, los imperativos, las circunstancias, las representaciones, las motivaciones, la historia, en fin, todo aquello que, cual un collage vital de sensaciones, hace bajar la cabeza, tomar la mano, situarse junto al otro, hacer una el alma propia con la ajena y saber, sin tantas razones, por qué se obró de tal manera, cómo se sintió el dolor o el placer por algo, cómo apareció una volición o un deseo por alguna cosa, o por alguien.

2. Pero Dilthey va más allá y quiere elevar la *comprensión* a una metodología para las ciencias del espíritu. Desea poder comprender una obra de arte desde las condiciones espirituales vigentes en el alma del autor. Y quiere, también, comprender la historia y las ciencias sociales particulares con este método. Pero elevar esta intención comprensiva al rango de una metodología de las ciencias sociales requiere, conforme al espíritu de su tiempo, de una fundamentación gnoseológica y un desarrollo metodológico. Llevar adelante esta tarea supone realizar un análisis microscópico de la conciencia para esclarecer cómo la misma resulta afectada por el mundo circundante, que no es sino un mundo histórico, el resultado de todo lo acaecido. Esa urdimbre que es el mundo resulta en un entramado particular, singular y diferente que se teje en el telar de cada conciencia individual y que no admite subsunción en nada general: la comprensión será siempre de lo particular. De allí que su gnoseología deba realizarse sobre la conciencia entera del hombre que, simultánea y conexamente, quiere, siente y representa. Esta conciencia es tanto productora como reproductora y ambas actividades se dan con el ejercicio de la libertad. Es una conciencia esponja que se configura según el mundo en el que vive, pero que produce libremente bajo los condicionantes del mundo que la forma.

3. Para Dilthey la conciencia individual es origen y destino. Origen o lugar de donde se sale, porque las producciones culturales no son sino objetivaciones del espíritu, o más claro aún, espíritu objetivado. Destino o locación a donde se llega, porque el significado del mundo se encuentra en las conciencias individuales. De allí que el mundo es sólo medio entre las conciencias particulares y que su comprensión sólo es posible por el acceso a la conciencia personal. Esta es la poderosa interpretación de la realidad social y del hombre que Dilthey realiza en su obra.

4. Sobre estas ambiciosas intenciones, sin embargo, se depositan abundantes dificultades. Ellas están relacionadas con el trabajo sobre la conciencia empírica para develar sus misterios y para proveer las claves descriptivas necesarias para mostrar cómo se da el flujo vital de razones, pasiones y deseos, estudio que no puede dejar de considerarse un psicologismo. Otros obstáculos tienen que ver con esta conciencia esponjosa que se conforma según las claves de los tiempos y se solidifica parcialmente, encontrando puntos de apoyo y concepciones valorativas que no dejan de ser contingentes a los tiempos, lo que no puede sino constituir un relativismo. Las grandes construcciones culturales, por otro lado, no pueden ser consideradas sino edificaciones colectivas, pero el depósito metodológico en la conciencia individual presenta limitaciones al querer caracterizar lo espiritual común, especialmente cuando se desean evitar las construcciones metafísicas.

5. Todo lo anterior constituye una motivación poderosa para abordar el estudio de este pensador un tanto empañado por personalidades poderosísimas anteriores y posteriores a él. ¿Quién no quedaría oscurecido al quedar situado en el plano intelectual entre Kant y Husserl? Pero Dilthey se animó a trazar un vínculo entre no ya estos dos autores, sino entre estos dos grandes tiempos filosóficos: entre el neokantismo de final del siglo XIX y la fenomenología del siglo XX, tratando de instaurar una alternativa diferente a las metodologías metafísicas y a las positivistas para las ciencias sociales. De allí que el presente trabajo muestre cómo Dilthey lleva a cabo esta tarea y cuáles son las posibilidades y las limitaciones de una labor extraordinaria: el tendido del puente de la comprensión entre la gnoseología de arraigo kantiano y la fenomenología de raíz husserliana.

INTRODUCCIÓN

6. En su lección inaugural como profesor de la Universidad de Basilea, en 1867, a los treinta y tres años, decía Wilhelm Dilthey: “...sigo creyendo que el problema fundamental de la filosofía ha sido fijado por Kant para todos los tiempos.”¹

7. La lectura de la frase anterior parece inducir necesariamente la idea de que Dilthey es un neokantiano: que recurrirá al idealismo trascendental para esclarecer los problemas filosóficos que le interesen. La “Introducción a las Ciencias del Espíritu”², escrita diecisiete años más tarde, representa uno de los trabajos donde las ideas de Dilthey se encuentran mejor estructuradas y que, por lo tanto, puede tomarse como gozne para organizar la exposición de su pensamiento y discutir la relación entre el suyo y el de Kant.

8. La dificultad mayor que presenta el desarrollo del pensamiento de Dilthey consiste en las *características hologramáticas* del mismo. El término *hologramático* es la adjetivación de *holograma* por lo cual se significa, atendiendo a su etimología griega (holos: todo; grama: mensaje escrito): *algo escrito que supone el todo de la obra*, de tal manera que la comprensión de una parte del mensaje (un pasaje de la obra de Dilthey, por ejemplo), queda sujeta a un conocimiento significativo de la totalidad de la obra del autor. De esta manera, comprender el pensamiento de este autor requiere una familiaridad con toda su obra: lo que está esbozado en un escrito, está desarrollado en otro, más tardío; lo que está expresado con un cierto detalle ahora, será mencionado someramente en una obra posterior. No parece ser posible una ordenación en términos de un primer, un segundo y otros tantos Dilthey, sino que una organización que considere una relativa continuidad de su pensamiento parece ser más adecuada. Esto supone que esbozos de ideas que son desarrolladas en otras obras tardías no pierden la intención original con las que fueron enunciadas. Así como en una imagen holográfica en la que un solo punto es el reflejo de la imagen completa, el esclarecimiento de una noción que está expresada en una obra requiere del conocimiento de otros escritos en

¹ Dilthey, W., *Lección inaugural*, Universidad de Basilea, 1867, en *De Leibniz a Goethe*, Ed. FCE., Panuco, México, 1945, p. 345.

² Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1883, trad. de Eugenio Imaz, Ed. FCE, México, 1949. De acá en más será referida como “ICE”.

Además las referencias a la edición en alemán de Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1922, serán referidas como “GS”.

las que la noción se afirma y se presenta en conexiones que permiten establecer mejor su significado.

9. Pero, como ocurre en la vida intelectual de cualquier persona, su pensamiento también se modifica, se ve influenciado por otros autores. Pero estas afectaciones no llegan a constituir un giro radical en su filosofía, sino más bien sólo la capitalización de otras ideas para afirmar lo que ya había sido esbozado.

10. Detrás del desarrollo de la obra aparecen ciertas convicciones firmes que condicionan su pensamiento. Son ellas reacciones a ciertos esquemas instituidos en su época: posturas que muestran una sensibilidad negativa frente a posiciones metafísicas y positivistas. La intención antimetafísica es permanente e influencia todas sus ideas. La reacción frente al positivismo, entendido éste como la aplicación de procedimientos metodológicos propios de las ciencias naturales al campo de lo social, es mantenida con una cierta radicalidad. Ambas posturas lo embretan a Dilthey hacia una posición psicologista. Pero la intención antimetafísica, propia en general de la filosofía empirista, se encuentra asociada, más allá de las intenciones de Dilthey, con el positivismo. El punto merece de la aclaración que sigue.

11. El término *empirismo* se emplea en muchos sentidos, pero siempre en relación con el rol que juega la *experiencia* en el establecimiento de los juicios de la ciencia. De ellos dos son los que se destacan más: primero el de la experiencia como la información proporcionada por los órganos de los sentidos; y segundo el de la experiencia como el conjunto de sentimientos, afecciones, emociones, etcétera que experimenta un sujeto humano, constituyendo la primera la “experiencia externa” y la segunda la “experiencia interna”. Hume, por ejemplo, trabajó sobre la experiencia interna a fin de construir una teoría del conocimiento. Por su parte John Stuart Mill intentó la fundamentación de las ciencias asumiendo una posición antimetafísica coincidente con Comte, buscando una fundación de la ciencia basada en las impresiones proporcionadas por la experiencia externa y considerando la inducción como el método adecuado de la ciencia. Se verá en lo que sigue la afinidad de Dilthey con estas ideas y cómo de esta manera su pensamiento termina también presentando características positivistas como resultado de su postura antimetafísica y empirista.

12. Dilthey pretenderá buscar un fundamento gnoseológico, y lo intentará hallar en la psicología empírica, porque allí sería donde el hombre “entero” tiene su expresión. Este carácter de integridad humana estará depositado en sus capacidades de representar, de sentir y de querer, como tres dimensiones solidarias e inseparables. Correlativamente propiciará la hermenéutica metodológica como vía de conocimiento, fundada siempre en la psicología empírica y descriptiva. Todo este trabajo, que no es ya de la ICE, lo logrará hasta cierto punto, pero no verá en todo el asunto el trasfondo ontológico. Nunca notará que la comprensión, como mostrará más tarde Heidegger, es una característica constitutiva del hombre.

13. La intención de Dilthey será fundar las ciencias del espíritu en una psicología descriptiva y analítica, que se diferencie de una explicativa que opera a partir de leyes generales. Tendrá que ver también con la fenomenología de Husserl, pero la particular correlación de tiempos e ideas dificultará poder establecer la tarea de Dilthey como precursora de la misma, ya que, en cierta parte de su obra, él mismo reconoce más bien la influencia de las ideas de Husserl sobre las suyas, pero que adaptará a sus propias convicciones.

14. Tal es la complejidad del pensamiento de Dilthey, tales son las múltiples avenidas sobre su obra que pueden indagarse en este autor de transición entre dos siglos. De todas estas peculiaridades en este trabajo se investigará en forma especial la influencia del pensamiento de Kant sobre la obra de Dilthey, tomando como eje lo desarrollado en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*.

15. Enunciar los objetivos de este trabajo en términos de una proposición elemental tal como “el pensamiento de Dilthey en *Introducción a las Ciencias del Espíritu* es de raigambre kantiana” (o no lo es) y proponer que en este trabajo se intentará demostrar esa hipótesis, sería demasiado simplista. El trabajo intentará mostrar que, ciertamente, Dilthey se encuentra influenciado por Kant, pero será en muchos de los mismos puntos en los que se reconoce la influencia de Kant en los que Dilthey se aparta. Se intentará ilustrar de qué manera hay una intención general kantiana que, reformulada, se aleja irreconciliablemente de Kant. Si se busca una expresión sintética de lo que se intenta establecer en este trabajo, puede tomarse mejor la siguiente: Entre Dilthey y Kant existe una tensionante relación de aproximación en el encuadre intencional y de alejamiento inconciliable en el desarrollo específico. Pero esta tensión es altamente productiva, culmina en una incipiente

fenomenología de la conciencia empírica en la línea de la corriente fenomenológica del siglo XX y en el desarrollo de una hermenéutica que escapará el ámbito limitado de la exégesis y la filología para dar el puntapié inicial a la hermenéutica filosófica. Mostrar lo anterior partiendo del análisis de la obra más emblemática de Dilthey, la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* es la intención de este trabajo.

Contenidos e hipótesis auxiliares

16. El presente trabajo explora los fundamentos kantianos de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de Dilthey. Lo hace bajo la hipótesis auxiliar de continuidad del pensamiento del autor, de modo que otros textos posteriores son tomados como elementos esclarecedores de sus ideas. La hipótesis de continuidad es necesaria, pero puede también comprobarse de manera satisfactoria en el curso de la presente exposición.

17. Se fija como *alcance* de la presente obra el esclarecimiento de la gnoseología diltheyana según se esboza en la primera parte de la ICE y se desarrolla en escritos posteriores, así como de la metodología resultante, y la discusión de la particular relación de punto y contrapunto con Kant.

18. Se espera que las ideas de Dilthey queden expuestas en sus posibilidades y limitaciones ofreciendo un ordenamiento de las mismas que no resulta falto de novedad: partir de la gnoseología y construir a partir de ella la metodología, siguiendo la descripción intencional que realiza en la ICE. Queda fuera del alcance de este trabajo, aunque el mismo lo posibilita y lo realiza de manera incipiente, un estudio detallado de la coherencia gnoseológica y metodológica del tratamiento de las ciencias particulares del espíritu tal como Dilthey la realiza tanto en la ICE como en el resto de su obra.

19. La organización del trabajo es la siguiente: primero se realiza una discusión sobre el problema del fundamento en general, ya que es necesario aclarar en qué sentido es posible fundamentar un trabajo en otro, de modo que quede clara cuál será la dirección de indagación. Seguidamente, y a los efectos de situar ente trabajo en perspectiva, se hace breve mención de otros estudios sobre Dilthey, en particular el de Eugenio Imaz, que resulta ineludible; el de Ortega y Gasset, debido a la importancia que le propicia a Dilthey para la filosofía del siglo XIX; el de Carlos Moya Espí, quien basara su tesis doctoral en el estudio

de este autor; y finalmente en el de Eugenio Pucciarelli, conocido también por sus trabajos sobre el pensamiento de Dilthey. Seguidamente se examina el reconocimiento que destacados autores contemporáneos le otorgan a Dilthey: Husserl, Heidegger, Habermas y Ricoeur, son tratados brevemente. Esta revisión permite afinar el punto de vista del trabajo y definir una perspectiva propia para el análisis de los fundamentos kantianos de la ICE. El lector no interesado en una revisión del estado del arte puede omitir el capítulo segundo, el que ha sido incluido por la firme convicción de que tanto el conocimiento nuevo se edifica sobre el anterior, razón por la cual ese saber previo debe quedar reflejado en un trabajo de este tipo; así como que el nuevo conocimiento intenta superar las fisuras o insuficiencias que el saber anterior presenta al espíritu crítico, motivo por el cual resulta imprescindible exponer lo conocido.

20. El desarrollo principal se encuentra en los capítulos terceros, cuarto y quinto. A los efectos de esclarecer la concepción de fundamento en Dilthey y en Kant, en el primero de estos tres se discute la noción de ciencia en Kant y la necesidad y manera de fundamentarla, y se la coteja con la noción de ciencia en Dilthey y su idea de fundamentación. También se aborda la noción de crítica en ambos autores. Se muestra acá el particular estilo de punto y contrapunto que define la relación de Dilthey con Kant: basarse en Kant, pero trabajar de una manera diferente de la que Kant lo ha hecho.

21. Esta relación singular con Kant, este juego de similitud y diferencia tiene su apogeo en el análisis que se realiza en el capítulo cuarto: en el problema del hombre entero. Representar, querer y sentir son las tres dimensiones de la razón kantiana. Pero para Dilthey no pueden ya estos ámbitos no estar en relación: de allí la necesidad del análisis del hombre entero que siente, quiere y representa en un solo proceso. En este análisis del hombre entero se desarrolla la gnoseología diltheyana y se establecen también las diferencias con Kant en este punto.

22. En el capítulo quinto se discute la metodología resultante para las ciencias del espíritu y sus posibilidades de aplicación a las objetivaciones del espíritu, diferenciando las individuales de las colectivas, Vale la pena rescatar este esbozo metodológico ya que ofrece orientaciones de gran valor para la comprensión de la realidad social, al punto de tener que

lamentar, como bien expresa Habermas³, que no sea el que las ciencias del espíritu contemporáneas hayan adoptado.

23. Al cabo de las discusiones de los capítulos mencionados, se analiza qué ha dejado Dilthey como resultado de su trabajo, como legado de su filosofía. Se cuentan como parte de esa herencia: la fundamentación de una hermenéutica por medio de una noción de comprensión (*Verstehen*) y un análisis de la vivencia (*Erleben*) para el examen de la experiencia interna y su relación con las objetivaciones o producciones culturales, que constituyen una hermenéutica prefilosófica, y el esbozo de una fenomenología de la conciencia. Se discute también críticamente la noción de historicidad como legado de Dilthey.

³ Habermas, J., *Un Informe Bibliográfico: La Lógica de las Ciencias Sociales*, en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, ob. cit., p. 174.

CAPITULO 1: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

1. El problema del fundamento

24. En el prólogo de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (ICE) Dilthey hace mención de una *naturaleza humana entera* que encuentra en los procesos del querer, del sentir y del representar sólo *aspectos* diferentes de una *unidad*. Dice Dilthey: "...mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos..."⁴. La posibilidad de poder dar cuenta del conocimiento de la realidad en términos de estos tres *aspectos*: representar, sentir y querer, será recurrente en todo el desarrollo de la ICE, y en general, en toda la obra de Dilthey. Estos tres *aspectos* se encuentran en estrecha relación con las facultades de la razón que Kant describe en la *Crítica de la Razón Pura* en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Crítica del Juicio*. Además, la *unidad* del querer, del sentir y del representar aparece como un punto neurálgico en su conexión con el pensamiento kantiano.

25. Atendiendo a consideraciones como las anteriores, no parecería difícil justificar la presencia de fundamentos kantianos en la obra de Dilthey bajo estudio. De hecho, muy pocos han negado tal posibilidad. Sin embargo, la relación del trabajo de Dilthey con la obra de Kant resulta mucho más elaborada que lo que parece a simple vista. Dilthey, por ejemplo, le reprocha a Kant el "... haber explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho que pertenece al mero representar"⁵, acusándole, también a Locke y a Hume, de haber construido un sujeto conocedor con venas por las cuales "...no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual"⁶. Y así intentará, en contra de Kant, llevar adelante una tarea gnoseológica en las que deberán estar presentes también las facultades volitivas y estéticas del hombre.

26. Con relación al problema de la *unidad* de los tres aspectos de la razón declara: "El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran

⁴ ICE, p. 5.

⁵ ICE, p. 6.

⁶ ICE, p. 6.

la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia y busco luego su conexión⁷. Así resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana enteriza que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que diferentes aspectos.”⁸ Se verá en el curso de este trabajo cuán a la letra resulta esta descripción realizada por Dilthey en las primeras páginas de la ICE y cómo ésta termina siendo el resumen de gran parte del sentido de la obra filosófica de Dilthey.

1.1 En qué sentido se habla de fundamento

27. Por fundamento se entiende el “... principio y cimiento en que estriba y sobre el que se apoya un edificio u otra cosa”⁹. Cualquier sistema filosófico, para poder ser considerado como tal, como una colección articulada y coherente de ideas que da cuenta de algún aspecto de la realidad, incluyendo al hombre mismo, debe presentar principios y cimientos sobre los que apoyarse. Ocasionalmente estos principios son declarados explícitamente, como, por ejemplo, en la Ética de Espinosa. Otras veces es posible hacerlos explícitos luego de un trabajo de exégesis sobre los escritos del autor, tal vez como en los sistemas del mismo Kant, o de Husserl. A veces el sistema no puede separarse fácilmente de la expresión del mismo y es necesario lanzarse al agua para aprender a nadar, develarlo al tiempo que se lo desarrolla. Muchas veces estos principios constituyen el talón de Aquiles del sistema, ya que en la medida en que son develados exhiben la metafísica del mismo.

28. La filosofía contemporánea, heredera de una actitud antimetafísica, ha buscado caminos diversos para soslayarla. Kant inaugura el idealismo trascendental para evitarla, exhibiendo los límites de la razón; pero al hacerlo debe suponer una cosa en sí incognoscible y un aparato gnoseológico *a-priori*, aspectos que constituyen también principios indemostrables de su filosofía. Husserl inaugura la fenomenología, debiendo suponer que, por la epojé, la suspensión de las valideces del mundo de la vida, y por el análisis fenomenológico, es posible acceder a las esencias. Así cada sistema presenta sus principios y cimientos. Si ellos

⁷ *Zusammenhang*, GS, p. XVIII. La categoría será estudiada en sus diversas acepciones a lo largo de este trabajo.

⁸ ICE, p. 6.

⁹ *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Vigésima Edición, Ed. Espasa.

son suficientemente novedosos, si las categorías (entendidas éstas como palabras con significados específicos en el contexto de una doctrina y que sirven para enunciarla) son propias y diferentes de otras pertenecientes a entramados filosóficos anteriores, si el entramado de ideas presenta coherencia interna, entonces el sistema puede asentarse sobre sus propios cimientos. Pero si los recursos procedimentales son análogos a los de un sistema anterior, si las categorías son similares, aunque su significado, su número y su interpretación sean diferentes; si la forma general de abordar el problema es tácitamente la misma, entonces puede decirse que el fundamento es el sistema anterior.

29. Lo anterior provee entonces una clave para establecer si una doctrina filosófica está basada en otra previa. Pero con Kant hay un problema. Su sistema está tan bien explicitado que si no se lo adopta tal como es y se quiebran sus suposiciones de base, entonces ya no será kantiano. Lo que Dilthey hace es adoptar la doctrina kantiana en general, la intención gnoseológica, pero sin la fineza del a-priorismo kantiano. Toma la división kantiana de la razón; pero supone que las tres facultades se dan siempre juntas. Está tanto con Kant como contra él. De allí que la hipótesis de este trabajo sea que en este contrapunto Dilthey aún se basa en la pretensión general de Kant: que es posible encontrar fundamentos kantianos de la ICE.

1.2 Aspectos que hacen a un fundamento

30. La fundamentación debe entonces entenderse como la adscripción a una doctrina, que, en mérito de serlo, propicia una colección articulada y coherente de ideas, nociones y conceptos que proveen una visión omnicomprehensiva del mundo, sus fenómenos y sus hechos. Dilthey entiende que hay dos grandes grupos de soportes fundamentales para dar cuenta de la realidad histórico social, dos formas distintas de fundamentación¹⁰: el intento más antiguo es el de la *metafísica*, otro es la fundamentación basada “... en la autognosis, es decir en la teoría del conocimiento y en la psicología...”¹¹, aunque esto último se ha intentado hasta ahora en escaso número de trabajos, “... que fueron sugeridos por la filosofía crítica del siglo XVIII...”¹².

¹⁰ ICE, p. 124.

¹¹ ICE, p. 124.

¹² ICE, p. 124..

31. La discriminación hecha por Dilthey en este punto anuncia ya las dificultades asociadas con el psicologismo. En efecto, ante todo, la separación es un tanto grosera. Podría pensarse que una alternativa a las corrientes metafísicas se correspondería mejor una filosofía *reflexiva*. Como Ricoeur ha aclarado, “... una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del cogito cartesiano, pasando por Kant y la filosofía poskantiana ... los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de *comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etcétera.”¹³

32. Pero en la época de la ICE no estaban claros cuáles serían los roles de la fenomenología y de la hermenéutica. Dilthey fue precisamente quien se esforzó por desarrollar una hermenéutica generalizada de aplicación más allá de los textos bíblicos y clásicos; Husserl no había aún fundado una fenomenología que mostrara el carácter intencional de la conciencia: la supremacía de la conciencia de algo sobre la conciencia de sí.

33. Entre estos tipos de fundamentación: la de carácter metafísico y la basada, en las palabras de Dilthey, en la teoría de conocimiento de la psicología, él sólo considerará como válidos los de raigambre gnoseológica-psicológica y, esto en concordancia con Kant, combatirá acérrimamente los intentos metafísicos: no aceptará en el campo de las ciencias del espíritu ningún fundamento de tal tipo. Su intención girará siempre sobre el deseo de fundar una gnoseología para estas ciencias basada, como la designación sugiere, en “la percatación de sí mismo”, pero con supuestos, como se verá, tajantemente diferentes de los kantianos. Sin embargo, la pretensión de buscar un fundamento gnoseológico como única alternativa al basamento metafísico que dé cuenta de las capacidades de conocimiento del hombre entero que representa, siente y quiere, es, al menos desde el punto de vista intencional, kantiana.

34. En el capítulo XIX de la primera parte de la ICE, Dilthey indica que son premisas para el conocimiento de la realidad histórico-social, la necesidad de encontrar la relación de las verdades de cada ciencia particular del espíritu con la realidad, así como de las demás verdades obtenidas de ellas por abstracción. “De estas premisas deriva la misión de desarrollar un fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, y luego, la de utilizar el recurso así creado para determinar la conexión interna¹⁴ de las ciencias particulares del

¹³ Ricoeur, *Del Texto a la Acción*, Ed. FCE, Buenos Aires, 2006, p. 28.

¹⁴ *Inner Zusammenhang*, GS, p. 116.

espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible en cada una de ellas el conocimiento, y la relación recíproca de sus verdades. La solución de esta tarea podría designarse como una *crítica de la razón histórica*¹⁵, es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creada por él.”¹⁶ El párrafo, convendrá también el lector, parecería haber sido escrito por Kant. Destácanse como semejanzas en estas palabras, la idea de encontrar, por medio de un tratamiento gnoseológico para estas ciencias particulares del espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible el conocimiento. El empleo de un lenguaje semejante al del autor de las tres críticas de la razón, aunque muchas veces con un significado bastante distinto, es típico también de su trabajo.

35. Si bien es necesaria una fundamentación afín a la que Kant realiza para las ciencias de la naturaleza, las peculiaridades de la nueva gnoseología deberán ser muchas para adaptarla a las necesidades de la historia. Concluyentemente Dilthey ve que Kant realizó una tarea cuya validez está limitada a las ciencias de la naturaleza: “La grandeza de sus logros residía en el análisis completo del saber matemático de la ciencia natural. Pero la cuestión es si una epistemología de la historia, que él mismo no ofreció, cabe dentro del marco de sus conceptos.”¹⁷ Desde ya que esta pregunta no tendrá una respuesta positiva: una epistemología de la historia requerirá conceptos y categorías radicalmente diferentes de las que la gnoseología de la *Crítica de la Razón Pura* ofrece. Una descripción de las categorías diferentes de las kantianas será desarrolladas en *Las Categorías de Vida*¹⁸.

36. Sin embargo, la experiencia de las ciencias de la naturaleza debe ser tenida muy en cuenta, también desde otros puntos de vista. Ellas, por ejemplo, han encontrado su rumbo seguro por medio de la especialización, constituyendo campos específicos del saber natural: la química, la electricidad, la mecánica, la dinámica, etcétera, cada una constituye un cuerpo de conocimientos relativamente independiente, con sus propias categorías y conexiones. Dilthey encuentra que, así como existen también varias ciencias particulares que se encargan de develar el conocimiento de la naturaleza, también son diversas las ciencias particulares que hacen al estudio de la realidad histórico-social: “Si la conexión de la vida histórico-

¹⁵ La bastardilla es nuestra.

¹⁶ ICE, p. 117.

¹⁷ Dilthey, W., *Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primera parte: vivencia, expresión, comprensión*, en *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, 2000, p. 111.

¹⁸ Dilthey, W., *Las Categorías de Vida* (circa 1910, *Ges. Schr.*, VII, pp. 228-245), en Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Ed. Península, Barcelona, 1986, pp. 231-237.

social se ha de someter a los métodos de la experiencia...habrá que emplear el mismo procedimiento en cuya virtud la ciencia de la naturaleza ha desarticulado su problema amplísimo de la conexión de la naturaleza exterior y ha constituido sistemas parciales de leyes naturales con la teoría del equilibrio y movimiento de los cuerpos, del sonido, de la luz, del calor, del magnetismo y de la electricidad, lo mismo que del comportamiento químico de los cuerpos, aproximándose así, por medio de estos sistemas a la solución de su problema general...”¹⁹.

37. De allí que las ciencias del espíritu deban encontrar también su particular división, de modo que cada una de ellas pueda articularse con categorías y doctrinas propias. Pero aun así esto deberá realizarse de manera diferente a la forma en que se ha hecho en las ciencias de la naturaleza. Ellas han podido encontrar fenómenos de diferente especie y aislar sus peculiaridades de tal modo que resulte una cierta independencia entre unos y otros, y, correlativamente, las ciencias particulares se han desarrollado en la clarificación conceptual de esos fenómenos específicos²⁰. Las ciencias del espíritu se desglosan también en ciencias particulares tales como el derecho, la ética, la historia, la economía, etcétera, y por medio de un análisis de la conciencia deberán encontrar el basamento de sus particularidades. Y ello sin perder de vista que en toda esta búsqueda de fundamentos deberá estar presente siempre el hombre entero. De esta manera el proyecto de Dilthey consiste en el empleo de los siguientes ingredientes: la pretensión de una gnoseología que fundamente una epistemología de las ciencias del espíritu; la división de las ciencias del espíritu en ciencias particulares; la indagación de los fenómenos de la conciencia en los que esa división se basa y la consideración de un hombre entero que siente, quiere y representa. Todos ellos son diferentes aspectos que hacen a la fundamentación de las ciencias del espíritu, cada uno de los cuales tiene a su vez una reminiscencia kantiana en la cual se encuentran puntos de semejanzas y desigualdades. Antes de emprender el estudio detallado de estas cuestiones sobre las que se argumentará el fundamento kantiano, conviene revisar los diferentes puntos de vista que se han desarrollado sobre el autor del que se ocupa este trabajo.

1.3 Conclusiones del capítulo

¹⁹ ICE. pp. 111 - 112.

²⁰ Aunque los desarrollos de las mismas han tendido siempre a una unificación de las ciencias.

38. La fundamentación consiste en la adscripción a una doctrina que provea una visión omnicomprehensiva del mundo, sus fenómenos y sus hechos mediante una colección articulada y coherente de ideas, nociones y conceptos. Dilthey considerará como válido el desarrollo de fundamentos de raigambre gnoseológica-psicológica, de manera que las ciencias del espíritu deberán encontrar su basamento en un análisis de la conciencia que culmine en una teoría del conocimiento. De esta manera el proyecto de Dilthey consiste en el desarrollo de una gnoseología que tenga en cuenta a un hombre entero que siente, quiere y representa y que permita tanto fundamentar las ciencias del espíritu como realizar una posterior división de las mismas en ciencias particulares.

CAPÍTULO 2: ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE DILTHEY Y RECONOCIMIENTO DE SU CONTRIBUCIÓN

2.1 Estudios sobre la obra de Dilthey

39. En la mayoría de los estudios sobre Dilthey la relación con el pensamiento kantiano es referencia obligada e inevitable. Es que Dilthey no cesa de reconocer la importancia del autor de las tres críticas sobre todo el pensamiento occidental posterior a Kant y, desde ya, sobre el suyo. En esta sección se revisan algunas de las contribuciones de importantes personalidades que han comentado y traducido en algunos casos, trabajos diversos de Dilthey. Se centrará la revisión en el punto que ocupa a este trabajo: los fundamentos kantianos de la ICE.

40. El capítulo se incluye porque a la vez que muestra algunos puntos relevantes donde situar la reflexión sobre la labor de Dilthey, ilustra también que no es un desconocido autor ignorado por los filósofos más importantes del siglo XX, concepto que circula en algunos ámbitos desinformados, sino que sus reflexiones han sido tenidas en cuenta, y así también influenciado, justamente a muchos pensadores de indiscutida relevancia del siglo pasado.

2.1.1 Eugenio Imaz

41. La contribución de Eugenio Imaz a la difusión de la obra de Dilthey en español es invaluable. Traductor de una importante parte de las *Gesammelte Schriften* de Dilthey para la editorial Fondo de Cultura Económica, supervisor de otras traducciones del mismo autor para la antedicha editorial, su opinión sobre la obra de Dilthey debe ser considerada con delicada atención.

42. La interpretación de la obra de Dilthey que ofrece Imaz se centra en la intención de “...organizar la obra de este filósofo polígrafo con la pauta de un programa de vida que se va cumpliendo en el trabajoso curso de ella”²¹. Por ello su interpretación está orientada más hacia la continuidad que hacia la oscilación. No obstante, Imaz indica bien: “...desarrollos perfectos vienen antecidos en muchos años por indicaciones breves, hechas como al correr

²¹ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, Ed. El Colegio de México, México, 1946, p. 10.

de la pluma, pero inequívocamente claras, y no sabemos si aquellos desarrollos coinciden con el momento de madurez o si éstos, sencillamente, han estado esperando la ocasión del vagar suficiente dejado por el descanso de otras incitaciones.”²² Esta situación indicada por Imaz es de particular relevancia para este trabajo que, circunscribiéndose principalmente a la ICE, recurre ocasionalmente a escritos posteriores para intentar echar luz a su pensamiento, bajo la suposición de que aquello que fue escrito con posterioridad no involucra un cambio de postura frente a un escrito anterior. De allí también la necesidad de Imaz de intentar articular el pensamiento de Dilthey en función de una continuidad. Claro que la suposición de Imaz no resulta arbitraria, sobre todo sabiendo de su familiaridad con la obra de Dilthey a raíz de haber traducido gran parte de su trabajo y de haber dirigido la edición de las mismas en español, ya que, “... ya Heidegger advirtió en *Sein und Zeit* (1927) que para entender a Dilthey, para llegar a su veta subterránea, era menester un trato asiduo, hasta la familiaridad, con todos sus escritos.”²³ Y de ello presume justificadamente Imaz, por las razones indicadas.

43. Que el pensamiento de Dilthey se funde, en un sentido metodológico de base, sobre el trabajo de Kant, parece desprenderse de manera inobjetable a partir de la lectura de la lección inaugural²⁴ de Dilthey en la Universidad de Basilea a la que se ha hecho referencia anteriormente. Imaz interpreta de esta lección que Dilthey se encuentra convencido de que la fundamentación crítica es el camino que convierte a la filosofía en ciencia de las ciencias, y que “... el mundo suprasensible no es accesible a ninguna investigación científica”²⁵, ambas claras indicaciones de la adscripción al pensamiento de Kant.

44. Para Imaz la labor de Dilthey “... quedó incompleta como libro, pero no como *obra*. Toda su vida estuvo trabajando en ella, en la parte histórica, la que, según sus palabras, constituye el aspecto negativo de la crítica de la razón histórica, y en la parte sistemática, que conforma la parte positiva.”²⁶ Pero agrega: “... y nos atrevemos a decir que *no quedó incompleta* basándonos ya en la edición que hemos hecho nosotros y en la que agrupamos siete volúmenes dentro de esta *introducción*: 1. *Introducción...* 2. *Hombre y Mundo...* 3. *De Leibniz a Goethe*. 4. *Vida y Poesía*. 5. *Hegel y el Idealismo*. 6. *Psicología y Teoría del*

²² Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 27.

²³ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 10.

²⁴ Dilthey, W., *Lección inaugural*, Universidad de Basilea, 1867, en *De Leibniz a Goethe*, ob. cit.

²⁵ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 61.

²⁶ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 67.

Conocimiento.7. Mundo Histórico – los últimos fundamentalmente teóricos.”²⁷ Así Imaz considera que todo el anhelo de Dilthey con relación a la ICE, queda prácticamente completo con la edición de todas las obras posteriores indicadas.

45. Imaz considera que las oscilaciones en la obra de Dilthey, se presentan en “... sus estudios especiales de moral, de pedagogía, de poética, de filosofía, de religión” y “... no están encaminadas en este caso la *psicología descriptiva*, la *teoría del saber* y la *hermenéutica* que más bien andan encaminadas a la fundación de las ciencias del espíritu.”²⁸

46. Importa el sagaz reconocimiento que hace Imaz del trabajo Dilthey con relación a la metafísica, un trabajo que también involucra a Kant. Tal vez el mismo Dilthey estaría de acuerdo con ello. Imaz indica que en la segunda parte de la ICE Dilthey ilustra que el fondo religioso sigue actuando de manera perenne y que no puede constituir una etapa, como pretendía Comte, ni ser sometido a límites críticos de la mera razón, como quería Kant, sino que seguirá actuando, históricamente, más allá del ocaso de la metafísica. Que, en la opinión de Dilthey, Kant reduce la metafísica teórica, dogmática, y la sustituye por una metafísica crítica que, en definitiva, hace posible y justifica una metafísica práctica, de modo que la metafísica de Kant sigue operando en sus desarrollos posteriores. De esta manera Dilthey interpreta que la metafísica sólo puede ser dejada de lado por un análisis de la conciencia histórica, por una suerte de psicoanálisis histórico, por una autognosis. Para Imaz en eso consistirá la crítica de la razón histórica: en un proceso que lleve a la conciencia el arraigo metafísico kantiano. Entonces el problema, al igual que el del círculo hermenéutico, no podrá tener una solución final, sino ser un continuado develar que, en la medida que ilustre sobre nuevos fundamentos de la conciencia pasada, reconstituya la conciencia presente con nuevas determinaciones de las que debe ser también liberada. Y en ese sentido, afirma Imaz, estando Dilthey tan cerca de Kant, su intento liberatorio constituye, al mismo tiempo, parte del fundamento de su doctrina. De allí también que, a la tarea de la segunda parte de la ICE, la denomine “negativa”, en el sentido que representa, más que una revisión histórica, una autognosis liberadora de toda metafísica anterior, mediante el análisis histórico.

47. La relación entre la psicología descriptiva y analítica y la gnoseología, recuerda Imaz, está aclarada en *Psicología y Teoría del Conocimiento*. Imaz supone que es posible

²⁷ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 67.

²⁸ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit., p. 71.

representar la relación entre la psicología y la teoría del conocimiento reconociendo que de la misma manera que la gnoseología kantiana recoge, de otras ciencias, proposiciones seguras y universalmente válidas, también podría recoger de la psicología descriptiva y analítica un conjunto de proposiciones que tuvieran necesidad y universalidad. Imaz afirmará que esto hará Dilthey, basado en la convicción que no hay teoría del conocimiento alguna que no haya realizado de una manera tácita o expresa estos préstamos. Pero además Imaz indica que sería importante determinar si las proposiciones tomadas a préstamo han resistido la prueba de validez universal, "...de la 'evidencia' más rigurosa, concepto que ha de encontrar su sentido y la justificación de su empleo en los fundamentos de la teoría del conocimiento, que se encuentran *únicamente en la experiencia interna*."²⁹ Una cuestión adicional es si sería posible ofrecer tales proposiciones sin ninguna psicología hipotética. Para Imaz tal es la apuesta de Dilthey, de modo que si las ciencias fisicomatemáticas obran como la fuente de proposiciones para la gnoseología kantiana, la psicología analítica y descriptiva debería tener un rol semejante para el desarrollo de la gnoseología de las ciencias del espíritu diltheyana. Este será el otro tipo de "fundamentación intencional" que obra sobre Dilthey como resultado de la influencia de Kant.

48. La propuesta de Imaz con relación a los roles de una psicología analítica y descriptiva y de una gnoseología es de la mayor importancia, porque no sería entonces ya esta psicología el fundamento buscado para las ciencias del espíritu, sino más bien un mero material sobre el cual buscar el cimiento gnoseológico.

49. De esta manera, según los ojos de Imaz, la tarea, comparada con la kantiana, sería ahora doble. Kant toma ya juicios sintéticos a-priori dados por la matemática y por la física, juicios que son necesarios y de validez universal. Su labor será entonces estudiar las condiciones de su posibilidad. Pero Dilthey no dispone aún de dichos juicios para las ciencias del espíritu, de modo que el rol de la psicología descriptiva y analítica será proporcionarlos y el papel de la gnoseología será el de establecer sus condiciones de posibilidad. Luego de analizar el trabajo de Dilthey se retomará este tema para discutir la validez de estas afirmaciones de Imaz.

2.1.2 Ortega y Gasset

²⁹ Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, ob. cit., p. 235.

50. De Ortega y Gasset pueden mencionarse dos fuentes principales con relación a Dilthey: *Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida*, publicado por la *Revista de Occidente* y el prólogo a la traducción de Julián Marías a la *ICE*, que quedó inconcluso por el advenimiento de la muerte de Ortega y Gasset, pero que acompaña a esa traducción.

51. Ortega y Gasset representa un pensador que ha ‘defendido’ la contribución de Dilthey, declarándolo “el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX”³⁰. Sin embargo, Ortega y Gasset elige mostrar la relación entre Kant y Dilthey en clave de contrapunto. Claro que para poder justificar tal argumento, Ortega y Gasset se queda, en gran medida, en la gnoseología kantiana de la primera crítica: “... junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *Crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se preguntará: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del Estado y de la sociedad, de la religión y del arte?”³¹ Para Ortega y Gasset, el tema es netamente epistemológico, propio de una crítica del conocimiento. Pero, como cualquier persona, Dilthey no es más que un hombre de su tiempo que, conforme a la época, nunca logra evadirse del ángulo visual de la gnoseología para mirar los problemas filosóficos.

52. Frente a este punto de vista, que podría considerarse como el de la existencia de un flanco de encuentro con Kant que ofrecería una mirada favorable a la hipótesis de un fundamento kantiano, Ortega y Gasset afirma que “... Dilthey siente en Kant el enemigo. No tiene con él de común más que el imperativo general al siglo de fundar todo conocimiento en el estudio de las condiciones de la conciencia que lo produce”³². Con esto, Ortega y Gasset enfrenta las visiones de Dilthey y de Kant. Para justificar esta oposición, cita el pasaje de la *ICE*, ya mencionado en este trabajo, donde Dilthey declara que “... en las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real...”. Este conocido tramo discursivo, pone de manifiesto la relación con la “desconocida raíz común” sobre la que el querer (volición regida por la razón práctica), el sentir (regido por el juicio estético) y el representar (regido por la razón teórica) se asientan. Ortega y Gasset reconoce que el

³⁰ Ortega y Gasset, J., *Guillermo Dilthey y la Idea de Vida*, en *Kant, Hegel, Dilthey*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 125.

³¹ Ortega y Gasset, ob. cit., pp. 158 - 159.

³² Ortega y Gasset, ob. cit., p. 159. Los restantes pasajes citados entre comillas en este tramo son de esta obra también.

argumento no es suficiente para alejarse de Kant, ya que “...Kant, al fin y al cabo, hace intervenir también la voluntad a través de la razón práctica y el sentimiento a través del juicio”. Por ello intenta esclarecer su posición ofreciendo una “aclaración completa” en cinco puntos que se resumen en lo que sigue: 1º. Tanto para Dilthey como para Kant, no hay más conocimiento que el que comienza por la experiencia. “2º. La experiencia es un advertir, un percibir hechos - externos o internos, por tanto, sensibles o íntimos- y un tomar posesión intelectual de esos hechos mediante las operaciones lógicas de comparar, distinguir, identificar, inferir, etcétera.” De esta manera hay una conciencia cognoscente en la que se sintetiza el percibir para que se convierta en actividades intelectuales. 3º. Ellas tienen algún tipo de construcción previa y genérica, que obran como “...condiciones generales para su ejercicio...”, de tal manera que, por ejemplo, cuando un árbol es percibido como un objeto exterior, la *identidad* del árbol y su *exterioridad*, no son partes de la percepción. 4º. “Fundar la validez o pretensión de verdad anexa a esa experiencia, a ese conocimiento, consistirá, por tanto, en: a) hallar todos los elementos, supuestos o condiciones decisivas de la conciencia cognoscente; b) mostrar su conexión y unidad, esto es, el sistema de esas condiciones y c) descubrir cómo, en qué medida y en qué sentido satisface este sistema a lo que esa pretensión de verdad significa.”

53. Antes de resumir el quinto punto, nótese que a los ojos de Ortega y Gasset, Dilthey y Kant emplean las mismas palabras, pero significan cosas diferentes. Cuando Kant pretende indagar las condiciones decisivas de la conciencia cognoscente, busca las “... condiciones de posibilidad de la experiencia”, un *a-priori* de cómo tendría que ser la conciencia y su relación con la realidad para que ésta resultara inteligible. Estas condiciones de la experiencia *no se dan dentro de la experiencia*, sino que son, dice Ortega y Gasset, una pura construcción intelectual, una hipótesis del filósofo.

54. Pero para Dilthey, afirma Ortega y Gasset, indagar las condiciones decisivas de la conciencia cognoscente, lo lleva a reconocer que hay elementos o *condiciones reales de la conciencia que integran la experiencia*, no condiciones de posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la conciencia. Ahora sí, en el quinto punto Ortega y Gasset expresa:

“5º. Ahora Dilthey da el paso decisivo y advierte que no hay sino que tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido saltar fuera de nuestra conciencia. Ahora estos hechos de conciencia se presentan siempre y constitutivamente en

conexión con otros hechos de conciencia, es un error suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental, de suerte que éstas no intervengan constitutivamente en aquellos: el conocimiento depende de la voluntad y el sentimiento. Ciertamente Dilthey no realiza ninguna construcción categorial *a-priori* que permita identificar estos elementos constitutivos de la experiencia. Pero ¿es esto un paso adelante o una regresión a un empirismo o a un cartesianismo?”³³

55. Ortega y Gasset considera que el intento de Dilthey consiste en evitar la búsqueda de un fundamento *a-priori* por un camino circular o espiralado de indagación en la conciencia, senda sobre la cual se va construyendo el conocimiento. Por lo tanto, la tarea de la filosofía sería la indagación de esa conciencia. Pero la pretensión de ese conocimiento tiene grandes dificultades, en la medida que Dilthey reconoce el carácter histórico de la conciencia. De allí que la filosofía consistiría en una antropología que indague sobre la naturaleza total de la humanidad, según lo revelen la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia. Pero esta tarea queda indefinida en su método y en su arquitectura, indica Ortega y Gasset. En la ICE, Dilthey no puede hacer otra cosa que proponer que la ciencia histórica necesita fundarse en un conocimiento radical del hombre, pero éste, a su vez, tiene por lo menos en parte, que salir de la historia. Ortega y Gasset deja de lado en estas aseveraciones el resto de la obra de Dilthey.

56. Ortega y Gasset analiza además de lo que Dilthey dice, qué es lo que éste hace. Toma en especial consideración la segunda parte de la ICE, donde Dilthey provee ejemplos muy valiosos para tratar de dilucidar un método e indicar cuál es la concepción de base detrás del mismo. En esa segunda parte recorre la historia dividiéndola en etapas: en la primera fase es vista en términos de una variedad sin límites de *ideas primitivas* a cuyo conocimiento no llega la historia; le sigue luego una primera época cultural a la manera de filosofía sacerdotal de pueblos orientales, que continúa con una filosofía articulada con las ciencias que se desprende de la religiosidad según tres manifestaciones. De ellas la primera es la filosofía griega, en la que un comportamiento estético-científico engendra los conceptos de cosmos, orden matemático e inteligible de la realidad, razón cósmica y formas sustanciales. En la segunda etapa la filosofía romana representa un conocimiento que parte de la voluntad y de las relaciones de dominio, libertad, derecho y obligación. La tercera manifestación tiene que

³³ Ortega y Gasset, ob. cit., p. 163.

ver con las religiones sacerdotales de Oriente, que son elevadas a filosofía durante las luchas religiosas de los primeros siglos cristianos. Dilthey expresa que en el Renacimiento los pueblos romanos y germánicos entran en su mayoría de edad, desarrollando una conciencia metafísica “... que penetra más hondamente en la naturaleza de la voluntad y en el carácter metafísico de la lucha, del sacrificio y de la entrega”³⁴. Finalmente, el desarrollo de la ciencia fisicomatemática trae un aumento de la autonomía intelectual. A partir de estos puntos Dilthey requiere para la filosofía un abandono de la metafísica y de la pretensión de cualquier construcción a-histórica y definitiva.

57. Como resultado del análisis de esta segunda parte de la ICE, Ortega y Gasset se anima a esbozar un método para esta filosofía. Requiere, por un lado, el *análisis de las actividades de la mente según éstas se han corporizado en productos externos* como son las ciencias de la naturaleza, de la historia, del Estado, de la sociedad, de las artes, de las religiones, de la política, de la industria, etcétera. Por otro lado, es necesario analizar la propia conciencia en su integración viviente y funcionamiento. Esto requiere “... construir una teoría del conocimiento o del saber, así natural como de los asuntos morales o propiamente humanos. Pero es necesario, a la vez, forjar la teoría de las valoraciones o mundo del sentimiento y la teoría de la adopción de fines o mundo de la voluntad”.³⁵ Para Ortega y Gasset, Dilthey se ve en este punto limitado por su tiempo, y no puede llegar a reconocer que esta ciencia que se ocupa de la realidad debería tener un carácter ontológico como ciencia si no ya del ser en cuanto ser, al menos de una ciencia de lo que es. Pero la “fobia metafísica”, en la interpretación de Ortega y Gasset, lo hace evitar ese camino y proponer apenas el desarrollo de una teoría de los saberes del hombre, más que una ciencia de la realidad del mismo.

2.1.3 Carlos Moya Espí

58. Carlos Moya Espí puede contarse entre quienes no estarán de acuerdo en la existencia de una fundamentación kantiana del trabajo de Dilthey. Supone Moya Espí que las obras de Dilthey, incluyendo a la ICE, alternan entre dos líneas incompatibles: una “... las reflexiones vinculadas directamente con su propia experiencia de trabajo y con su dominio de la técnica de las ciencias humanas, en especial de la historia del pensamiento y de la biografía, y, por otra parte, los argumentos y el análisis gnoseológico destinados a fundar las reflexiones

³⁴ Ortega y Gasset, ob. cit., p. 190.

³⁵ Ortega y Gasset, ob. cit., p. 201.

anteriores y, en definitiva, el conocimiento científico social sobre la inmediatez de los estados de conciencia para el propio sujeto de los mismos.”³⁶ A la primera perspectiva la denomina “del significado” y a la segunda, directamente, “cartesiana”³⁷.

59. Moya Espí está de acuerdo con la idea de que para entender y explicar las acciones humanas y los dichos de los seres humanos es importante que el historiador, el antropólogo, el filólogo, etcétera, aprenda a ver la realidad desde la perspectiva de otras personas y de otras culturas, ya que de este modo se pueden llegar a conocer los motivos, las intenciones, las creencias, etcétera de otros individuos. Bajo esta concepción Dilthey parece entonces verse obligado a indagar en la experiencia inmediata de los propios motivos, intenciones y creencias. De esta manera valora positivamente el análisis de los caracteres epistemológicos de esas experiencias, ya que representaría una importante contribución a la fundamentación gnoseológica de las ciencias sociales y humanas. Así, dice Moya Espí: “Una guerra es algo más que un gasto de energía. Este «algo más» interesa directamente a las ciencias humanas. Y se corre entonces la tentación de pensar que este algo más, puesto que no es susceptible de descripción física externa, está constituido en realidad por estados y procesos psíquicos o internos que se expresan o manifiestan externamente, de suerte que la tarea del científico social consistiría en alcanzar tales procesos y estados psíquicos partiendo de, y en analogía con, los suyos propios.”³⁸ Este punto de vista es ciertamente adoptado por Dilthey.

60. Sin embargo, Moya Espí objeta que, de esta manera, serían los procesos y estados psíquicos los que darán vida y significado al objeto de la historia, lo que representaría una “reducción psicologista del significado”³⁹ que conducirá a una reducción correspondiente en lo que respecta a la comprensión. Comprender el significado de una objetivación espiritual, consistirá, pues, en revivir los estados psíquicos que se expresaron en ella. Moya Espí afirma que esta manera de pensar lo enlaza a Dilthey con el empirismo, en la medida que indicaría que la fuente privilegiada de conocimiento es la experiencia interna, y en su carácter inmediato. Pero entonces, dice Moya Espí que cualquier avance hacia el conocimiento de los estados de conciencia de *otras* personas partiendo de esta base pierde *ipso facto* las supuestas ventajas epistemológicas que caracterizarían la experiencia en

³⁶ Moya Espí, C., en el *Prólogo del Traductor, Crítica de la Razón Histórica de W. Dilthey*, Edición de Hans-Ulrich Lessing, Ed. Península, Barcelona, 1986.

³⁷ Moya Espí, C., ob. cit., p. 5.

³⁸ Moya Espí, C., ob. cit., p. 7.

³⁹ Moya Espí, C., ob. cit., p. 8.

primera persona. “Por ello la perspectiva cartesiana es el *peor* fundamento que Dilthey podría haber escogido para la objetividad y validez de la comprensión de otras personas en las ciencias del espíritu.”⁴⁰

61. La falla, para Moya Espí, es grave, ya que se estaría afirmando que un estado de conciencia está caracterizado por la coincidencia de esencia y apariencia, de tal manera que: si se *piensa* que se es pesimista y se afirma que se lo piensa, no habría posibilidad de equivocarse. Moya Espí argumenta que es indudablemente cierto que en el caso anterior se *piense* que se es pesimista. Pero eso no decide la cuestión decisiva: si *realmente* se es o no pesimista, ya que la perspectiva cartesiana del *cogito* es incapaz por sí misma de fundamentar un conocimiento objetivo, ni siquiera de uno mismo. De allí concluye Moya Espí que la “... supuesta certeza inmediata de los hechos de conciencia no tiene consecuencias epistemológicas”⁴¹, desestimando así completamente el intento diltheyano.

62. Agrega Moya Espí: “Por una curiosa ironía Dilthey, el pensador de la historia y de la conciencia histórica, no percibió la hebra, delgada pero consistente, que enlaza la filosofía cartesiana del *cogito* con el *Sistema de la Lógica* de John Stuart Mill, el cartesianismo con la unidad positivista de la ciencia. Y así pretendió ver un signo distintivo de las ciencias humanas en el mismo elemento sobre el cual el empirismo quiso levantar el edificio del conocimiento unificado: la certeza e inmediatez de las experiencias en primera persona, de los contenidos de la conciencia”⁴². Si bien es posible estar de acuerdo con esta crítica, también ha de considerarse que cualquier filosofía reflexiva, hermenéutica o fenomenológica, deberá recurrir, soslayadamente o no, o al menos como camino intermedio, a un análisis de la conciencia empírica.

63. La otra perspectiva que Moya Espí trata de ver en Dilthey, la denomina “del significado”⁴³. Se esfuerza por construir una interpretación de Dilthey basada en objetivaciones del espíritu que se dan con autonomía frente a los estados de conciencia o los procesos psíquicos del sujeto. Ejemplifica defendiendo que la expresión posee significado no por su referencia a un nexa psíquico, sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales. Moya Espí dice que no se trata de explicar

⁴⁰ Moya Espí, C., ob. cit., p. 9.

⁴¹ Moya Espí, C., ob. cit., p. 9.

⁴² Moya Espí, C., ob. cit., p. 9.

⁴³ Moya Espí, C., ob. cit., p. 10.

cómo individuos separados entre sí pueden llegar a comprenderse mutuamente, sino que la formación del individuo mismo se lleva a cabo en un medio común y comunitario: el individuo, como señala Dilthey en ocasiones, es un «punto de cruce» de la interacción social. Esta sería la invención conceptual que, para Moya Espí, Dilthey realiza. Esta perspectiva del significado es, para Moya Espí, la más genuina contribución que hace Dilthey: “La concepción histórica del individuo humano representa una posición claramente delimitada frente al cartesianismo de los estados de conciencia, y apunta a la esencial apertura de la subjetividad humana. Las propias vivencias, como unidades significativas, están constituidas en términos de lenguaje que compartimos con los demás, nuestra reflexión moral y nuestros valores se generan en virtud de nuestra inserción en la vida moral de la sociedad, y así sucesivamente.”⁴⁴ Pero encontrar esta postura en la obra de Dilthey presenta algunas dificultades. Cuesta compartir con Moya Espí la presencia de dos orientaciones opuestas en las raíces mismas del pensamiento diltheyano que él propicia, y especialmente de lo que él denomina una perspectiva del significado, que parece más descansar en la intención de Moya Espí y en sus propias convicciones que en la letra de Dilthey. Se retomará este punto en las discusiones finales de este trabajo.

2.1.4 Eugenio Pucciarelli

64. Para Pucciarelli⁴⁵ la tarea que Dilthey se propone tiene que ver con una *continuación* o *extensión* del trabajo de Kant, pero aplicada ahora a las ciencias del espíritu. Por ello necesita, ante todo, “... superar la unilateralidad científico-naturalista con que Kant encaraba el problema del conocimiento y ampliar los supuestos de su filosofía trascendental hacia la totalidad del hombre y de la historia”⁴⁶. Pero esa ampliación de los fundamentos requerirá que adopte posturas que Kant ha rechazado de plano, entre ellas suponer que la actividad sintética de la razón se realiza comprometiendo también las facultades afectivas o volitivas más allá incluso de lo anunciado en la *Crítica del Juicio*. En esa labor, que se concretiza en partes de su obra diferentes de la ICE, Pucciarelli indica que Dilthey argumentará incluso en contra de las categorías kantianas, que no serán ya fijas en calidad y número, sino representaciones de vivencias que deberán abarcar también la significación, el sentido, el valor, el fin, el ideal y otras.

⁴⁴ Moya Espí, C., ob. cit., p. 14.

⁴⁵ Pucciarelli, E., *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, Estudio Preliminar de *La Esencia de la Filosofía*, de Dilthey, W., Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.

⁴⁶ Pucciarelli, E., *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, ob. cit., p. 25.

65. Con relación a la gnoseología kantiana, Pucciarelli la considerará como un proceso cerrado, mientras que Dilthey defenderá la necesidad de concebirla históricamente. Una preocupación común entre ambos es la de la validez del conocimiento. Dilthey, si bien está inspirado en Kant, realiza una descripción fenomenológica de lo dado en la conciencia por encima de su carácter voluble, cambiante, modificable, para encontrar que las vivencias tienen formas plásticas, estructurales, típicas y objetivas, susceptibles de ser aprehendidas y descritas empíricamente. Sin embargo, en la ICE, la noción de vivencia como fundamento formal no está aún establecida.

66. Un aspecto de separación radical entre Kant y Dilthey, señala Pucciarelli, tiene que ver con el acceso a las cosas en sí. Ciertamente que tal acceso está cerrado para la concepción kantiana, pero para Dilthey el mundo exterior es dado como un fenómeno, pero la experiencia íntima nos pone en contacto con él. En este sentido califica a la posición de Dilthey como un “realismo volitivo”⁴⁷ que se afirma sobre la experiencia primera de impulso y resistencia, de obstáculo para la voluntad.

67. Otra diferencia importante que Pucciarelli detecta en Dilthey con relación a Kant, es en contacto con la gnoseología, ya que la psicología y la hermenéutica están a la base de ella⁴⁸ según podrá encontrarse principalmente en *Ideas para una Psicología Descriptiva y Analítica*, mientras que para Kant la gnoseología es ciertamente una disciplina independiente.

68. Por todas estas razones, Pucciarelli encuentra un Dilthey afirmado más bien en las ideas de la Escuela de Badenⁱ, junto con Windelbandⁱⁱ y Rickertⁱⁱⁱ. De hecho, Dilthey menciona tal afinidad en la ICE: “... Windelband y Rickert están de acuerdo conmigo en el afán de hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu frente a su subordinación a las de la naturaleza o sus métodos. También coincidimos en otros dos puntos. Buscan, lo mismo que yo, que sea reconocida en las ciencias del espíritu la significación de lo singular y de lo individual.”⁴⁹ Sin embargo Dilthey expresa claramente que la fundamentación que ellos buscan es completamente diferente de la que él indaga.

⁴⁷ Pucciarelli, E., *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, ob. cit., p. 30.

⁴⁸ Pucciarelli, E., *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, ob. cit., p. 31.

⁴⁹ ICE, p. 389. Representa parte de una segunda edición corregida que nunca se llegó a publicar. Aparece en la edición del FCE en español.

69. Si se atiende a las consideraciones de De la Torre Martínez⁵⁰ con relación al estado de cosas en ese tiempo, entonces se podrá estar de acuerdo con Pucciarelli: “La primera configuración de una filosofía de los valores como tal y no de una mera reflexión filosófica sobre el problema del valor la encontramos en el neokantismo de la Escuela de Baden, y, en particular, en los filósofos Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Por ‘neokantismo’ debemos entender, a diferencia de la noción de ‘kantismo’ con la que nos referimos a la influencia directa que Kant ejerce sobre el pensamiento contemporáneo, la corriente filosófica que a finales del siglo XIX intentó superar tanto al positivismo y al materialismo filosófico como al idealismo alemán, mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber, apoyada en los principales postulados de la filosofía kantiana.”⁵¹

70. Bien puede ajustarse la intención general de la filosofía de Dilthey a la descripción de De la Torre Martínez. Pero para dar mayor precisión a la propuesta de Pucciarelli, vale aclarar adicionalmente que este neokantismo que emerge hacia 1860, “... alcanza su supremacía académica en las últimas décadas del siglo XIX, al grado de conocerse en la Alemania de esa época como la *Schulphilosophie* o filosofía académica, para decrecer notablemente hacia 1904.”⁵² Dentro de este movimiento se destacan dos escuelas: la Escuela de Marburgo^{iv} y la Escuela de Baden. Las dos escuelas “...comparten la genuina exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento independientemente de las condiciones subjetivas o psicológicas en que éste se verifica. Pero, mientras la Escuela de Baden responde a dicha exigencia con una teoría de los valores, considerados independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan, la Escuela de Marburgo responde a la misma exigencia reduciendo los procesos subjetivos del conocer a los métodos lógicos que garantizan la validez del conocimiento.”⁵³

71. Sin embargo, la búsqueda de la escuela de Baden, tanto en los trabajos preliminares de Windelband y los posteriores de Rickert no se orientan hacia una gnoseología basada en el

⁵⁰De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, Ed. UNAM, México, 2005.

⁵¹ De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, ob. cit., p. 57.

⁵² De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, ob. cit., p. 60.

⁵³ De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, ob. cit., p. 60.

análisis de la conciencia, sino más bien en la búsqueda de *valores absolutos*⁵⁴ que se realizan en la historia, y en el rol de la filosofía como la ciencia que puede develarlos. Si bien la intención general puede coincidir con la de Dilthey, difiere grandemente en los detalles de la búsqueda que él desarrolla.

2.2 Reconocimiento de su contribución

72. En los puntos que siguen se hace breve mención a algunos autores que han reconocido en mayor o menor medida el trabajo de Wilhelm Dilthey, colaborando de esa manera a identificar preliminarmente la contribución que él ha hecho al pensamiento contemporáneo.

2.2.1 Husserl

73. La relación entre el pensamiento de Husserl y el de Dilthey puede exponerse tomando como eje un intercambio de correspondencia que se realiza a principios del siglo XX entre ambos pensadores y que se sintetiza en lo que sigue.

74. El cruce de cartas se origina a partir de un cursillo de cuatro horas dictado por Husserl en 1907 denominado *Curso sobre el Objeto*, publicado en español como *La Filosofía como Ciencia Estricta*⁵⁵. El contenido del curso, tal como aparece publicado, contiene una crítica a Dilthey y da lugar al intercambio epistolar mencionado. El contexto de estas cartas es el siguiente: en el *Curso sobre el Objeto*, Husserl exhibe las limitaciones del “naturalismo” y del “historicismo”. Con relación al primero, dice Husserl: “...el naturalista... sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal, pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, o a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo.”⁵⁶

⁵⁴ De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, ob. cit., p. 66.

⁵⁵ Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992.

⁵⁶ Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, ob. cit., p. 15.

75. Su argumentación contra el naturalismo va dirigida especialmente en detrimento de la psicología experimental. Con relación a la amplia difusión que la misma tenía en esa época, dice Husserl: “La prosperidad de esta literatura se debe en gran parte al hecho de que se haya convertido en axioma inconmovible la opinión de que la psicología – y evidentemente la psicología ‘exacta’ – es el fundamento de la filosofía científica, por lo menos de los grupos naturalistas de las Facultades de Filosofía, los cuales, cediendo a la presión de los partidarios de las ciencias naturales, hacen serios esfuerzos por encargar las cátedras de filosofía a investigadores quizás muy eficientes en su especialidad, pero que no tienen con la filosofía más afinidad que los químicos o los físicos.”⁵⁷

76. Dilthey mismo estaría de acuerdo con esta concepción. Pero para esta época él ha publicado su *Teoría de las Concepciones del Mundo*⁵⁸, y la segunda parte del *Curso sobre el Objeto* va dirigida contra el historicismo, que Husserl juzga que está vigente en ese trabajo. Para Husserl el historicismo “...adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu, y en la medida que postula esa vida como algo absoluto..., resulta un relativismo muy afín con el psicologismo materialista y se enreda en análogas dificultades escépticas.”⁵⁹ Recoge de la *Teoría de las Concepciones del Mundo*, entre otros párrafos, el que expresa: “Así, la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa de los sistemas, la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieran expresar de un modo forzoso la conexión del mundo por medio de un complejo de conceptos...”⁶⁰. La postura de Husserl frente a Dilthey en este punto es bien resumida por Biemel: “Husserl opone la verdad de hechos a la verdad de principios. La primera es relativa, está ligada a épocas históricas en las que vale y se la considera como verdadera y cierta, la verdad de principios, en cambio, no debe estar ligada a algo real, ni a un desarrollo real-histórico...”⁶¹. En efecto, de no aceptar la verdad de principios, cualquier conocimiento se desmantelaría inmediatamente. Husserl ejemplifica con el principio de contradicción: “...no existiría ninguna validez, ni siquiera para el principio de contradicción ni para toda la lógica, a pesar de estar en plena vigencia en

⁵⁷ Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, ob. cit., p. 59.

⁵⁸ Dilthey, W., *Los tipos de la Concepción del Mundo y su Constitución Metafísica*, 1911, publicado en español como *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Ed. Altaya, Marías, J., traductor, Barcelona, 1977.

⁵⁹ Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, ob. cit., p.61.

⁶⁰ Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, ob. cit., p. 38 y Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, ob. cit., pp. 63-64.

⁶¹ Biemel, W., en *Dilthey-Husserl, En Torno a la Filosofía como Ciencia Estricta y al alcance del historicismo – Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Vol. I, Nº 2, Diciembre 1957, P. 106.

nuestros tiempos. Quizá acabaríamos transformando los principios lógicos de no-contradicción en sus contrarios.”⁶²

77. Dilthey rechaza en este intercambio de cartas las opiniones de Husserl sobre “...su caracterización de mi punto de vista como historicismo, cuya consecuencia legítima sería el escepticismo...”⁶³ Indica que “...gran parte del trabajo de mi vida está dedicado a formular una ciencia de validez general que debe dar a las ciencias del Espíritu una base firme y una relación interna para con un todo...”⁶⁴. Por su parte Husserl contesta la carta a Dilthey indicando su intención aparente de conciliar posiciones, pero resume su punto de vista fenomenológico y exhibe con ellos las limitaciones del intento de Dilthey de alcanzar un fundamento de las ciencias del espíritu basado en el análisis empírico de la conciencia.

78. Dilthey contesta en una nota que cierra el intercambio de correspondencia: “Ante todo puede estar seguro de que sus bondadosas manifestaciones no me inducirán nunca a estimar falsamente la relación del trabajo de mi vida con su fresco laborar. Admiro en usted un genio del análisis filosófico. Me alegra el deducir de sus palabras que mi trabajo no ha sido sin utilidad para usted; usted que siente, como yo, y yo incluso en una época en que se necesitaba de algo de coraje para luchar desde distintos lados de mancomún contra el dominio de las Ciencias Naturales sobre la Filosofía, que estamos de acuerdo acerca del esfuerzo por lograr una fundamentación de validez general de las ciencias reales, en oposición a la Metafísica constructiva a todo suponer un En-Sí tras de la realidad dada a nosotros... Nuevamente todos los días he estado muy ocupado con las exposiciones de su carta; pero, estimado amigo, usted no sabe, y es natural, lo difícil que es, incluso después de ellas, penetrar en un mundo de pensamientos tan distintos.”⁶⁵

79. Pese a su relativa extensión, se han querido transcribir las palabras anteriores ya que ilustran cómo, con humildad, Dilthey, que fallecerá pocos meses luego de este intercambio de correspondencia, expresa los límites de su contribución frente al pensamiento de un

⁶² Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, ob. cit., pp. 64-65.

⁶³ Dilthey, W., *Dilthey-Husserl, En Torno a la Filosofía como Ciencia Estricta y al alcance del historicismo – Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Vol. I, N° 2, Diciembre 1957, p. 104.

⁶⁴ Dilthey, W., *Dilthey-Husserl, En Torno a la Filosofía como Ciencia Estricta y al alcance del historicismo – Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, ob. cit., p. 104.

⁶⁵ Dilthey, W., *Dilthey-Husserl, En Torno a la Filosofía como Ciencia Estricta y al alcance del historicismo – Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, ob. cit., p. 121.

Husserl más joven⁶⁶ quién, aunque no lo reconoce explícitamente, está montado también sobre los hombros de un gigante.

2.2.2 Heidegger

80. Heidegger destaca varios puntos del trabajo de Dilthey, y hasta le reconoce un cierto lugar en el desarrollo de la noción de *historicidad*⁶⁷, aunque le da crédito sólo parcial a Dilthey, repartiéndolo con las contribuciones epistolares del Conde de Yorck.

81. Indica primero cuál es la figura de Dilthey que estaba diseminada en los medios filosóficos en su época. Luego expresa, a la manera de un adecuado resumen, la naturaleza de la obra del autor de la ICE. Finalmente reconoce cuál es la contribución que hace Dilthey específicamente a su trabajo sobre el historicismo en *Ser y Tiempo*, aunque atribuye una parte importante del mérito también al Conde de Yorck. Con relación al primer punto, la imagen de Dilthey, expresa: “La imagen de Dilthey que está muy difundida aún hoy es la siguiente: el ‘fino’ intérprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó ‘también’ por deslindar las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, adjudicando a la historia de estas últimas, e igualmente a la ‘psicología’, un papel destacado, y disolviendo el conjunto en una ‘filosofía de la vida’ relativista.”⁶⁸ Pero Heidegger afirma que se trata solamente de una consideración superficial que encubre más de lo que devela.

82. En lo que hace al resumen del trabajo del autor de la ICE, divide el mismo en tres rubros: “... estudios de teoría de las ciencias del espíritu, en especial para deslindarlas de las naturales; investigaciones sobre historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado; esfuerzos en pro de alguna psicología capaz de exponer en su integridad el hecho que llamamos hombre”⁶⁹. Con relación a los primeros estudios, considera que se entrecruzan sus investigaciones con relación a la teoría de la ciencia, las de la historia y las de psicología

⁶⁶ Husserl ronda los 52 años, mientras que Dilthey los 78, cuando se produce este intercambio de correspondencia.

⁶⁷ Recuérdese que *historicidad* mienta el carácter de lo histórico y en particular desde Heidegger, una característica ontológica del ser ahí, mientras que *historicismo* indica la pretensión que puede darse cuenta de todo lo presente a partir de su historia.

⁶⁸ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 2ª edición revisada, 2ª reimpression, México, 2000, p. 429.

⁶⁹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., p. 429.

y hermenéutica. Heidegger indica que la intención general, más allá de que el desarrollo pueda percibirse como incoherente en ciertos aspectos, es “... llegar a la comprensión filosófica de la ‘vida’, y dar a esta comprensión una base hermenéutica segura en la ‘vida misma’ ”⁷⁰. Estima que todo el estudio está centrado en la psicología, que es la ciencia encargada de “... comprender la ‘vida’ en la continuidad histórica de su desarrollo y acción causal, como el modo en que el hombre *es*, como *objeto* posible de las ciencias del espíritu y como *raíz* de estas ciencias *principalmente*”⁷¹. Así, para Heidegger, la hermenéutica es la autoexplicación de esta comprensión y es, pero solamente de una manera accesorio, metodología de la historiografía⁷².

83. Considera que Dilthey está afectado por el tipo de consideraciones y discusiones filosóficas que se llevaban adelante en su tiempo y que ello empujó sus investigaciones hacia la intención de fundamentar las ciencias del espíritu sobre una teoría de la ciencia. Dentro de ella la “... ‘lógica de las ciencias del espíritu’ no es para él más central que su ‘psicología’, que aspira a ser una simple corrección de la ciencia positiva de lo psíquico.”⁷³

84. Heidegger destaca especialmente las consideraciones hechas por el conde de Yorck, quien identifica el interés más peculiar de Dilthey como el que se halla centrado en la *comprensión de la historicidad*. Destaca que las investigaciones realizadas en ese sentido requieren un estudio detallado: “La asimilación de las investigaciones diltheyanas que únicamente ahora son accesibles en todo su volumen, ha menester de la continuidad y concreción de una discusión a fondo.”⁷⁴ En lo que hace al análisis de la historicidad en *Ser y Tiempo*, Heidegger destaca la influencia que ha ejercido en su propio trabajo, indicando que: “El desarrollo que hemos hecho del problema de la historia brotó de una asimilación de la labor de Dilthey. La confirmaron y consolidaron a la par las tesis del conde de Yorck, que se encuentran diseminadas en sus cartas a Dilthey.”⁷⁵ De esta manera Heidegger valora relativamente el trabajo de Dilthey. Como en el caso de Husserl, Heidegger ve las limitaciones del trabajo de Dilthey desde su propia doctrina, reconociendo el esfuerzo por

⁷⁰ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., p. 429.

⁷¹ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., pp. 429.

⁷² Por historiografía se entienden varias cosas, aunque su acepción más general está relacionada con el estudio de la escritura de la historia, examinando factores tales como el estilo de la escritura histórica, los métodos de interpretación y las herramientas de investigación según ellas han cambiado en el tiempo.

⁷³ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., pp. 430.

⁷⁴ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., pp. 429.

⁷⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., pp. 428-429.

alcanzar la comprensión de Dilthey, pero considerando tal atrevimiento sólo una expresión de la comprensión como característica ontológica constitutiva del hombre. Los detalles de esta contribución serán tratados al final de este trabajo, luego de haber comentado la labor de Dilthey.

2.2.3 Habermas

85. Habermas reconoce en Dilthey el haber instalado como un lugar habitual un ámbito de objetos propios de la subjetividad como parte de las ciencias del espíritu. Dice Habermas : “Desde Dilthey estamos habituados a ver lo específico de las ciencias del espíritu en que el sujeto cognoscente se refiere a un ámbito de objetos que comparten ellos mismos las estructuras de la subjetividad.”⁷⁶ Considera que Dilthey ofrece una “...peculiar posición... (que)... podría interpretarse como si el espíritu se encontrara a sí mismo en la objetivaciones del espíritu...”⁷⁷ y a partir de allí realiza una reflexión sobre qué es lo que las ciencias hermenéuticas hacen. Pero para poder hacer ello “...tiene por tanto que aclarar previamente cómo hay que pensar el proceso de formación en que lo espiritual se objetiva, y cómo, complementariamente, ha de pensarse el acto de comprensión por el que lo objetivado es retraducido a interioridad.”⁷⁸

86. En términos generales, describiendo la evolución de las ideas en esa época, Habermas interpreta que las discusiones metodológicas en sentido estricto sobre la estructura lógica de las teorías y sobre la relación de las mismas con la experiencia, quedaron sobrepasadas por investigaciones epistemológicas acerca de la estructura lógico-trascendental del mundo de los sujetos posibles y sobre las condiciones de la intersubjetividad del *Verstehen*. En este lugar se desarrolla el pensamiento de Dilthey, ya que posteriormente una fenomenología de la comprensión del sentido sustituyó a la psicología de las expresiones vitales basada en la filosofía de la vida. Esta problemática quedó muy ligada después a la de la comunicación lingüística y fue abordada, por un lado, por la filosofía lingüística tras dar el rodeo que pasa

⁷⁶ Habermas, J., *Un Informe Bibliográfico: La Lógica de las Ciencias Sociales*, en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Ed. Tecnos, 3º Ed., 3º reimp. , Madrid, 2002, p. 174.

⁷⁷ Habermas, J., *Un Informe Bibliográfico: La Lógica de las Ciencias Sociales*, en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, ob. cit., p. 174.

⁷⁸ Habermas, J., *Un Informe Bibliográfico: La Lógica de las Ciencias Sociales*, en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, ob. cit., p. 174.

por el análisis positivista del lenguaje, y por otro, por la filosofía hermenéutica partiendo de Husserl y Heidegger.

87. Contemporáneamente juzga Habermas que “...contrariamente al valor de estas orientaciones que ni están menos articuladas ni tienen menos nivel que las de la teoría analítica de la ciencia, han permanecido, empero, sin consecuencias para la reciente lógica de las ciencias sociales.”⁷⁹ Habermas indica que, *de hecho*, la lógica contemporánea de las ciencias sociales ha recorrido un camino en el que los resultados anteriores no tienen consecuencias. Pero tal comentario no valoriza positivamente esta situación. Más bien expresa la añoranza por un horizonte perdido y por el anhelo de una posible recuperación.

88. Habermas propone, que desde la psicología de las expresiones vitales que puede atribuírsele a Dilthey, se pasó a una fenomenología de la comprensión del sentido. Esto es importante, ya que la fenomenología es propia de la filosofía, mientras que la psicología, si bien es aledaña y afin, constituye una disciplina independiente, de modo que el camino más “auténticamente” filosófico sería esta ruta fenomenológica.

2.2.4 Ricoeur

89. A juzgar por las innumerables referencias que Ricoeur hace de Dilthey, no puede dejar de pensarse que este último ha ejercido una tremenda influencia sobre el pensamiento del primero. Para Ricoeur Dilthey es un claro representante de su época: la del rechazo a Hegel y la del privilegio del empirismo. Por ello Dilthey recurre a la experiencia interna como punto de arranque para una epistemología del mundo del espíritu. Coincidentemente con este punto de vista desarrolla una noción de *comprensión* centrada en la reproducción como vivencia propia de la vivencia ajena. Comprender una obra es comprender el espíritu del autor. Contra esa noción Ricoeur defenderá la autonomía del texto frente al autor y por ello rechazará parcialmente la concepción de comprensión de Dilthey. El rechazo no es total porque esta noción de comprensión “... no queda...eliminada, sólo queda remitida al término del proceso; está en el extremo de lo que hemos llamado el “arco hermenéutico”; es el último pilar del puente, el anclaje del arco en suelo de lo vivido.”⁸⁰

⁷⁹ Habermas, J., *Un Informe Bibliográfico: La Lógica de las Ciencias Sociales*, en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, ob. cit., p. 174.

⁸⁰ Ricoeur, P., *¿Qué es un texto?*, en *Del Texto a la Acción*, ob. cit., p. 147.

90. Ricoeur también objetará de Dilthey el desarrollo de las nociones de explicación y de comprensión en términos de oposición. Epistemológicamente esto supone una polaridad metodológica, una separación total de ámbitos entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Para Ricoeur esto es debido a un rechazo del positivismo entendido por Dilthey, ya se ha dicho, como la aplicación de metodologías propias de las ciencias naturales al campo del espíritu. De hecho, Dilthey separa claramente los fenómenos de la naturaleza y del espíritu, este último como vivencia interna.

91. Ricoeur abogará por una unidad metodológica, mostrará la diferencia entre esta concepción y el empleo de técnicas de interpretación, que incluso para Dilthey constituyen una provincia de la comprensión, de características estructurales, basadas en definitiva en el privilegio contemporáneo de las visiones sincrónicas frente a las diacrónicas. Esta preferencia redundante, en definitiva, en una visión negativa del *historicismo*, designación que ya denota una valoración peyorativa.

92. Dilthey es, para Ricoeur, un momento de paso obligado gracias a quién se ha podido avanzar de las hermenéuticas regionales (tales como las de exégesis de los textos bíblicos y la interpretación filológica de los textos antiguos) a una hermenéutica general de cualquier monumento, y en particular de las obras escritas: “Es comprensible entonces que en un contexto kantiano haya podido concebirse las reglas de interpretación, no con la diversidad de los textos y de las cosas dichas en ellos, sino con la operación central de unificar lo diverso dentro de la interpretación. Si bien Schleiermacher no se dio cuenta de que efectuaba, en el orden exegético y filológico, el tipo de giro copernicano llevado a cabo por Kant en el orden de la filosofía de la naturaleza, Dilthey será perfectamente consciente de ello, en el clima neokantiano de fines de siglo XIX.”⁸¹

93. Por ello el lugar de Dilthey es considerado como un puente entre la epistemología y la ontología, desarrollada más tarde por Heidegger, donde la comprensión será llevada al nivel de un existencial, una nota constitutiva del ser del ser-ahí.

⁸¹ Ricoeur, P., *La Tarea de la Hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*, en *Del Texto a la Acción*, Ed. FCE, Buenos Aires, 2006, p. 74.

94. Para Ricoeur, Dilthey pretende evitar cualquier fundamento metafísico de las ciencias del espíritu y por ello desarrolla una hermenéutica de la vida que redunde en el intento de encontrar regularidades en el plano de la psicología individual que permitan alcanzar una comprensión del autor. Pero permanece incomprensible para el autor francés que esa hermenéutica de la vida sea una historia. Dice Ricoeur: “El paso de la comprensión psicológica a la comprensión histórica supone, en efecto, que el encadenamiento de las obras de la vida ya no es vivido ni experimentado por nadie. Precisamente en eso reside su objetividad. Por esa razón podemos preguntarnos si, para pensar las objetivaciones de la vida y tratarlas como datos, no ha sido preciso poner todo el idealismo especulativo en la raíz misma de la vida, es decir, en última instancia, pensar la vida misma como espíritu (*Geist*).”⁸²

95. Semejante aporía destruirá cualquier intención de Dilthey de buscar un fundamento de la psicología descriptiva y analítica, ¿se le ha escapado esto a Dilthey? Ricoeur mismo piensa que no: “... Dilthey ha percibido el nudo central del problema: que la vida sólo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico. Dilthey ha percibido aquí un modo de superar la finitud sin sobrevuelo, sin saber absoluto y en ello consiste propiamente la interpretación.”⁸³

96. Pero en el cómo difieren Ricoeur y Dilthey. Para Ricoeur la clave será el abandono de una hermenéutica vinculada a la noción psicológica de transferencia hacia una vida psíquica ajena y dirigida hacia el sentido inmanente del texto, dejando de lado toda trascendencia hacia el autor. Para Dilthey, sin embargo, el quid permanecerá en el hallazgo de las claves psicológicas generales y universales sobre las que el “hombre entero” que siente, quiere y representa produce el encadenamiento.

2.3 Conclusiones del capítulo

97. En el capítulo presente se ha realizado una revisión del estado del arte en la que se muestra el pensamiento de diversos autores que han estudiado en cierto detalle la obra de Dilthey. Esto aclara parcialmente el terreno de la indagación que comienza en el capítulo siguiente en la medida en que postula una serie de interrogantes que, habiendo sido expuestos

⁸² Ricoeur, P., *La Tarea de la Hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*, en *Del Texto a la Acción*, ob. cit., p. 82.

⁸³ Ricoeur, P., *La Tarea de la Hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey*, en *Del Texto a la Acción*, ob. cit., p. 82.

como opiniones encontradas, pueden obrar como claves de indagación específica. Entre los puntos más significativos se destacan los que se mencionan en lo que sigue.

98. Ante todo, es necesario esclarecer el tipo de relación entre Kant y Dilthey en clave de una concepción de *ciencia*, lo que estará en estrecha relación con la noción de *crítica* en uno y en otro. La opinión de Ortega y Gasset es que el intento de Dilthey sería contestar a las preguntas referentes a las condiciones de posibilidad de las ciencias sociales, de la misma manera que Kant se pregunta cómo es posible la ciencia natural. Por su parte Imaz ha propuesto que la psicología no constituye sino un repositorio de proposiciones a partir de las cuales Dilthey podrá constituir su gnoseología, más o menos de la manera en que Kant compone la suya a partir de las proposiciones de la física. Pucciarelli ve en el trabajo de Dilthey una extensión de la labor de Kant, pero aplicado a las ciencias del espíritu. Para Ricoeur, Dilthey no es sino un representante de una época que rechazaba a Hegel y que se afirma en una posición empirista. De esta manera en el capítulo siguiente se analizará la relación entre Dilthey y Kant en clave de la noción de *ciencia*, tendiente a esclarecer estos y otros puntos.

99. Otro aspecto que es necesario indagar es la relación entre Dilthey y Kant en clave *gnoseológica*. No es difícil aceptar que la inclinación gnoseológica de Dilthey es, como anuncia Ortega y Gasset, producto de una época que, fuertemente influenciada por Kant, considera que los problemas filosóficos se deben ver desde la perspectiva gnoseológica. Ortega también indica que la relación entre Kant y Dilthey es de enfrentamiento sobre las particularidades de este punto. Moya Espí, por su parte, considera que la propuesta gnoseológica de Dilthey tiene dos enfoques diferentes: uno de raigambre netamente “cartesiano” y otro del “significado”, según se ha aclarado ya. Pucciarelli ve una intención de ampliar la actividad sintética a una en las que las facultades volitivas y representativas también tengan lugar. Husserl y Heidegger comentan a Dilthey desde sus sistemas, indicando el primero que sus escritos sobre psicología fueron superados por sus propios trabajos en fenomenología y el segundo expresando que Dilthey no fue capaz de reconocer la comprensión como una característica constitutiva del hombre⁸⁴. Dos capítulos se dedican a este problema. Uno de ellos pone el énfasis en la concepción de Dilthey del “hombre

⁸⁴ Puede juzgarse un sistema filosófico desde la perspectiva de otro, lo que epistemológicamente trae aparejado varios problemas, entre ellos el de juzgar las categorías de uno con las que se usan para describir el otro, como lo hacen Husserl y Heidegger. El otro es desde el mismo sistema, mostrando falta de coherencia interna o exhibiendo las limitaciones de sus suposiciones de base. Queda para el lector juzgar cuál es más genuino.

entero” que representa, quiere y siente. Otro se dedica a estudiar la metodología que Dilthey propone con la intención de discutir los puntos que quedan abiertos luego del análisis realizado en el presente capítulo.

100. Ricoeur, por su parte, en su intento de reconciliar la comprensión con la explicación, algo que, aparentemente Dilthey no aceptaría, arguye que una de las objetivaciones del espíritu de mayor relieve, el texto, presenta características inmanentes en la que el autor se diluye, de modo que el texto no refiere ya a él, y propicia el desarrollo de métodos de interpretación propios de las ciencias sociales que colaboran con la consecución del fin último de la comprensión. Estas interesantes consideraciones motivan un análisis de características más *metodológicas* de la propuesta de Dilthey, al que se dedica también un capítulo que se espera que contribuya a esclarecer adicionalmente el pensamiento de este autor.

CAPÍTULO 3: LAS NOCIONES DE CIENCIA Y DE CRÍTICA EN DILTHEY

3. Las nociones de ciencia y de crítica en Dilthey y su relación con Kant

101. Se ha visto en lo anterior que Dilthey tiene la aspiración de establecer un fundamento gnoseológico para las ciencias del espíritu, sobre la línea general del pensamiento crítico kantiano. A los efectos de aclarar esta relación, se revisan en lo que sigue las nociones kantianas de ciencia y de crítica y se las coteja con las diltheyanas, para establecer sus similitudes y diferencias.

3.1 La noción de ciencia

3.1.1 La noción kantiana de ciencia

102. Sin mayores titubeos puede afirmarse que la noción kantiana de “ciencia” tiene que ver con las ciencias formales y naturales (y en especial la física dentro de ellas) en el estado de conocimiento de su tiempo. Dice Kant “Toda teoría, cuando ha de formar un sistema, es decir, un todo de conocimiento ordenado según principios, se llama *ciencia*.”⁸⁵ Agrega: “Se llamará *ciencia propiamente dicha* únicamente a aquella en la que la certeza sea apodíctica... (es decir) solamente si las leyes de la naturaleza que le sirven de fundamento son conocidas *a-priori* y no son meras leyes de la experiencia.”⁸⁶ A partir de esta definición puede comprenderse cuál fue la tarea de la filosofía crítica del pensador de Königsberg: la búsqueda de un fundamento *a-priori* como garantía de la necesidad y universalidad de los juicios de la ciencia o, dicho de una manera más débil, la indagación de carácter gnoseológico sobre los fundamentos. Esta tarea dejará una huella profunda que influenciará a muchos pensadores de Kant en adelante.

3.1.2 El correlato de la noción de ciencia en Dilthey

103. El estudio de la noción de ciencia de Dilthey muestra las características hologramáticas de su pensamiento a las que se ha hecho mención anteriormente. Si Kant provee nociones

⁸⁵ Kant, I., *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ed. Universidad Autónoma de México, México, 1993, p. 99.

⁸⁶ Kant, I., *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, ob. cit., p. 100.

definidas para este concepto de ciencia, como se ha visto anteriormente, trazar lo que Dilthey pretende hacer con él resulta un tanto más difícil. Ofrece primero una noción de ciencia partiendo de lo que se entiende en el lenguaje corriente por ella, e identificándola en términos de “...un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, totalmente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas⁸⁷ en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana.”⁸⁸

104. Para comprender esta definición, tómese la física por caso. Entonces una de las proposiciones que cumple con los requisitos indicados en el párrafo anterior, podría ser, por ejemplo, “dos cuerpos de igual masa se atraen con una fuerza proporcional a la inversa del cuadrado de la distancia que los separa”. Los elementos de esta proposición son conceptos, tales como *cuerpo*, *masa*, *atracción*, *fuerza*, *distancia*. Ellos están totalmente determinados, en cuanto la física provee para ellos definiciones que los determinan o especifican completamente. Estos conceptos tienen validez universal en todo el contexto de las mentes, es decir son considerados como universalmente válidos, presumiblemente no para un yo trascendental sino para cada yo empírico que posea una mente, si por esto significara Dilthey el “contexto mental”. Además, los enlaces entre los conceptos, por ejemplo entre *masa* y *atracción*, están fundados, presumiblemente por una ciencia específica que provee fundamento a estos enlaces, y esa ciencia ha de ser una gnoseología. Pero además requiere que las partes, por ejemplo, “dos cuerpos de igual masa” y “se atraen con una fuerza proporcional a la inversa del cuadrado de la distancia que los separa”, se encuentren “entrelazadas en un todo”, y ello a los fines de la comunicación. El “lazo” ahora entre estas partes requiere de la aceptación del lector de ciertas suposiciones de base que constituyen un todo, una cosmovisión. En efecto, supóngase que la proposición indicara “dos cuerpos de igual masa experimentan una atracción debido a que tratan de restituirse mutuamente a su lugar natural, siendo el uno el lugar natural del otro”. Ahora el lazo entre las partes y el todo descansa sobre otra visión del mundo, su conexión con el todo es otra y diferente de la primera, la fundación de estos enlaces puede deberse indistintamente a que con ese todo “... se piensa por entero una parte integrante de la realidad”, como podría ser el caso de las ciencias de la naturaleza, o porque “... se regula una rama de la actividad humana.” Esta

⁸⁷ Verbunden, G.S., p. 4. No se trata de la noción de Zusammenhang, en este caso.

⁸⁸ ICE, p. 13.

regulación de la actividad humana también requeriría una metafísica particular. Por lo tanto, comprender realmente de qué se trata la cuestión, supone de una constelación de nociones, muchas de las cuales, si su exposición fuera lineal, deberían ser aclaradas de antemano, pero como es más bien hologramática, sólo pueden capturarse paulatinamente y en el ejercicio continuado de una lectura que requiere mantener en suspenso nociones de las que se tiene sólo una idea preliminar, hasta su posterior esclarecimiento.

105. Cuando Dilthey afirma que la fundación en los enlaces está basada en un todo por medio del cual ‘se piensa una parte integrante de la realidad’, puede afirmarse que se trata del caso que se da en las ciencias de la naturaleza donde la ley natural es el todo desde el cual se piensa la parte. Cuando se expresa que la fundación está basada en un todo por medio del cual ‘se regula una rama de la actividad humana’, puede considerarse que se refiere acá a la noción de *conexión de fin* (*Zweck-Zusammenhang*), cuyos detalles serán expuestos en mayor detalle más adelante en este trabajo, y que representa la naturaleza del vínculo social entre las personas que redundan en *formaciones sociales* que obran como reguladoras de la actividad humana. Cualquiera de estos dos posibles enlaces merece un delicado análisis que cumpla con mostrar dos aspectos: el carácter hologramático de su pensamiento, que obliga a un esclarecimiento sólo provisional, ya que las nociones involucradas son desarrolladas más adelante y requieren de elementos aún no presentes en el desarrollo de la ICE; y el análisis propiamente dicho de la fundación de estos enlaces.

106. Pero la noción de ciencia ofrecida en este lugar, que refleja la concepción corriente, tiene sólo un carácter *provisional*. Indica: “Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen una realidad que tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente.”⁸⁹

107. Al asignarle el carácter de “provisional” a esta definición, Dilthey muestra que no tiene sentido dar una definición de *ciencia*, porque ello sólo mostraría un *complejo de hechos*

⁸⁹ ICE, p. 13.

espirituales según se dan en un momento de la realidad histórico social, ilustraría cuál es la visión corriente del mundo y mostraría ciertos conceptos cuya interpretación sólo podría hacerse por un estudio histórico de su desarrollo.

108. De todos esos hechos espirituales Dilthey tiene la intención de separar aquellos que, también en el lenguaje común, se conocen como ciencias del hombre, de la historia y de la sociedad. Aparece acá el mismo problema que había surgido con la noción de ciencia: no se trata de que haya algo definido sobre qué sean las ciencias del hombre y las otras afines, sino que han de tomarse para su estudio meramente aquellos hechos que *corrientemente se designan como tales*. Además, estos hechos son de naturaleza espiritual, es decir son el correlato de algo externo según se da en la conciencia.

109. El párrafo transmite el carácter diacrónico del pensamiento de Dilthey, la necesidad de esclarecimiento histórico de las nociones, que, según su doctrina, no son sino construcciones culturales. Además, la intención con relación a la realidad particular que constituyen estos hechos espirituales no es la de *dominación* inmediatamente, sino más bien la de *comprensión previa*.

110. Desliza de esta manera Dilthey su intención de enfrentar la tarea de *comprensión* frente a la de la *explicación*, ya que esta última subsume lo particular en lo general y por lo tanto permite la predicción y el control de parte de la realidad. Si bien este método puede ser adecuado en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, la situación es radicalmente diferente en el mundo del espíritu. Se verá más adelante que Dilthey conoce cómo la predicción y el control en el mundo de lo social se da en diversas claves, una de las cuales es la de relaciones de dominación. Pero, además, su interés está centrado en la *historia*, donde incluso tal práctica debe ser *comprendida*. Con el objeto de ofrecer mayor claridad al tema de la *comprensión* se adelanta acá una noción de *comprender* (*Verstehen*), que no aparece en la ICE: "...denominamos *comprender* al proceso en el cual, a partir de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico"⁹⁰. Puede entonces reconocerse cuál es la orientación radicalmente diferente que tiene Dilthey con relación a la tarea de las ciencias del espíritu frente a las de las ciencias de la naturaleza.

⁹⁰ Dilthey, W., *Orígenes de la Hermenéutica*, en *El Mundo Histórico*, Ed. FCE., México, 1978, p. 322.

111. No se puede propiamente decir qué es la ciencia, sino más bien indicar cuál es la constelación de nociones asociadas con una concepción dada, o con una definición ilustrada como en el caso de Kant, en un momento y en un lugar histórico, y tratar de comprenderlos como hechos del espíritu. De esta manera la problemática de la historicidad y del círculo hermenéutico está ya presente en las primeras líneas de la ICE: lo que se trata de identificar es cuál es el espíritu con el que el autor está poseído cuando ofrece una concepción científica, incluso una noción de ciencia; cuáles son las suposiciones de base indemostrables, los postulados fundamentales sobre los que se basa lo expuesto. Pero al tiempo que muestra tempranamente, por un lado, la intención de centrar el problema de la comprensión en el autor y, por otro, el carácter histórico del problema, exhibe la gran dificultad del historicismo: si en cada momento histórico es posible encontrar un sistema de valores, de creencias, de preferencias, ¿no tienen los tiempos del autor también los propios y no devela los ajenos en función de los suyos?

3.1.3 Ciencias del espíritu frente a ciencias de la naturaleza

112. Corresponde ahora analizar la relación que establece Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

113. Dilthey destaca de entrada las dificultades asociadas con la pretensión de clasificar las ciencias en términos de un objeto de conocimiento y un sujeto cognoscente diferenciados: “El punto de arranque de mi obra es el conjunto de las investigaciones que penetran en el hombre, en la historia y en la sociedad. No parto de un objeto –una realidad histórico-social humana– y con una relación de conocimiento con respecto a ese objeto. Son estas abstracciones conceptuales, necesarias en su lugar, y en verdad tal realidad no es más que un concepto ideal designativo de una meta del conocimiento que nunca puede ser alcanzada por completo.”⁹¹ No escapa a Dilthey que justamente “... el problema máximo de la filosofía alemana... (ha sido)... ¿Cómo puede fundarse la seguridad de nuestro pensar acerca de los objetos?”⁹² Kant ha ofrecido una solución: la constitución a partir de categorías *a-priori* de un objeto de conocimiento ideal cuyo correlato real, la cosa en sí, resulta incognoscible. Pero para Dilthey lo de Kant fue sólo un intento fallido: “El método elaborado por Kant para fijar los límites del conocimiento y para justificarlo se había mostrado insostenible. Era preciso

⁹¹ ICE, p. 396.

⁹² Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, Ed. FCE, México, 1956, p. 180.

gracias a su rigor extremado y a algunas indicaciones aisladas profundas. Pero el intento de destacar un determinado número de funciones mentales, que harían posible la experiencia como condiciones suyas *a-priori*, en nuestro pensar objetivo, es algo irrealizable.”⁹³ Pero el idealismo alemán posterior ofrece alternativas dentro de las cuales el sistema de Hegel representa la versión más elaborada. Dilthey lo resume en términos del desarrollo de una “... fórmula extraordinaria para comprender la universalidad de las leyes de la naturaleza: ... La inteligencia, que actúa inconscientemente en la legalidad de la naturaleza, se eleva, a través de las etapas de la naturaleza, a la conciencia de sí misma y puede así comprender a la naturaleza porque es idéntica a sí misma.”⁹⁴

114. La fórmula es verdaderamente extraordinaria, pero la síntesis del pensamiento hegeliano a la manera de esa fórmula es diltheyana. Devela una inquietud cuya falta de resolución se vuelve intolerable: ¿cómo son posibles la necesidad y la universalidad de las leyes de la naturaleza tal como el hombre las expresa?, ¿cómo es posible la armonía entre la construcción matemática del intelecto y la realidad del fenómeno natural? Kant ofrece una respuesta concibiendo el fenómeno como algo constituido por medio de las categorías *a-priori*. Pero Hegel completa la unidad entre el fenómeno y el intelecto, los unifica en una misma identidad que aflora desde la unidad de naturaleza y el intelecto asegurando que no se trata de la comprensión de algo otro, sino de sí mismo. De allí que la distinción sujeto cognoscente – objeto de conocimiento no sea sino una pretensión, una abstracción conveniente cuya comprensión sea motivo de un análisis histórico.

115. ¿Cuál es la fórmula entonces que adoptará Dilthey para establecer qué son las ciencias del espíritu frente a las de la naturaleza? Dice en la ICE: “... en el transcurso de la obra será explicado y fundado el concepto de estas ciencias (del espíritu) y la delimitación de este frente a las ciencias de la naturaleza.”⁹⁵ Indica cuál es la situación histórica de esta demarcación: “El complejo de hechos espirituales que cae bajo este concepto de ciencia se suelen dividir en dos miembros de los que uno lleva el nombre de ‘ciencias de la naturaleza’; para el otro miembro, lo que es bastante sorprendente, no existe una designación común reconocida. Me adhiero a la terminología de aquellos pensadores que denominan a esta otra mitad del *globos intellectualis* ‘ciencias del espíritu’.”⁹⁶

⁹³ Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, ob. cit., p. 181.

⁹⁴ Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, ob. cit., p. 183.

⁹⁵ ICE, p. 11.

⁹⁶ ICE, p. 14.

116. Analizando el párrafo anterior se ve que la diferencia más radical que Dilthey encuentra para una distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu consiste en una separación entre los hechos de la voluntad y el curso mecánico de los cambios naturales⁹⁷. Sobre esta base se constituyen dos reinos: “Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón⁹⁸ de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos; separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio, de cuya importancia se da cuenta el individuo de un modo efectivo en su propia experiencia, algo realmente nuevo y originan un desarrollo en la persona y en la humanidad...”⁹⁹ De este modo la libre voluntad es la gran diferencia entre los dos reinos: su ausencia en el ámbito de la naturaleza la reduce a un curso meramente mecánico. Son los *hechos de la voluntad* los que originan las objetivaciones culturales y, en definitiva, la historia. Este es el rasgo distintivo no sólo para la diferenciación de las ciencias, sino también del hombre mismo: “... sin estar alertado todavía por las investigaciones a cerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda.”¹⁰⁰

117. Aparecen acá tres aspectos que serán de gran importancia a lo largo de toda la obra de Dilthey. La soberanía de la voluntad y la responsabilidad por sus acciones remiten a una facultad práctica de su espíritu. No la enuncia Dilthey como una facultad de la razón, sino más bien como un simple encuentro en la introspección, en la autoconciencia. Halla también una capacidad de someterlo todo al pensamiento, una facultad representativa, racional. Y sorprende indicando que también encuentra otra capacidad que describe como de resistencia a todo dentro del castillo de la persona. Se trata ahora de una metáfora bélica: una resistencia desde los confines guardados por las bien cuidadas paredes del castillo de la persona. Algunas claves sobre este fortín podrán encontrarse en *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad el mundo exterior* (1890), obra en la que expresa: “Expliquemos más al detalle esta hipótesis según la cual el núcleo de la experiencia de

⁹⁷ ICE, p. 15.

⁹⁸ *Zusammenhang*, G.S. p. 6.

⁹⁹ ICE, p. 15.

¹⁰⁰ ICE, p. 14.

resistencia, por lo tanto de la realidad de los objetos, lo compone la conciencia de la impulsión volitiva y de la intención y luego, la conciencia del impedimento de la intención, por lo tanto, *dos estados volitivos*. Tenemos que partir de nuevo de que el hombre, visto desde dentro, es originariamente un haz de impulsos que, en conexión con los sentimientos de desagrado y de necesidad, irradia, por decirlo así, hacia todas las partes los afanes y voliciones más diversos.”¹⁰¹ Ha de otorgársele crédito acá a Pucciarelli en la caracterización de esta postura de Dilthey como un “realismo volitivo”, como se ha mencionado anteriormente.

118. Dilthey afirma que desde los confines de la persona el mundo exterior se presenta en la conjunción de estados volitivos y sentimientos de desagrado y de necesidad. Es decir que en el hallazgo que se realiza en la conciencia presenta entrelazadas, ligadas estrechamente las unas a las otras, de tal manera que mencionar una es mencionar todas: la representación, la volición y el sentimiento. Por lo tanto, la separación que el hombre ha hecho entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza se da en función de una actividad interna, de una tarea particular de una conciencia prerreflexiva que halla algo que concibe como naturaleza o mundo exterior correlativamente a sus estados de conciencia representativos, volitivos y afectivos. La separación entre las ciencias del espíritu y de la naturaleza es correlativa al encuentro de límites en la realización de la voluntad ligados estrechamente a sentimientos de placer y de dolor que por medio de la facultad representativa le hacen separar al hombre dos aspectos diferentes que terminan enunciándose en el lenguaje como espíritu y naturaleza.

119. Las ciencias del espíritu no se refieren a una ética o una teoría de la libre acción o una ciencia de la actividad espiritual del hombre, porque ella no puede concebirse sin admitir que el hombre es también un ser de la naturaleza. Y las creaciones del espíritu, el *espíritu objetivado*¹⁰² tampoco pueden servir como medio para la comprensión sino se tienen en cuenta sus determinaciones materiales. De allí que las *ciencias* del espíritu a las que Dilthey se refiere sean un complejo campo del que difícilmente puedan aislarse, sin desgarrar, lo material, lo espiritual, lo sentimental, lo volitivo, lo representativo, etcétera. El antecedente

¹⁰¹ Dilthey, W., *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad el mundo exterior*, en *Psicología y Teoría del Conocimiento*, Ed. FCE, México, 1945, p. 167.

¹⁰² Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, en *Dos Escritos sobre Hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, 2000, p. 165. El escrito pertenece a *El Mundo Histórico*, Ed. FCE, ob. cit., pero se hace referencia al de editorial Istmo ya que incluye el texto original en alemán.

de esta consideración que recalca el papel de un cuerpo activo y comprometido en todo el conocimiento humano, es una contribución mayor de Dilthey.

120. Esta idea de caracterizar la demarcación en términos de estados de conciencia internos, es formulada una vez más por Dilthey en *El Mundo Histórico*¹⁰³. En esta obra Dilthey indica primero cuáles son las ciencias que históricamente se han consolidado en ser denominadas ‘ciencias del espíritu’: “... la historia, la economía política, las ciencias del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teoría, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias.”¹⁰⁴ Expresa luego Dilthey un criterio de demarcación basado en un hecho fundacional: “... todas estas ciencias tienen en común que se hayan fundadas en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión.”¹⁰⁵

121. ¿Cuál es entonces la estructura de esta compleja ciencia? Dilthey afirma que éstas deberán tener una parte positiva, sistemática, estructural, donde se muestren las articulaciones generales de las categorías que se necesitan para pensar el mundo espiritual, para revivir las vivencias en la propia interioridad, para comprender el espíritu en sus manifestaciones objetivas y subjetivas. Esta parte positiva requiere de un material, así como la crítica kantiana de la razón pura necesitó del material de la física de Newton que mostraba la existencia de leyes generales y universales. Ese material, a diferencia de lo que ocurre con el mundo de la naturaleza, no está para Dilthey aún disponible y debe ser desarrollado por medio de una psicología analítica y descriptiva. Ella no ha de ser el verdadero fundamento de las ciencias del espíritu, sino sólo el material de estudio de una gnoseología que descubra en él las claves generales que posibiliten un conocimiento universal, conforme también a la ambición kantiana. Se verá en el capítulo sobre la gnoseología diltheyana si tal diferenciación realmente existe.

¹⁰³ Dilthey, W., *Estructuración del Mundo Histórico, I: Demarcación de las Ciencias del Espíritu*, en *El Mundo Histórico*, Ed. FCE, México, 1944. pp. 91-97.

¹⁰⁴ Dilthey, W., *Estructuración del Mundo Histórico, I: Demarcación de las Ciencias del Espíritu*, en *El Mundo Histórico*, ob. cit., p. 91.

¹⁰⁵ Dilthey, W., *Estructuración del Mundo Histórico, I: Demarcación de las Ciencias del Espíritu*, en *El Mundo Histórico*, ob. cit., p. 92.

122. Dilthey declara también cuáles son los fines de las ciencias del espíritu. En primer lugar: “... captar lo singular, lo individual de la realidad histórico-social”; luego “... conocer las uniformidades que aparecen en su formación”; y finalmente “... establecer los fines y reglas para su futura plasmación”¹⁰⁶. Estos tres fines están en relación con las tres clases de enunciados que abarcan las ciencias del espíritu: *los que expresan algo real* que se ofrece a la percepción y que contiene el elemento histórico del conocimiento; los que *desarrollan el comportamiento uniforme* de los contenidos parciales de la realidad y que ha sido aislados por abstracción y constituyen el elemento teórico de las ciencias del espíritu; y los que *expresan juicios de valor y prescriben reglas*, que conforman el elemento práctico¹⁰⁷.

123. Ahora bien, estos fines de las ciencias del espíritu sólo pueden alcanzarse, para Dilthey, por el análisis y la abstracción¹⁰⁸. El análisis al que hace referencia se debe realizar sobre los *individuos psicofísicos* a los que también denomina *unidades de vida*. La teoría de estas unidades se encuentra en la antropología y especialmente, en la psicología¹⁰⁹. Poniendo de manifiesto un claro espíritu antihegeliano, Dilthey destaca que fuera de las unidades psicofísicas no existe ningún hecho psicofísico para nuestra experiencia, exhibiendo una intención empirista sobre la experiencia interna y desestimando cualquier espíritu fuera de la misma. Aclara que construcciones tales como el *alma nacional*, el *espíritu del pueblo*, etcétera, no constituyen unidades psicofísicas asequibles a la experiencia¹¹⁰.

124. Estas unidades psicofísicas que constituyen el objeto de estudio de la psicología no se tratan en forma aislada, ya que son parte de la *conexión viva de la realidad social*¹¹¹. Ellas se *destacan*¹¹² de esa conexión. Esta noción muestra la intención de no forzar separación alguna, que no podría hacerse sino por medio de un desgarró, sino realizando el estudio sin desconexión con la realidad social.

125. Para poder realizar esta tarea, la psicología (Dilthey abandona rápidamente la referencia a una antropología), debe tener un carácter de *ciencia descriptiva*¹¹³. Dilthey se distancia de

¹⁰⁶ ICE, p. 31.

¹⁰⁷ ICE, p. 35.

¹⁰⁸ ICE, p. 37.

¹⁰⁹ ICE, p. 38.

¹¹⁰ ICE, p. 39.

¹¹¹ ICE, p. 39. Lebendigen Zusammenhang, G. S., p. 30.

¹¹² Ausgesondert; G. S., p. 30.

¹¹³ ICE, p. 39.

cualquier psicología experimental de raigambre explicativa, aquellas que pretendían *derivar* la *comprensión* de la vida espiritual valiéndose de ciertas hipótesis y que estudian los fenómenos psíquicos como objetos sometidos a leyes naturales. Dilthey parece hacer referencia especialmente a la psicología de Wilhelm Wundt^v, quien fundara en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental. Romero¹¹⁴ sugiere que Dilthey se refiere también a David Hume, a John Stuart Mill^{vi} y a Herbert Spencer^{vii}, haciendo referencia a la noción de *asociacionismo* con los que estos autores describen los procesos mentales y que puede asimilarse a algunos elementos de la psicología descriptiva de Dilthey. También se lo relaciona con Fechner^{viii} y Ernst Weber^{ix}, por sus trabajos en psicofísica. Si bien Dilthey cuestiona el método de Hume y Mill que conduciría a de psicología explicativa¹¹⁵, él le da un lugar respetuoso al trabajo de Fechner y Ernst Weber en la ICE, mostrando, sin embargo, que no es el camino que él elige.

126. Dilthey reacciona también contra la psicología de Brentano y su influencia sobre Husserl. En *Las categorías de vida* dice Dilthey: “A la psicología atomista científico natural sucedió la escuela de Brentano, que representa una escolástica psicológica. Crea, en efecto, entidades abstractas como actitudes, objetos, contenidos, con los que pretende componer la vida. Husserl representa el límite extremo de esa tendencia”¹¹⁶.

127. Así, más allá de que, como se verá más adelante, Dilthey empleará algunas de estas mismas nociones en su particular gnoseología, rechaza cualquier similitud con trabajos afines. En particular al declararse alejado de la escuela de Brentano y de Husserl, se afirma en una posición de carácter particularmente relativista.

128. El estudio psicológico, como se verá, tendrá como uno de sus ejes el estudio de la *vida*. Ella está muy lejos de ser capturada por medio de una tarea explicativa ya que, para Dilthey, la *vida* es, simplemente, inefable. No puede reducirse nunca a conceptos: “...la *vida* es un todo... el sentimiento o la voluntad son sólo conceptos que representan una indicación para reproducir las correspondientes partes de la vida...”¹¹⁷. La *vida* no se explica por conceptos,

¹¹⁴ Romero, José Antonio, *El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu*, Eleutheria, otoño 2004, Universidad Francisco Marroquín.

¹¹⁵ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, en *De Leibniz a Goethe*, Ed. FCE, México, 1945, p. 332.

¹¹⁶ Dilthey, W., *Las categorías de vida* (circa 1910), en *Crítica de la Razón Histórica*, Ed. Península, Barcelona, 1983, p. 231.

¹¹⁷ Dilthey, W., *Las categorías de vida* (circa 1910), ob. cit., p. 231.

ella, a lo sumo, se *revive*, se comprende. Cualquier esfuerzo de expresión, cualquier filosofía de la vida, es significativa sólo en la medida que permita revivir, que posibilite comprender.

3.2 El fundamento para la ciencia de la historia en Dilthey

129. La intención de Dilthey de desarrollar un fundamento para la ciencia histórica es declarada al comienzo de su tratado: “Ha surgido en mí el intento de fundamentar filosóficamente el principio de la escuela histórica.”¹¹⁸ Importa destacar entonces cuál era la situación con relación a esa escuela y la denominada “escuela abstracta”.

130. La escuela histórica, cuya fundación atribuyen muchos a Leopold von Ranke^x, intentaba un desprendimiento de los grandes marcos teóricos para la organización de la historia al estilo hegeliano, para intentar un trabajo empírico que rescatara simplemente los “hechos”. No es necesario aclarar que la pretensión de objetividad en tales “hechos” es radicalmente imposible, pero rescátese para Dilthey la intención de buscar un fundamento gnoseológico y no metafísico para la historia, que tal vez pudiera servir de marco de organización metodológica y epistemológica para estas ciencias. Dilthey es escéptico en cuanto a pensar que una filosofía de la historia sostenida por conceptos metafísicos pueda ser el lugar a partir del cual buscar una fundamentación y de allí su preferencia por la escuela histórica. Por ello su intento será de naturaleza gnoseológica, pero de una teoría del conocimiento que tenga en cuenta que el conocimiento del hombre no se da sólo por *representación*, como en todo caso es el mundo de la naturaleza; pero tampoco por volición ni únicamente por un recurso afectivo, sino que estos tres componentes se dan en una unidad¹¹⁹, la “... naturaleza humana entera... encuentra en los procesos reales y vivos del querer, el sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos.”¹²⁰

131. Tal vez sea tanto o más claro en Dilthey cuál no debe ser la fundamentación de las ciencias sociales. Dilthey atribuye a la filosofía de la historia en Alemania y a la sociología en Inglaterra y Francia la pretensión de querer ofrecer un conocimiento sobre el que se pueden fundar las ciencias sociales. Dilthey ofrece un recorrido histórico rápido para intentar dar cuenta del origen de estas ciencias.

¹¹⁸ ICE, p. 4.

¹¹⁹ ICE, p. 6.

¹²⁰ ICE, p. 6.

132. Por el lado de la filosofía de la historia alemana, sugiere que su origen está relacionado con las obras de San Clemente^{xi} y de San Agustín^{xii}. Deposita en San Clemente el haber desarrollado la noción primera de una educación progresiva de la humanidad, posiblemente a partir de un análisis del *Strómata*, donde se propicia el camino del conocimiento como una vía también secular de progreso individual. Le atribuye a San Agustín el haber sido el pionero, a partir de su obra *La Ciudad de Dios*, en haber postulado el problema del origen de la historia como una relación de lucha entre el bien y el mal, pero sobre todo el haber realizado una propuesta de gradual progreso hacia la libertad del hombre del pecado, obra que ejerciera una enorme influencia en los siglos siguientes. En la interpretación de Dilthey, posteriormente Vico^{xiii} habría desarrollado adicionalmente estas ideas estableciendo un orden de ciclos cuyas características generales se repiten evolucionando espiraladamente en la historia. Más tarde Herder^{xiv}, tal vez especialmente en su *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, haya retomado la idea de la necesidad de la educación, propia ya del ideal ilustrado y romántico de la tolerancia, considerándolo un postulado básico para alcanzar la paz en la humanidad. Contemporáneamente con Herder le asigna a Humboldt^{xv} una gran influencia en propiciar la libertad por la educación. Hegel representaría la síntesis suprema de todos estos antecedentes.

133. El origen de la sociología lo ve como resultado de las conmociones de la sociedad europea a partir del último tercio del siglo XVIII, que requería aplicar los nuevos conocimientos científicos para que, partiendo de la matemática, pudieran fundamentar una nueva “... ciencia redentora de la sociedad”¹²¹.

134. Desde el costado francés destaca a Condorcet^{xvi} y a Saint – Simon^{xvii} como los precursores de la sociología de Comte. Ciertamente es que Condorcet en su “*Ensayo sobre la aplicación del análisis a la probabilidad de las decisiones sometidas a la pluralidad de voces*” fue pionero en la aplicación de los razonamientos formales de naturaleza estadística al mundo de la política. Por su parte también Saint – Simon, a quienes algunos le atribuyen ser el iniciador de la sociología, destacó en sus escritos la necesidad del estudio científico de la sociedad, de la política y de la moral, siendo realmente el precursor de la llamada ‘física social’.

¹²¹ ICE, pp. 93-94.

135. Por el lado inglés Dilthey destaca el desarrollo de la lógica inductiva de Mill y el uso de estas nociones por parte de Herbert Spencer quien utilizó formalmente los conceptos matemáticos en sus desarrollos sociológicos, intentando establecer una visión mecánico-materialista de la realidad, ampliamente influenciado por los desarrollos evolucionistas de Lamarck^{xviii}. Todo esto prepara los materiales para que Comte^{xix} realice su desarrollo de la sociología, a quien destaca como “... el fundador de esta ciencia amplísima de la sociedad.”¹²²

136. ¿Cuál es el resultado de todos estos esfuerzos para Dilthey? Él concluye que estas teorías tanto sociológicas como histórico-filosóficas, “... son falsas...”¹²³. El problema radica en que todas ellas “... consideran la exposición de lo singular con un mero material para sus abstracciones...”¹²⁴, es decir que subsumen lo singular en lo general, pero esta generalidad, no es sino una abstracción que no se encuentra, para Dilthey, suficientemente fundamentada. Dilthey lo considera, de plano, una “... superstición, que somete los trabajos del historiador a un proceso recóndito para transformar alquímicamente la materia de lo singular encontrada por él en el oro puro de la abstracción, y obligar así a la historia a decantar su último secreto...”¹²⁵. Lo compara directamente con el sueño del alquimista que tratara de descubrir el secreto último de la naturaleza, pero concluye que “Existe en tan poco grado una última palabra de la historia, como no existe clave semejante para la naturaleza.”¹²⁶ Los capítulos XIV (*La filosofía de la historia y la sociología no son verdaderas ciencias*), XV de (*Su tarea es insoluble*), XVI (*Sus métodos son falsos*), y XVII (*No conocen la relación de la ciencia histórica con las ciencias particulares de la sociedad*) de la ICE estarán destinados a mostrar por qué éste no es el camino. En lo que sigue se sintetiza lo tratado en los capítulos mencionados anteriormente.

137. El espíritu antimetafísico y antipositivista de Dilthey es el que preside las deliberaciones sobre estos temas. Centra su punto de vista en el problema de la filosofía de la historia, de la que ofrece una definición: “Entiendo por filosofía de la historia una teoría que trata de conocer la conexión de la realidad histórica mediante una conexión paralela de

¹²² ICE, pp. 93-94.

¹²³ ICE, pp. 93-94.

¹²⁴ ICE, pp. 93-94.

¹²⁵ ICE, pp. 93-94.

¹²⁶ ICE, pp. 93-94.

proposiciones que forman unidad.”¹²⁷ Se trata entonces de un intento de conocimiento que amplía un recurso no gnoseológico sino que recurre a una *doctrina*, entendida ésta como una conexión de proposiciones que forman unidad. La realidad histórica consiste en hechos cuya conexión se esclarece por el empleo de proposiciones conexas paralelas.

138. Sobre el intento de una filosofía de la historia, cuyo punto culminante lo representa Hegel, ofrece un detallado análisis que le lleva básicamente todo el libro segundo de la ICE. La propuesta de Dilthey: fundar las ciencias del espíritu “... en la teoría del conocimiento y en la psicología”¹²⁸ es mucho más reciente ya que sólo aparece con el desarrollo de la filosofía crítica del siglo XVIII, mientras que “... hace más de dos milenios que contamos con su fundamento metafísico”¹²⁹. Para Dilthey, “... el origen de la filosofía de la historia se encuentra en la idea cristiana de la conexión interna de una conexión progresiva en la historia de la humanidad.”¹³⁰

139. En paralelo con la filosofía de la historia, afirma Dilthey que la sociología francesa fundada por Comte busca también una nueva dirección científica de la sociedad que le sería proporcionada por la captación de esa conexión. Esta orientación consistiría en la captura de los “hechos sociales” al estilo de Durkheim, mientras que la conexión sería dada por el análisis estadístico de correlación.

140. Junto con la sociología francesa, el intento en el siglo XVIII representa una reformulación laica de un sistema religioso, de modo que las doctrinas de la educación del género humano de Lessing¹³¹, el autodesenvolvimiento del espíritu de Hegel y la transformación de la organización jerárquica de Comte, no serían sino resultados de ese intento, que no hacen sino implantar entidades metafísicas como la razón universal, el espíritu del mundo y consideran lo histórico como desarrollo de las mismas. Dilthey encuentra, sin embargo, que “... todos estas fórmulas encierran una realidad...”¹³², pero de

¹²⁷ ICE, p. 96. La expresión original para “conexión” es *Zusammenhang*, GS, p. 93.

¹²⁸ ICE, p. 124.

¹²⁹ ICE; p. 124.

¹³⁰ ICE, p. 93.

¹³¹ Lessing, en su filosofía, “destacó el carácter trascendente de las verdades religiosas, las cuales no dependen, a su entender, ni de la tradición ni de la historia y, de consiguiente, de ninguna revelación dentro de la historia. Estas verdades son, pues, superiores a toda comprensión total. Por otro lado, Lessing indicó que la verdad es efectivamente revelada a través de la historia, de modo que la revelación desempeña en la Humanidad un papel similar al que desempeña la educación de cada individuo: la revelación, (y, por tanto, la verdad), va apareciendo progresivamente.”, Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004, pp. 2118-2119.

¹³² ICE, p. 102.

un tipo diferente al que las posturas metafísicas anuncian, ya que el problema psicológico más hondo que plantea la historia, radica en que el motor del progreso es, en última instancia, la entrega sacrificada del individuo a las personas que quiere, en una palabra: la moral ya que, en la visión de Dilthey, ésta no conoce otra característica que el sacrificio de sí mismo.

141. La sociología consiste, para Dilthey, en un “afinamiento mayor”¹³³ que redundará en una sustitución de la razón universal por la sociedad como unidad. Sin embargo presenta una relación de inversión en la deducción y la inducción en este punto de las ciencias, ya que “... la generalización sobre la base del material ofrecido por la historia representa el centro de gravedad del método... y la deducción... sirve solo para verificar las leyes así encontradas...”¹³⁴ Sin embargo Dilthey objeta de la sociología su carácter positivista sobre dos planos: en cuanto a su metodología que considera la sociedad en forma agregada y trata la conexión entre hechos sociales por medio de la metodologías formales; y por su carácter biologicista que supone la dependencia de los hechos espirituales de los fenómenos biológicos. Ambos, de cualquier manera, radicalmente diferentes de una fundación basada en una gnoseología a partir de una psicología analítica y descriptiva¹³⁵.

142. La intención de tomar otro rumbo y apuntar a esta investigación gnoseológica como alternativa es declarada por Dilthey como contrapunto a las opciones anteriores: “... el curso de la investigación gnoseológica nos mostrará que esa realidad, tal como es, en su facticidad peculiar no refractada por ningún medio, sólo se nos ofrece en este mundo del espíritu.”¹³⁶ Dice Dilthey: “Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista - que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos o tratar llevar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual - como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro”¹³⁷. Ortega y Gasset¹³⁸ afirma que parecería que en este pasaje se estuviera escuchando a Kant.

¹³³ ICE, p. 103.

¹³⁴ ICE, p. 107.

¹³⁵ ICE, pp. 108-109.

¹³⁶ ICE, p. 94.

¹³⁷ ICE, p. 5.

¹³⁸ Ortega y Gasset, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, P. 159.

Pero, tal como se ha indicado anteriormente, el calibre de la similitud permanece en el plano intencional. La diferencia está anunciada también en este párrafo, cuando se indica “... en la totalidad de nuestra naturaleza”, en referencia a la antemencionada unidad del representar, querer y sentir.

143. Si bien la filosofía de la historia y la sociología francesa no proponen los métodos adecuados para las ciencias del espíritu; la gnoseología es el recurso al que se debe obligadamente acudir. En una construcción positiva Dilthey considera que la *unidad de vida*: los individuos psicofísicos, son los *elementos* que componen la sociedad y la historia y que “... el estudio de estas *unidades de vida* forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu”¹³⁹. Esa unidad, el hombre que representa, siente y quiere, constituye el elemento de las ciencias del espíritu.

3.2.1 Sobre la psicología descriptiva

144. Si bien la psicología juega un rol determinante en la conformación de las ciencias del espíritu, ella no es la ciencia fundadora. Las ciencias del espíritu necesitan de una fundación gnoseológica que aclare su relación con la ciencia psicológica y con las otras ciencias del espíritu. Dice Dilthey: “Fijamos los puntos por lo que la (psicología descriptiva) interesa a nuestra exposición. El resultado más simple que nos puede proporcionar el análisis de la realidad histórico social se halla en la psicología; es por lo tanto la primera y la más elemental de todas las ciencias particulares del espíritu; así pues, sus verdades constituyen el cimiento de la edificación ulterior. Pero sus verdades no abarcan más que un contenido parcial destacado de esa sociedad e implican, por lo tanto, el supuesto de su referencia a ella. Por consiguiente, sólo mediante una fundación gnoseológica se podrá aclarar la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son contenidos parciales.”¹⁴⁰ De esta manera, al incluirse la psicología entre una de las ciencias particulares del espíritu, se muestra que no es, en la intención de Dilthey, ella la verdadera ciencia fundacional. Sin embargo, como se verá en lo que sigue, la delimitación entre una psicología y una gnoseología, por el particular carácter que Dilthey quiere imponerle a la misma, resultará dificultosa.

¹³⁹ ICE, p. 38, la bastardilla se ha agregado en este trabajo.

¹⁴⁰ ICE, pp. 41-42.

145. La verdadera intención es, entonces, establecer las bases para el fundamento gnoseológico. Esta particular gnoseología diltheyana que representa una especie de fenomenología de la conciencia, está desarrollada parcialmente en escritos posteriores a la ICE, principalmente en *El Mundo Histórico* y en *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*. Estudios más detallados se realizarán en el capítulo cuatro de este trabajo.

146. La revisión de las diferencias entre las concepciones de ciencia en Kant y Dilthey ha conducido rápidamente al análisis de las discrepancias en las formas de fundamentación. Aunque la intención común es el basamento gnoseológico, el mismo difiere en forma radical en uno y otro autor. Mayores precisiones sobre estas diferencias se notarán en el capítulo cuatro de este trabajo donde se estudia en mayor detalle la gnoseología diltheyana. Queda ahora establecer las diferencias en las nociones de *crítica* entre estos dos autores, una temática también en estrecha relación con la fundación gnoseológica.

3.3 La noción de crítica

3.3.1 La noción de crítica en Kant

147. Una de las dificultades que aparecen en el intento de asociar el pensamiento de Dilthey con el de Kant reside en que muchos de los términos que el primero emplea son similares a los empleados por el último, pero su significado es diferente. Uno de ellos es el que refiere a la noción de criticismo.

148. La noción de *crítica* kantiana consiste en una actividad filosófica que tiene como intención establecer los límites del conocimiento por medio de una indagación de las condiciones de posibilidad de la experiencia. En su desarrollo Kant muestra que estas condiciones recaerán en las intuiciones puras del espacio y del tiempo y en los conceptos puros del entendimiento o categorías. La noción de crítica de Kant supone no “... una crítica de libros y de sistemas sino la de la propia facultad de la razón en general, considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar sin valerse de la experiencia y por donde también ha de resultar la posibilidad o imposibilidad de la metafísica, la determinación de sus fuentes, su extensión y sus límites, y siempre según principios.”¹⁴¹ La *crítica* de la razón

¹⁴¹ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura, Prefacio de la Primera Edición*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 145. En lo que sigue la referencia a esta obra de Kant será resumida como: CRPura.

pura constituye, para Kant, una *propedéutica* cuya tarea “... sería puramente negativa y no serviría para extender nuestra razón, sino para emanciparla de todo error, que no es poco adelantar.”¹⁴² Indica además Kant: “... llamo *trascendental* todo conocimiento que en general se ocupe, no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a-priori*”¹⁴³, es decir “... no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ella... opuestos a los llamados *empíricos*, o que sólo son posibles *a-posteriori*, es decir, por la experiencia.”¹⁴⁴

149. Kant interpreta que su obra le dejará poco que hacer a la metafísica, pues entenderá que la tarea de la crítica, que se encargará de apercibirnos que la razón especulativa no atraviese nunca los límites de la experiencia y entre en el terreno metafísico, será de tal magnitud que poco quedará para la labor de esta última.

3.3.2 La noción de crítica en Dilthey

150. Para Dilthey, sin embargo, la tarea crítica consiste en una actividad radicalmente diferente. Rescata con firmeza la intención kantiana de establecer los límites de la metafísica, pero su camino será distinto. Requerirá de un proceso de análisis histórico del conocimiento, de una *autognosis*, en la que se vaya develando la influencia metafísica en todo el campo del conocimiento, desde las ciencias de la naturaleza hasta las doctrinas filosóficas. Por medio de este proceso de autoconocimiento, Dilthey espera poder desatar a cualquier ciencia, especialmente a la historia, de su arraigo metafísico y convertirla así en verdadera ciencia. En este sentido sí puede afirmarse que la pretensión es netamente *historicista*.

151. La noción de criticismo diltheyano puede encontrarse en la misma ICE. En el capítulo final de la primera parte, Dilthey indica que el conocimiento de la realidad histórico-social se lleva a cabo en las ciencias particulares del espíritu, pero que éstas necesitan tener conciencia de la relación de sus proposiciones con la realidad y con otras sentencias que, lo mismo que ellas, han sido abstraídas de la realidad. Dilthey expresa que sólo semejante conciencia podrá otorgar plena claridad y evidencia a sus proposiciones. De estas premisas

¹⁴² Kant, CRPura, *Introducción*, p. 186.

¹⁴³ Kant, CRPura, *Introducción*, p. 186.

¹⁴⁴ Kant, CRPura, *Introducción*, p. 172. Y a continuación agrega: “Entre los conocimientos *a-priori*, llámase *puro* aquel que carece absolutamente de empirismo. Así, por ejemplo, “todo cambio tiene una causa”, es un principio *a-priori*, pero no puro, porque el concepto de cambio sólo puede formarse con la experiencia.”

deriva Dilthey la misión de desarrollar un fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, y luego la de utilizarlo para determinar la conexión interna de las ciencias particulares del espíritu, las fronteras dentro de las cuales es posible en cada una de ellas el conocimiento, y la relación recíproca de sus verdades. Dice Dilthey: “La solución de esta tarea podría denominarse como crítica de la razón histórica, es decir, de la capacidad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él.”¹⁴⁵

152. La idea de criticismo tiene que ver con el desarrollo de la capacidad del hombre de conocerse a sí, a la sociedad y a la historia, por medio del desarrollo de un fundamento gnoseológico que permita encontrar los límites de cada ciencia particular del espíritu, ya que la tarea no puede arremeterse sin esta separación en ciencias particulares, y que ilustre también, desde esos fundamentos gnoseológicos, la conexión entre cada una de ellas. Si bien tiene en común con Kant la intención establecer los límites del conocimiento, ella no se centra en una indagación de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de las razones es que el trabajo de Kant está centrado en la experiencia externa mientras que el de Dilthey en la experiencia interna. En efecto, recuérdese el pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* donde él expresa “... ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia?”¹⁴⁶. La facultad de conocer está centrada en la experiencia externa.

153. Pero a esta noción de *experiencia externa* le opone Dilthey la noción de *experiencia interna*. Ella se da por medio de la *percepción interna* que consiste en la *percatación de procesos o estados internos*. La *experiencia interna* consiste en “... el proceso total según el cual una o varias percepciones internas se entrelazan en el pensamiento discursivo, de suerte que estos hechos psíquicos se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así el conocimiento del mundo interior.”¹⁴⁷ Pero dentro de esta experiencia interna caen “...sólo aquellos estados o procesos que no trasladamos al exterior, es decir, sentimientos, pasiones, procesos mentales y volitivos...”¹⁴⁸. La conciencia de la experiencia interna se da entonces

¹⁴⁵ ICE, p. 117.

¹⁴⁶ CRPura, Introducción, p. 171

¹⁴⁷ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 334.

¹⁴⁸ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 335.

en la medida en que ellas se entrelazan y adquieren la lógica de un discurso. Esta tarea constituye un momento adicional en el ejercicio de la comprensión.

154. Dilthey le asigna a la *experiencia interna*, a diferencia de la *experiencia externa*, propia del conocimiento de la naturaleza, un carácter extraordinario: que por medio de ella, “... se comprende su objeto antes de ser conocido.”¹⁴⁹ Y ello es así, para Dilthey, porque la *experiencia interna* constituye un saber inmediato que no requiere de una síntesis kantiana para ser conocida. No quiere decir esto que este conocimiento sea verdadero en un sentido de correspondencia entre lo inteligido y el hecho. La captación interna de un *estado de disgusto* no puede diferenciarse de sí misma, no es otra cosa más que lo que se ha captado. En este sentido, para Dilthey, al no intervenir un proceso sintético donde se conforma la experiencia y así es posible conocerla, como sería bajo una gnoseología kantiana, la comprensión, como vivencia, es idéntica a la captación, y al no mediar nada más, es posible comprenderla antes de conocerla, de elaborarla cognoscitivamente en una síntesis kantiana.

155. Vale acá recordar la crítica de Moya Espí al respecto¹⁵⁰. Evidentemente la propuesta de Dilthey de inmediatez de la experiencia interna que posibilita *conocer el objeto antes de ser conocido* (expresión que juega con dos significaciones diferentes de la palabra *conocer*, diltheyana la primera y kantiana la segunda), es, al menos, controversial. ¿Se trata de una certeza inmediata al estilo del *cogito* cartesiano, tal como Moya Espí propicia? ¿Se está afirmando que un estado de conciencia está caracterizado por la coincidencia de esencia y apariencia? No se trata ciertamente de una certeza inmediata al estilo del *cogito* cartesiano, ya que la misma se caracteriza por un contenido vacío, es la intelección de sí mismo como conciencia pensante. Nada de esto es lo que dice Dilthey. Tampoco hay una separación entre esencia y apariencia, que luego puedan ser identificadas por medio de la experiencia interna. Tal vez se pueda estar en franco desacuerdo con Dilthey, como Husserl lo ha estado, en el sentido de que no se propicia una eidética ni un mecanismo de acceso a esencias que puedan permanecer más allá de lo empírico. Dilthey no presenta estas consideraciones, de allí su relativismo, pero tampoco puede objetársele el haber otorgado características esenciales a la experiencia interna, la cual es completamente inesencial y contingente.

¹⁴⁹ ICE, p. 120.

¹⁵⁰ Pág. 31 y ss. del presente trabajo.

3.4 ¿Desconoce Dilthey a Kant?

156. Desde ya que una respuesta afirmativa sería absurda. Pero resulta esclarecedor revisar el punto de vista que tiene Dilthey sobre Kant. Entre los años 1889 y 1903, Dilthey ofrece regularmente un curso sobre “Sistema de Filosofía”, editado como *En Torno a Kant*¹⁵¹. El escrito sirve para despejar dudas con relación al tema, y es revisado sucintamente en lo que sigue.

157. Dilthey comienza por recoger de la *Crítica de la Razón Pura*, un párrafo de Kant donde aclara que hay ciertos conocimientos que nacen ciertamente *en* la experiencia pero no *de* la experiencia, que tienen su origen en las condiciones de la conciencia, pero no en la experiencia en cuanto tal, y cuya característica es la universalidad y la necesidad; conocimientos que no pueden nacer por vía inductiva, sino condicionados por un momento que no está contenido en la inducción como tal: son justamente los conocimientos *a-priori* que se fundan en las condiciones de la conciencia y que poseen, por consiguiente carácter de validez universal y de necesidad¹⁵². Dilthey juzga que “... la meta de toda la empresa... consiste en resolver la cuestión de cómo es posible ensanchar el conocimiento humano por medio de verdades *a-priori*.”¹⁵³ Ahora bien, con relación al método para dicha empresa, está claro que no será el inductivo. Comenta cuál es el punto de vista de Kant con relación a la inducción: “...por inducción nace sólo una limitada generalidad, no una validez universal pura.”¹⁵⁴ Acordando con este punto de vista, concluye sobre la necesidad de indagar sobre los fundamentos *a priori* del conocimiento. Estos primeros párrafos muestran que Dilthey conoce la doctrina de Kant. Pero además lo ha estudiado desde un lugar más vital, ese que le permite *comprender* a Kant.

3.4.1 Comprender a Kant mejor de lo que Kant se ha comprendido a sí mismo

158. Fiel a sus propias ideas sobre *comprender al autor*, aclara Dilthey que deben existir necesidades científicas y personales especiales que hayan dado lugar al planteamiento del problema formulado por Kant, de tal modo que sus objetivos tienen que haber sido

¹⁵¹ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, en *De Leibniz a Goethe*, Ed., FCE, México, 1945, pp. 325-360.

¹⁵² Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 235.

¹⁵³ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 235.

¹⁵⁴ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 326.

parcialmente determinados por su experiencia personal e histórica. En este escrito desarrolla Dilthey un interesante análisis de las motivaciones, mayormente intelectuales, pero también personales, que entiende que Kant tuvo para el desarrollo de sus trabajos. Destaca tres “momentos” determinantes. El primero es la formación de Kant, que, según Dilthey, lo convierte en un metafísico en tiempos en que la misma había sido desprestigiada, y por lo tanto, se ve compelido a analizar el problema del conocimiento: “Kant es llevado al problema del conocimiento humano por la sacudida que había sufrido en sus días la metafísica. Él es metafísico por naturaleza. Para él se trata de la validez de la metafísica.”¹⁵⁵ Y como en el tiempo en que él trabajó la conciencia crítica se extendía a todos los problemas y todo lo ponía en duda, su espíritu ha de haberse sentido impelido a investigar la solidez del fundamento de la ciencia metafísica. Dice Dilthey: “... (Kant) vivía con la conciencia de un orden jerárquico de seres racionales, sometidos todos a la misma ley de la razón, ley que aparece en el sujeto empírico pero que lo trasciende.”¹⁵⁶ Encuentra en Kant “... un metafísico que nos habla, con la intención de investigar la capacidad para la metafísica, de restaurar sobre nuevas bases la vacilante conexión metafísica”¹⁵⁷. De esta manera su investigación tiene por objeto, por un lado, rechazar la metafísica vieja y, por otro, fundar una nueva.

159. Un segundo momento determinante está relacionado con el predominio de la ciencia natural matemática surgido con la figura de Newton, pero extendida por los trabajos de Euler^{xx} y Lambert^{xxi} en Alemania, los Bernoulli^{xxii} en Suiza y los de d’Alembert^{xxiii} y Lagrange^{xxiv} en Francia. Recuerda Dilthey que Kant vivía en esta gran época y desde joven se ocupó de estas investigaciones¹⁵⁸. Evidentemente él conocía de qué manera las ciencias físico-matemáticas contienen proposiciones que llevan el carácter de la necesidad y de la universalidad. Como bien expresa Dilthey, no fue sólo Newton, sino que la obra de los autores mencionados anteriormente es tan sorprendente como los desarrollos del gran físico de la gravitación universal. Todas ellas están llenas de expresiones generales para la descripción de los fenómenos más intrincados de la naturaleza y representan tal vez aún en nuestros tiempos, contribuciones desarrolladas en una época extraordinaria.

¹⁵⁵ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., pp. 326-327.

¹⁵⁶ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 331.

¹⁵⁷ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 331.

¹⁵⁸ Recuérdese, por ejemplo, la obra de Kant titulada *Historia Natural Universal y Teoría del Cielo*, publicada por Kant en 1755, sobre los 30 años de edad.

160. Kant tenía que partir, por tanto, de lo siguiente: existen verdades necesarias y universales que significan el mayor desenvolvimiento del conocimiento humano al que se ha podido llegar. Y en lenguaje kantiano, juzga Dilthey, estas verdades representan juicios sintéticos, como lo son todas las de las ciencias naturales a los que se ha hecho referencia anteriormente. Siendo que para Kant no constituyen una generalización inductiva, su verdad y necesidad debe ser *a-priori*. Por ello Kant resume su problema en la pregunta: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a-priori*?

161. El tercer momento tiene que ver con la personalidad de Kant y el desarrollo de su pensamiento con relación a la razón práctica. Dice Dilthey; “Kant era una personalidad de gran energía. Para él la vida hubiese carecido de valor si no hubiese poseído la seguridad sobre las verdades morales y su fundamento. La determinación del fin de la vida en una verdad unívoca era para él una interna necesidad.”¹⁵⁹ Como en el momento histórico de Kant ocurría que el empirismo vigente parecía disolver todo en relatividades, Kant ha debido exigir un punto arquimediano absoluto desde el cual pudiera orientarse la conducta humana, al que le exigiría también el carácter necesario y universalmente válido de la verdad. Esto aún reconociendo que la verdad de naturaleza moral es de otra clase que la de las ciencias naturales. Dilthey interpreta que así nació en el espíritu de Kant la formulación de su problema en la crítica de la razón práctica.

162. Destacamos los párrafos anteriores porque Dilthey, fiel a su pensamiento, no puede concebir describir una doctrina sin un análisis del desarrollo histórico psicológico del autor. Kant no es sólo el autor de las tres críticas y el padre del idealismo trascendental. Kant es un hombre que representa, siente y quiere, que sufre, que está condicionado por su historia y cuyo pensamiento realmente se comprende en la medida que se comprende su vida y los lugares donde encuentra sentido para su existencia.

3.4.2 La obra de Kant como drama

¹⁵⁹ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 326.

163. Las grandes creaciones del intelecto de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* son, para Dilthey, el resultado de la vida concebida como drama. Esta concepción dramática de la vida, acorde con la de un hombre entero que representa, siente y quiere, es la que expresa de una manera más propia la vida del hombre entero. En el caso de Kant, el drama es particularmente singular, porque no es el mismo Kant el héroe del melodrama: es la razón. Dice Dilthey: “Nace una trabazón comparable a un drama: la razón humana aprehende la naturaleza como fenómeno, como un sistema en el que acontecen cambios finitos según leyes. Se encuentra llevada más allá de este conocimiento, en dirección hacia lo absoluto. En este punto se enmaraña en contradicciones insolubles, y se consume en un afán insaciable, que nunca podrá satisfacerse, de resolver los enigmas últimos: surgen Dios, la libertad, la inmortalidad en el horizonte de la razón teórica, pero sin poder alcanzarlos. Y verifica una transposición de lugar cuando coloca en la conciencia moral lo que ha quedado insoluble para la inteligencia.”¹⁶⁰ Para el lector interesado en la literatura, este bosquejo de argumento puede resultar una sugerencia extraordinaria.

164. No menos dramática es la actividad de la razón práctica. Dice Dilthey que Kant en su obra dedicada a ella: “... analiza la conciencia moral. Como ésta nos habla en sus normas con carácter universal y obligatorio, también tendrá que cimentarla con el *a-priori*. La ley moral no habla en nosotros bajo la influencia de la realidad circundante; lleva en sí misma la ley, la fórmula, que está contenida en la conciencia, como condición que radica en el sujeto. De aquí deriva Kant la exigencia de la voluntad libre. Sobre ésta funda los postulados en los que reaparecen las ideas del alma, de la inmortalidad, de Dios, del bien supremo. Y en la forma de las exigencias de la voluntad aparece la respuesta a las últimas cuestiones. No es la voluntad subjetiva la que exige, sino que es lo universal lo que habla en el sujeto mismo, lo que trasciende lo individual, lo que habla en cada ser racional. De esta manera la razón impone un orden de las cosas en el que la buena voluntad encuentra sus títulos. En la interpretación de Dilthey, el imperativo categórico, no es sino la razón universal que habla en el *a-priori* moral. En la razón práctica el *a-priori* representa una nueva metafísica en el que la razón universal habla a cada ser espiritual y hace posible la aprehensión de la "legalidad" de la naturaleza. y de la moral.”¹⁶¹ Con impecable lenguaje Dilthey desarrolla la pasión detrás del lapicero de Kant.

¹⁶⁰ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 326.

¹⁶¹ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 331.

3.4.3 El método kantiano

165. Dilthey, incluso aún después de lo comentado anteriormente, se adscribe al criticismo kantiano como método general de la filosofía. Pero para poder adoptarlo deberá primero extenderlo, ya que lo considera “limitado”. Dice Dilthey: “Volvamos a partir de nuevo del modo limitado como Kant plantea la cuestión.”¹⁶² Una limitación justamente radica en “... la contextura metafísica de su espíritu”¹⁶³, lo que lo ha llevado a omitir cualquier análisis histórico-genético en la conformación de la razón. Ella es siempre una razón madura, configurada, en las que las facultades aparecen separadas e irreducibles unas con otras. Tal no puede ser, para Dilthey, un método adecuado. La razón ha de comprenderse también en su desarrollo y el estudio del desarrollo de la razón, que no es otra más que la razón individual, ha de ser estudiado por una particular gnoseología.

166. De esta manera, entiende Dilthey, el método sincrónico kantiano excluye de su tratamiento cualquier posibilidad de unidad de las facultades de la razón. “Es muy importante ver bien claro en este punto, pues hace patente que no es el interés de Kant ofrecer aquella derivación. El objeto de Kant no es el espacio en cuanto a origen, la forma predicativa, la razón reducida a los procesos elementales que actúan en las funciones superiores de la vida espiritual.”¹⁶⁴ Para Dilthey Kant más bien trata de describir expresamente lo que conocen la sensibilidad interna y la externa. Él quiere establecer aquellas funciones que se presentan a la observación en un alma desarrollada, de modo que describe lo que es y no retrocede a aquello de lo cual podría haberse originado genéticamente y de esta manera rechaza mostrar la conexión interna de las sensaciones y de las funciones del entendimiento. Piensa que Kant pone lado a lado la sensibilidad, como facultad de la intuición del espacio y el tiempo, y el entendimiento, como facultad de los juicios. y afirma expresamente la posibilidad de una conexión, pero Dilthey interpreta que si hay tal unión, ésta se trata de una cuestión genética que queda fuera del análisis kantiano. Dilthey recuerda de esta forma el célebre pasaje sobre la *desconocida raíz común* de la *Crítica de la Razón Pura* donde Kant expresa que “... el conocimiento humano tiene dos orígenes y que tal vez ambos procedan de una común raíz desconocida para nosotros; éstos son: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera los objetos nos son *dados*, y por el segundo *pensados*.”¹⁶⁵

¹⁶² Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., pp. 331-332.

¹⁶³ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 332.

¹⁶⁴ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 337.

¹⁶⁵ Kant, *CRPura*, p, 189.

Dilthey no puede sostener esta separación que Kant propicia, y piensa que la clave para develar el origen de la raíz común se encuentra en el análisis genético de la razón, aunque realmente nunca avanzará en ese sentido; realiza su crítica centrada en que Kant observa el alma desarrollada y que así, sin una revisión del desarrollo, no podrá develarse el punto de unión, pero no será éste el camino que él recorre. Si en Kant puede considerarse un postulado básico la separación no sólo de la sensibilidad y el entendimiento sino de todas las facultades de la razón, en Dilthey dicho postulado lo será la unión.

167. Dilthey abogará por el desarrollo de una *psicología descriptiva* que se oponga a la *psicología explicativa*. Y en este sentido se alinearán con Kant, quien rechaza también la psicología explicativa para fundamentar la teoría del conocimiento. Pero de Kant también afirma que si bien rechaza cualquier intento de la psicología explicativa, su propio método “...no puede arrancar sin contar con conceptos sobre los hechos anímicos.”¹⁶⁶ Dilthey plantea que, si bien no puede fundarse la gnoseología en una psicología explicativa, tampoco puede excluirse totalmente conceptos psicológicos e indica que deben existir determinaciones psicológicas que, sin ser del ámbito de la psicología explicativa, sean adecuadas para llevar adelante la investigación.

3.4.4 Presupuestos que Dilthey encuentra en la filosofía kantiana

168. Dilthey desarrolla su concepción de los presupuestos kantianos en la obra *En Torno a Kant*, especificándolos como *proposiciones fundamentales*. El primero es “La existencia de la ciencia natural matemática como un saber válido que proporciona conocimiento objetivo es un *factum*: nosotros tenemos este conocimiento.”¹⁶⁷ En el caso de las ciencias del espíritu, no obstante, no es posible afirmar que se tiene ese conocimiento. Por ello la tarea será mucho más compleja aún que la de Kant con relación a las ciencias de la naturaleza.

169. Un segundo presupuesto es que “... ningún conocimiento universal y necesario puede ser derivado de la experiencia. La inducción sólo nos suministra lo que tiene lugar de hecho y en innumerables casos. Lo verdaderamente necesario no puede alcanzarse por medio de la

¹⁶⁶ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 335.

¹⁶⁷ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 341.

experiencia.”¹⁶⁸ Pero ha de verse en los próximos capítulos cuál es el uso que Dilthey le oficiará a la inducción como método en las ciencias del espíritu.

170. Un tercer postulado kantiano es resumido como: "La multiplicidad puede ser dada en la intuición, la unión de algo múltiple no puede producirse en nosotros a través de los sentidos, y tampoco puede, por consiguiente, estar contenida en la pura forma de la intuición sensible. En la forma de espacio y tiempo y en el material empírico al que se refieren no se contiene la unión de lo múltiple. Pues la unión de lo múltiple es un acto de la espontaneidad del entendimiento.”¹⁶⁹ No hay objeción ni dudas con relación a él, en cuanto que kantianos, pero Dilthey necesitará de las facultades volitivas y afectivas para una noción de síntesis de carácter singular, una que requiere del hombre entero para su consecución. En el capítulo que sigue se analiza este problema.

3.5 Conclusiones del capítulo

171. En el presente capítulo se han revisado las nociones de ciencia y de crítica en Dilthey y su relación con las correspondientes a Kant. Este es mucho más preciso en proveer indicaciones y conceptos con relación a la noción de ciencia, mientras que Dilthey exhibe las características hologramáticas de su pensamiento la desarrollarla. La indagación de la noción lleva necesariamente a la aproximación gnoseológica, que será desarrollada en el capítulo siguiente.

172. El análisis de la noción de criticismo lleva rápidamente a divergencia de carácter tan radical que vale la pena preguntarse si Dilthey conoce realmente al pensamiento kantiano. La respuesta afirmativa lleva a mostrar cuál es el análisis histórico que Dilthey necesita hacer para *comprender* a Kant, un estudio que no abarca sólo la lógica de su doctrina, sino que incluye la vida de Kant, sus sentimientos y sus deseos: supone conocer a Kant como un hombre entero. Dilthey, fiel a su propia doctrina, buscará comprender a Kant mejor de lo que Kant se ha comprendido a sí mismo y desde ese lugar exhibe lo que interpreta como presupuestos de la filosofía kantiana, un análisis que, a la vez que muestra un conocimiento adecuado de Kant por parte de Dilthey, exhibe nuevas diferencias y deja en la puerta la indagación que se llevará adelante en el próximo capítulo: el problema del hombre entero.

¹⁶⁸ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p 341.

¹⁶⁹ El pasaje corresponde a la *CRPura*, p. 261.

CAPÍTULO 4: EL PROBLEMA DEL HOMBRE ENTERO

4.1 Introducción

173. En el análisis anterior se ha indagado primero sobre los aspectos que hacen al fundamento y luego sobre el sentido en el que el pensamiento de Dilthey se funda en el de Kant, analizando las nociones de ciencia y de crítica en cada uno de ellos. Como uno de los resultados se ha concluido que Dilthey espera encontrar un basamento gnoseológico que abarque el representar, el querer y el sentir, un fundamento que incluya al “hombre entero”. Las dimensiones que hacen al *hombre entero* diltheyano ciertamente están en relación con las facultades kantianas de la razón, en sus aspectos puros, prácticos y del gusto, distinción que Kant mismo ha especificado claramente. En efecto, Kant indica que todas las facultades del alma se pueden reducir a tres; la facultad del conocimiento, el sentimiento del placer y displacer y la facultad apetitiva¹⁷⁰, aunque también expresa claramente que no pueden deducirse de una base común¹⁷¹. Esta irreductibilidad es la que incomoda de sobremanera a Dilthey, ya que entonces no sería posible hablar de un hombre entero que hace intervenir todas sus facultades en cualquiera de los actos de representar, de querer y de sentir: el hombre entero quiere y siente al representar; representa y quiere al sentir; siente y representa al querer. ¿Qué extensión del pensamiento kantiano será necesaria para dar cuenta de esta gnoseología del hombre entero?

4.2 La desconocida raíz común

174. Dilthey encuentra que los juicios de la ciencia, y no sólo los de las ciencias del espíritu, están enlazados. En efecto en la misma ICE expresa: “No podemos establecer ningún conocimiento causal (aquellos que están más en relación con la *representación* o con la Crítica de la Razón Pura de Kant) exacto que excluiría el juicio estético. Y éste, por ninguna clase de química se puede separar del enjuiciamiento histórico, en la medida en que quien conoce sea un hombre entero.”¹⁷² El párrafo parece propiciar la idea de la necesidad de buscar una raíz común sobre la que asentar toda la arquitectura gnoseológica de las ciencias del espíritu.

¹⁷⁰ Kant, I., *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio*, III, Ed. Visor, Madrid, 1987, p. 37.

¹⁷¹ Kant, I., *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio*, III, ob. cit., p. 37.

¹⁷² ICE, p. 92.

175. La tarea de encontrar un fundamento gnoseológico del hombre entero que representa, quiere y siente basada en una raíz común de las facultades representativas, éticas y estéticas del hombre, se ve alimentada por el anuncio de Kant de una *desconocida raíz común*¹⁷³ en la misma *Crítica de la Razón Pura*, mencionado en el capítulo anterior. Si Kant anuncia la posibilidad de una raíz común en la que intervenga el juicio estético, si para Dilthey éste debe articularse junto con la facultad representativa, ¿será entonces efectivamente necesario indagar por una raíz común desconocida, de mayores alcances incluso que aquella que el mismo Kant refería en la introducción de la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica del Juicio*?

4.3 El rol de una raíz común en Dilthey

176. A favor de una raíz común, Dilthey expresa que lo que Kant hace es colocar al entendimiento, el juicio y la razón uno *junto* al otro. Pero para Dilthey, esto no quiere decir sino que “...*existen actividades que pueden separarse unas de otras y de cuyas relaciones nace nuestro conocimiento...*”¹⁷⁴ y considera simplemente una “...mala interpretación concebirlos como un conjunto de disposiciones que estuvieran en la base como otras tantas facultades irreductibles.”¹⁷⁵ Aunque las facultades puedan resultar irreductibles, no ve por qué no es posible colocarlas sobre una base común que las acoja y las conecte.

177. Esa crítica sobre la omisión de las posibilidades de unidad de las facultades de la razón, representa la apología más clara de Dilthey hacia la pretensión de fundar su gnoseología en un *hombre entero*. Ella tendrá la tarea de mostrar cómo en el plano gnoseológico se encuentran ligadas las facultades de la razón de tal manera que esa unión pueda también dar cuenta del enlace de los diferentes tipos de juicios en las ciencias del espíritu. La construcción gnoseológica en la que esa conexión se hace posible se basa en el análisis de la *experiencia interna*, del estudio de la *vivencia* y de la manera en que representación, sentimiento y voluntad se dan en un todo en el flujo vivencial.

4.4 La gnoseología del hombre entero

¹⁷³ Kant, *CRPura*, p. 189.

¹⁷⁴ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., pp. 337-338.

¹⁷⁵ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., pp. 337-338.

4.4.1 El método descriptivo: la pretendida afinidad con Kant

178. Dilthey anuncia claramente su gnoseología en la ICE. Ella consiste en el estudio de aquello que se da en la *experiencia interna* (*inneren Erfahrung*)¹⁷⁶, y que constituye el material de la gnoseología, la que es declarada una “... ciencia empírica especial.”¹⁷⁷ Es en esta ciencia donde, para Dilthey, “...se hallan los principios de nuestro conocimiento...”¹⁷⁸ y constituye, por lo tanto, una gnoseología. Si bien la *intención* de fundamentar las ciencias del espíritu según una gnoseología que establezca la validez de los juicios de la ciencia es idéntica a la de Kant, la *naturaleza* de esta gnoseología es diferente, ya que precisamente “... las más discutidas condiciones bajo las cuales surge el conocimiento científico-natural, a saber, el ordenamiento espacial y el movimiento en el mundo exterior, no tienen influencia alguna sobre la evidencia de las ciencias del espíritu, ya que el mero hecho de que tales fenómenos existen y que son signos de algo real basta para la construcción de las proposiciones correspondientes.”¹⁷⁹ Dilthey considera que el objeto de las ciencias del espíritu se encuentra en el alma del individuo, es una pura vivencia que no debe ser articulada por el aparato cognoscitivo ya que comprende su objeto antes de ser conocido¹⁸⁰ y por ello estos objetos de conocimiento son muy diferentes de los de la ciencia de la naturaleza.

179. Es entonces necesario realizar una nueva fundamentación de las ciencias del espíritu, que, aunque basada en las mismas intenciones generales, se diferencie de la fundamentación de las ciencias de la naturaleza, porque si “... las condiciones bajo las que se halla el conocimiento natural fueran fundamentales en el mismo sentido para la estructuración de las ciencias del espíritu, ... no tendría ningún sentido la separación entre el fundamento de las ciencias del espíritu y el de las ciencias de la naturaleza”¹⁸¹.

180. Por su parte Kant propone su metodología en la *Crítica de la Razón Pura*, la cual consiste en una *crítica trascendental*: crítica en el sentido que no tendrá como fin el

¹⁷⁶ GS, p. 9.

¹⁷⁷ ICE, p. 17.

¹⁷⁸ ICE, p. 17.

¹⁷⁹ ICE, p. 120.

¹⁸⁰ ICE, p. 120.

¹⁸¹ ICE, pp. 119-120.

aumento sino la rectificación de los conocimientos; *trascendental* en cuanto que tratará no de los objetos, sino de la forma de conocerlos en cuanto tenga lugar *a-priori*.¹⁸²

181. Si hay alguna afinidad entre la gnoseología dilttheyana y la kantiana, ésta se basa, para Dilthey, en que Kant usa, se ha visto ya, una visión ‘incompleta’ de su método: la *psicología descriptiva*. En efecto, Dilthey dice que la labor de Kant muestra que “[e]s posible reducir a conceptos las actividades de la vida anímica, tal como se presentan en el sentido interno, es posible describirlas según sus propiedades y establecer una ordenación de las mismas.”¹⁸³ Pero esta tarea de la manera que fue llevada adelante por Kant apenas si resulta ser “... todavía un concepto muy incompleto de psicología descriptiva...”¹⁸⁴. Pero hay un mérito en Kant: que “...vio el punto en el que es posible una solución del problema, que nos sustrae a los errores de la psicología explicativa y ofrece la posibilidad de una fundamentación de la teoría del conocimiento.”¹⁸⁵

182. Pensada desde esta clave de *psicología descriptiva*, Dilthey considera que Kant realiza la *descripción* de tres facultades fundamentales de la razón: primero la cognoscitiva; segundo la de apetencia y voluntad y finalmente la del juicio y el placer. “Las tres *Críticas* están basadas en ellas. La facultad cognoscitiva constituye el objeto de la crítica de la razón, pura, teórica, la apetencia y la voluntad el de la crítica de la razón práctica, el juicio y el placer y su contrario el de la crítica del juicio.”¹⁸⁶ Ahora bien, Dilthey resalta el hecho de que Kant considera irreductibles estas facultades de la razón, que no pueden derivarse de ningún “fondo común”, son sólo tres: “... conocer, sentimiento de agrado y desagrado, apetecer”¹⁸⁷ y son irreductibles. Pero para Dilthey acá Kant va demasiado lejos: “No es menester tanto, basta decir: la psicología descriptiva se circunscribe a delimitar estas tres clases de fenómenos; se ofrecen al sentido interno, se diferencian claramente por su índole. La cuestión de si es posible una reducción mutua por medio de una explicación, cae fuera de la psicología descriptiva. La determinación más detallada de lo que tiene lugar en el conocimiento, en el sentimiento y en el deseo, corresponde al sentido interno, y la crítica del conocimiento se limita a la formulación de los conceptos que sean necesarios para

¹⁸² CRPura, p. 186.

¹⁸³ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 336.

¹⁸⁴ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 336.

¹⁸⁵ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 336.

¹⁸⁶ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 336.

¹⁸⁷ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 336.

resolver el problema de la necesidad y la universalidad.”¹⁸⁸ Dilthey considera que es bajo este punto de vista que Kant lleva a cabo el análisis del conocimiento humano, destacando en particular, que no encuentra en las críticas ninguna psicología explicativa.

4.4.2 El desarrollo de la gnoseología del hombre entero

183. El análisis que se emprende en este punto de la gnoseología del hombre entero devela contrapuntos radicales con la gnoseología kantiana. Si ésta pudiera asimilarse, por su delicada construcción y fineza de detalles, a un reloj con máquina de oro, la indagación que Dilthey realiza para conocer de qué está hecho este fino trabajo de relojero se asimilaría a la labor de un químico que disuelve el reloj en agua regia con el fin de determinar su composición. Sólo en esa resultante química indiferenciada de ácido y oro es posible indagar sobre la naturaleza del vínculo entre las facultades, pero a la expensa de misma máquina dorada.

4.4.2.1 La percatación interna

184. Si para Kant todo conocimiento comienza con la *experiencia externa*, por el excitarse de los sentidos y por la producción de representaciones (aunque, se sabe, no todos estos conocimientos *proceden* de ella), para Dilthey ellos comienzan con la *experiencia interna*. Es en el análisis de esta última en la que se podrá encontrar esta unión íntima de facultades propia del hombre entero.

185. Pero para introducir la idea concreta de *experiencia interna*, Dilthey elige primero discutir la noción de *captación*¹⁸⁹ o *percatación interna*, que se opone a la *percepción externa* kantiana¹⁹⁰. Dice Dilthey: la *percatación* se diferencia de la *percepción externa* “...en primer lugar, por una característica negativa, a saber: que (a los procesos o estados) no los colocamos afuera.”¹⁹¹ Estos procesos o estados internos son “... los diferentes estados del sentimiento, lo mismo que los actos del pensamiento y de la voluntad.”¹⁹² La *percatación interna* nace “...en la medida que dirigimos nuestra atención a estos procesos o estados

¹⁸⁸ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 337.

¹⁸⁹ ICE, p. 16.

¹⁹⁰ ICE, p. 16.

¹⁹¹ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, en *Psicología y Teoría del Conocimiento*, Ed. FCE, México, 1945, p. 333.

¹⁹² Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 333.

internos...”¹⁹³ De esta manera la *percatación* es un momento anterior a la experiencia, ocupa un lugar paralelo al de la *sensibilidad* kantiana, pero con relación a la vida interior. Esta oposición, que en la ICE se presenta como diferencia entre *percepción externa a través de los sentidos*¹⁹⁴ y *captación interna de los acaeceres y actividades psíquicos*¹⁹⁵ es ofrecida por Dilthey como una alternativa a la oposición entre sustancias materiales y sustancias espirituales, ya que de esta manera “...el problema adopta una forma más modesta pero que alberga la posibilidad de ser tratado empíricamente.”¹⁹⁶

186. Con la noción de *percatación interna* le es posible a Dilthey componer la idea de *experiencia interna*, ella consiste en “... el proceso total según el cual una o varias percepciones internas se entrelazan en el pensamiento discursivo, de suerte que estos hechos psíquicos se elevan a una mejor comprensión y se ensancha así el conocimiento del mundo interior.”¹⁹⁷ Pero dentro de esta experiencia interna caen “...sólo aquellos estados o procesos que no trasladamos al exterior, es decir, sentimientos, pasiones, procesos mentales y volitivos...”¹⁹⁸. La conciencia de la experiencia interna se da entonces en la medida en que ellas se entrelazan y adquieren la lógica de un discurso.

187. Ya se ha visto un carácter singular que Dilthey le asigna a la *experiencia interna*, a diferencia de la *experiencia externa*, propia del conocimiento de la naturaleza: que por medio de ella, “... se comprende su objeto antes de ser conocido.”¹⁹⁹ De esta manera, por ejemplo, la captación interna de un *estado de disgusto* no puede diferenciarse del *disgusto* mismo ya que no es otra cosa más que lo que se ha captado. En este sentido, para Dilthey, al no intervenir un proceso sintético donde se conforma la experiencia y así es posible conocerla, como sería bajo una gnoseología kantiana, la comprensión, como vivencia, es idéntica a la captación, y al no mediar nada más, es posible comprenderla antes de conocerla, de elaborarla cognoscitivamente en una síntesis kantiana. Pero ello es así porque la comprensión no es una actividad racional, aunque pueda estar mediada por la razón, sino una actividad meramente vivencial.

¹⁹³ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 333

¹⁹⁴ ICE, p. 16, *Wahrnehmung durch die Sinne Gegebenen*, GS. p.8.

¹⁹⁵ ICE, p. 16, *Innere Auffassung der psychischen Ereignisse und Tätigkeiten Dargebotenen*, GS, p.8.

¹⁹⁶ ICE, p. 16.

¹⁹⁷ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 334.

¹⁹⁸ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., pp., 334-335.

¹⁹⁹ ICE, p. 120.

188. La presencia del hombre entero ya está dada en la misma *experiencia interna*, ya que ella no es sino "...el proceso por el cual las impresiones que penetran en los sentidos, se traban en un todo diferenciado del yo."²⁰⁰ Para Dilthey, es en el todo *diferenciado* del yo en el representar, el querer y el sentir, subjetivo y no trascendental, en el que se traban las impresiones sensibles.

189. Estos primeros pasos destruyen sistemáticamente, como fichas de dominó que al caer dejan hacerlo también a la que tienen próximas, piezas de la arquitectura del conocimiento kantiano en la medida en que construyen la posibilidad de un hombre entero cuyo conocimiento es vivencial y cuya razón es instrumental.

4.4.2.2 El *a-priori* diltheyano está en la experiencia y no detrás de ella

190. Y en la medida en que las fichas del dominó dejan caer las piezas de la arquitectura gnoseológica, se dirigen hacia la pieza principal: el *a-priori* kantiano, para derribarlo también. Dilthey resume correctamente que, para Kant, aquello que no es derivable de la experiencia sino que la hace posible, es *a-priori*. Sin embargo, interpreta que de lo anterior se desprende "...que *toda experiencia contiene en sí un aspecto por el cual se hace posible la unión de las impresiones y, en general, la unión de los elementos en la conciencia...*"²⁰¹. Pero entonces encuentra que "... es *a -priori* no lo que antecede a la experiencia sino lo que constituye un aspecto de la misma, no lo que constituye la materia del conocimiento sino lo que trae la forma del mismo."²⁰² Para Dilthey *a-priori* es todo lo que ordena, une, relaciona una multiplicidad, en general, toda forma de unión que sea posible en el espíritu humano. El *a-priori* diltheyano ha de ser buscado no ya *tras* la experiencia sino *en* la experiencia, éste no precede a la experiencia, sino que se desenvuelve en el proceso de la experiencia y *está presente* en la misma.

191. Pero no es todo el *noúmeno* el que Dilthey destruye: hay un doble *noúmeno*: lo que está en nosotros antes de la experiencia, como condición, y lo que, como condición también, está fuera. Dilthey piensa que este último *noúmeno* no puede penetrar jamás en nuestra conciencia. Pero sí le es posible al conocimiento constatar el aspecto de la experiencia que

²⁰⁰ Dilthey, W., *Sobre Psicología Comparada*, ob. cit., p. 333.

²⁰¹ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 338.

²⁰² Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 338.

contiene la función de unión, de trabazón, de relación en la intuición, del pensar y del discutir.

192. Los párrafos anteriores pueden considerarse una cláusula de divorcio con Kant. Depositar el *a-priori* no *tras* la experiencia sino *en* la experiencia es una postura irreconciliable con la posición kantiana.

4.4.2.3 *Los conceptos son abstracciones de la experiencia*

193. La construcción de la gnoseología del hombre entero va apareciendo como un dibujo resultante de las fichas de dominó caídas por la demolición de la arquitectura kantiana. Tal vez pueda ahora comprenderse por qué Ortega y Gasset afirmaba que Dilthey ve en Kant al enemigo: Dilthey quiere reconstruir su edificio gnoseológico sobre el cimiento kantiano, pero a fuerza de derribar cualquier construcción anterior, de modo que no quede sino lo intencional en el cimiento.

194. Si la concepción de un *a-priori* en la experiencia constituye una separación irreconciliable de Kant, las consecuencias que de ello se obtiene no hacen más que reforzar la ruptura. Dice Dilthey: “Los conceptos de que se sirve la teoría del conocimiento son abstracciones de la experiencia y del saber empírico. No hay que comprenderlos genéticamente, sino que son abstraídos de la consistencia que ofrece el nexo de la experiencia.”²⁰³ Lapidariamente también afirma que estos conceptos adquiridos empíricamente “No designan una ‘disposición’ del espíritu que estuviera ahí antes de la experiencia sino un aspecto de la misma, que constituye la condición para que se enlacen las impresiones que se presentan en el sentido externo.”²⁰⁴

4.4.3 *El núcleo gnoseológico: la vivencia*

195. La intención de Dilthey de darle claridad gnoseológica a la “relación cognoscitiva” toma forma en el análisis de la *vivencia* (*Erleben*) a la que llega por medio del estudio de aquello que se da en la *experiencia interna*. La *vivencia* como tal es inefable, de modo que

²⁰³ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., p. 338.

²⁰⁴ Dilthey, W., *En Torno a Kant*, ob. cit., pp. 338-339.

no se puede acceder a ella por una definición, sino que la comprensión de la noción requiere la reproducción en la experiencia propia. Conforme a tal intención Dilthey la refiere en una temprana presentación en la ICE a las dimensiones del *querer* y del *sentir*, más allá de que el *representar* sea también parte constituyente y elemental, mostrando que la misma se *presenta* en el sentimiento o la voluntad²⁰⁵. De este modo la noción de vivencia requiere de la *revivencia* (*Nacherleben*), ya que se trata de la captación de una noción indecible, inexpresable en concepto, que sólo se logra en la captación de la misma de la experiencia interna.

196. La *vivencia* (*Erleben*) ha de ser el *objeto* de la ciencia gnoseológica. Ella constituye el acto psíquico elemental para la indagación gnoseológica que consistirá en un análisis de sus elementos y de las relaciones con otras vivencias. Ella es, para Dilthey, un acto, un hecho espiritual, que tiene las siguientes peculiaridades: i) es inmediatamente cierta²⁰⁶; ii) está presente para la subjetividad individual y, iii) no puede asociarse con un objeto frente a su captación, sino más bien que captación y hecho son la misma cosa²⁰⁷.

197. Una peculiaridad que Dilthey destaca es que en la captación interna de las vivencias no participan los sentidos, ya que ellas constituyen otro tipo de hechos que se dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto, sin la cooperación de los sentidos²⁰⁸. No sólo ocurre que el material de esta ciencia gnoseológica lo constituye todo el campo de la experiencia interna sino que su método es de naturaleza empírica. Por ello aclara Dilthey que la condición previa a la teoría del saber la constituye una exposición analítico-descriptiva de los procesos en los cuales el mismo surge²⁰⁹.

4.4.4 La estructura de la vivencia

198. La *vivencia* constituye una *unidad estructural* de *actitud* y *contenido*. El *contenido* es el *qué* de la misma. La *actitud* es aquella que acompaña al contenido, tal como el *sentimiento*

²⁰⁵ ICE, p. 17.

²⁰⁶ Se ha objetado el carácter de certeza de la vivencia, pero ello depende del lugar donde se deposite esta certeza. “Me siento solo” es el contenido de la vivencia; si bien es cierto que así uno se siente no es necesariamente cierto que lo esté. La certeza inmediata a la que Dilthey se refiere, ha de interpretarse en el primer sentido.

²⁰⁷ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, Ed. FCE., México, 1978, p. 31.

²⁰⁸ ICE, p. 16.

²⁰⁹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 13.

o la *voluntad por algo*, donde el *algo* es el contenido de la vivencia. Nótese que se trata de una *intencionalidad* al estilo de Brentano y de la fenomenología husserliana, donde ese algo captado es el correlato de algo fuera de la vivencia. Desde ya que Dilthey no explota esta idea de intencionalidad con el detalle y la precisión de Husserl, pero anuncia un camino que será de gran importancia para la fenomenología posterior.

199. Como nota característica de la *vivencia* se encuentra la *certeza de sí misma*, que difiere de la certeza del contenido de la misma. Dilthey caracteriza la vivencia por medio de la situación real (*Tatbestand*)²¹⁰, entendida ésta como “lo-que-está-allí-para-nosotros”, “lo-que-es-hecho-de-conciencia”²¹¹. Por medio de esta característica Dilthey quiere significar que no hay un objeto frente a su captación sino que, en la vivencia, la captación y el hecho son la misma cosa. Claro que cuando se presta atención a una vivencia para considerar qué hay en ella, la misma se presenta una observación interna. Dicho proceso de “objetivación” de la vivencia, se considera más adelante en este trabajo. En la medida en que las vivencias se consideran aisladamente, ellas constituyen *hechos* psíquicos o vivencias temporalmente dispersas. El estudio de la relación entre las vivencias, se realiza por medio de las nociones de *estructura psíquica* y de *proceso psíquico*.

200. Dilthey se afirma metodológicamente en el método descriptivo, destacando que la determinación más precisa que es posible hacer de estos problemas no puede obtenerse sino sobre la base de una descripción. Al embarcarse en dicha tarea en escritos posteriores a la ICE, Dilthey reconocerá la influencia de Husserl en sus trabajos: “Las excelentes investigaciones de Husserl parten de puntos de vista afines cuando establece una fundación rigurosamente descriptiva de la teoría del saber como “fenomenología del conocer”²¹².

4.4.5 La estructura psíquica

201. La noción de *estructura psíquica* es de la mayor relevancia en la gnoseología del hombre entero. Las vivencias no se dan aisladamente o inconexamente, por el contrario, ellas se dan encadenadas en *procesos*, que conforman el curso empírico de la vida psíquica: las vivencias se hallan relacionadas por medio de la *estructura psíquica* con otras vivencias

²¹⁰ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p., 32. La palabra alemana es *Tatbestand*, situación, estado de cosas, circunstancia, hechos.

²¹¹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 32.

²¹² Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 13.

estructuralmente ligadas que la fundamentan. Así, la *estructura psíquica* representa el *vínculo* entre las vivencias es decir la *relación* entre estas unidades estructurales. De esta manera, por ejemplo, el dolor se halla relacionado por medio de un vínculo psíquico estructural con lo sucedido: el dolor-por-lo-sucedido; de igual forma se encuentra el afán con el bien que se desea, a la manera de un afán-por-un-bien. Dilthey vuelve a la clásica relación representar-sentir-querer para ejemplificar la *estructura*: lo representado—lo que representa (representar); el fin-el medio (querer), la resolución-la obligación (sentir). La relación estructural puede ser *experimentada* pero no puede *ser dicha*²¹³, de modo que el hombre entero mismo es una vivencia inefable.

202. Este análisis estructural de la vida psíquica es, Dilthey indica, parte capital de la psicología descriptiva y “... en ella se encuentra el fundamento de las ciencias del espíritu.”²¹⁴ El estudio es de la mayor importancia ya que también “... la hermenéutica... descansa... en las relaciones estructurales que se presentan regularmente en todas las manifestaciones de vida.”²¹⁵

203. Si bien las vivencias encierran, en general, un contenido, no todas lo poseen. Por ejemplo, el dolor físico no representa una vivencia intencional para Dilthey, en la medida que el mismo constituye su propio objeto. Este particular tipo de vivencias representan el límite inferior sobre las que se despliegan el percibir, el sentir y el querer. En efecto, es como la solución de agua regia en la que se disuelve la arquitectura gnoseológica kantiana y se presenta el flujo vivencial, vive el hombre entero. Dilthey está seguro de haber encontrado en la vivencia indecible, en el flujo vital indiferenciado del hombre entero al que sólo se accede por la revivencia, la clave tanto de la comprensión hermenéutica como de las ciencias del espíritu todas.

4.4.5.1 *Los tipos de conexiones estructurales: las actitudes*

204. El flujo vital al que se hizo referencia anteriormente no carece totalmente de estructura. Por el contrario, él está compuesto de vivencias individuales cada una de las cuales se dispara

²¹³ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p., 20.

²¹⁴ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p., 20.

²¹⁵ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p., 22.

hacia otra conformado la estructura psíquica. La *actitud* en la vivencia tiene una parte principal en el establecimiento de este flujo.

205. Dilthey propone una especificación de las actitudes un tanto precaria: sólo indica que ellas son elementos de las vivencias que pueden ser enunciados por verbos tales como: “interrogar”, “opinar”, “sospechar”, “afirmar”, “agradar”, “gustar”, “complacer” y todos sus contrarios²¹⁶. Tal vez la sustantivación correspondiente provea una clave adicional: el contenido de una vivencia puede estar acompañado de una actitud interrogativa, en la medida que dispare la necesidad de conocer más para saber cabalmente de qué se trata, o del deseo de emitir una opinión sobre el contenido, o una actitud de sospecha, de agrado o de desagrado: todas ellas representan modificaciones en la actitud psíquica.

206. Las actitudes son una clave mayor para la gnoseología del hombre entero, ya que proveen el vínculo entre la representación, la volición y el sentimiento. De allí que Dilthey considere estos tres aspectos para clasificarlas a todas y a cada una de ellas en estos tres grupos actitudinales²¹⁷. Ellas constituirán la naturaleza del vínculo que hace que el hombre sienta, quiera y represente en una unión vivencial completa, depositándolas a la base de la gnoseología del hombre entero.

207. Para poner orden en la realización de un estudio descriptivo, Dilthey deposita primero énfasis en las que actúan sobre el proceso cognitivo, que se ilustrará acá en lo que sigue. Al estar el representar, el sentir y el querer enlazados en los *procesos psíquicos*, el análisis del representar devela el núcleo de reunión de los tres.

4.5 La indagación sobre la estructura del hombre entero

208. Repetidamente Dilthey ha anunciado que el hombre entero representa, siente y quiere en unidad, que las facultades del alma se encuentran íntimamente relacionadas. Sin embargo, cada una de ellas presenta sus propias peculiaridades que pueden también ser descritas.

4.5.1 Representar

²¹⁶ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit., p., 29.

²¹⁷ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit., p., 29.

209. La vivencia es la conexión estructural entre el contenido y la actitud frente al mismo, de modo que, junto con una *actitud perceptiva*, se da el *sentimiento* por algo y la *voluntad* por ello. Este es el núcleo del *hombre entero*.

210. Pero para realizar el análisis de la vivencia que ilustre las relaciones entre hechos psíquicos es necesario que ella se convierta en *objeto de conocimiento*. Este esfuerzo es denominado por Dilthey la *trascendencia parcial*²¹⁸: la separación del objeto de la vivencia por medio de operaciones lógicas elementales. Es por medio de esta actividad que se obtienen resultados tales como que las vivencias se hallan relacionadas por medio de la *estructura psíquica* con otras vivencias estructuralmente ligadas que la fundamentan. Ejemplifica Dilthey cómo al redactar un manuscrito puédese experimentar una actitud de cansancio y de preocupación por terminar. Esta *actitud* puede resultar común a otras vivencias recordadas y por ello las mismas pueden ser consideradas como partes estructurales, aunque con contenidos intencionales dirigidos a otras vivencias. De allí que la vivencia sea sólo una parte elemental del flujo vivencial del hombre entero y la actitud el mecanismo de vínculo con otras que posibilita el movimiento.

4.5.1.2 El final del encadenamiento y la validez definitiva del objeto

211. Pero todo el proceso vivencial no es un interminable encadenamiento de vivencias sin dirección. Introducirse en esta gnoseología del hombre entero tiene por fin fundamentar las ciencias del espíritu y aclarar su metodología. Esto requiere que este flujo no permanezca inexpresado sino que por el contrario dé lugar a objetivaciones que deben redundar en elementos objetivos con la capacidad de poder ser retomados para su comprensión. Esto es así porque el análisis de la conciencia está a la base de la misma comprensión y debe proveer elementos para ir cerrando la espiral hermenéutica. Por ello “la vivencia, en su marcha estructural, va unida a una satisfacción por los actos que van agotando la vivencia.”²¹⁹ Entre los actos que agotan la conexión psíquica de vivencias Dilthey hace residir la designación, la formación conceptual y el juicio. Ellos constituyen momentos de clausura, de detención

²¹⁸ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 34.

²¹⁹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 35.

del flujo vivencial, que se expresa en la concreción de un nombre, un concepto o una predicación sobre algo.

212. Dilthey tiene la expectativa de que en este momento de clausura “... se alcance la validez definitiva del objeto.”²²⁰ Este “objeto” no es otra cosa que el contenido de la vivencia asociada a una actividad suficientemente satisfactoria como para detener el proceso de conexión psíquica. Ha de entenderse acá que por “validez definitiva” no se significa otra cosa más que un grado de satisfacción asociado a la *vivencia* presente en la *actitud*, suficiente como para detener el flujo. No se trata ciertamente, de un criterio de verdad con relación al objeto intencional de la vivencia, ni en calidad de correspondencia, ni en calidad de configuración del objeto, sino simplemente en una actitud vivencial capaz de detener el flujo. Claro que ha de haber innumerables factores concomitantes que colaboran en la expresión de la actitud de satisfacción suficiente, basada necesariamente en experiencias previas de acuerdo entre la designación, el concepto o el juicio y el contenido intencional de la vivencia.

4.5.2 Sentir

213. El *sentir* se refiere al aspecto afectivo de las vivencias del hombre entero y en su análisis se pretende encontrar su estructura peculiar. Mostrar las notas distintivas del sentir supone indagar primero por el carácter común de las vivencias que se consideran *sentimientos*. Los *sentimientos* representan un “... ámbito de hechos psíquicos cuyos miembros se hallan ciertamente entrettejidos con los hechos del captar y del querer, pero que se presentan siempre como incomparables con éstos”²²¹. Ellos se caracterizan por poder diferenciarse en forma *intensiva* y *cualitativa*. Las propiedades *intensivas* permiten ordenar las intensidades a la manera, por ejemplo, de agrado – gusto – complacencia, en la dirección positiva, o bien desagrado – disgusto – displacencia; en la dirección negativa, mientras que por el carácter cualitativo se refiere al sentido estricto de agrado y desagrado, complacencia y displacencia, etcétera.

²²⁰ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 36.

²²¹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 51.

214. La dificultad en expresar el carácter estructural común de las *vivencias afectivas* se debe a que éste no se puede definir, sino sólo apuntar o expresar metafóricamente. El estado afectivo expresa "... la inaprehensible actitud de la profundidad misma del sujeto con respecto a su situación y a los objetos"²²², de modo que este carácter lo distingue de las estructuras de las otras dos esferas. En un momento de apariencia romántica Dilthey expresa: "... hay que acudir a los poetas, que nos enseñan a encontrar en nosotros lo que de otro modo se hubiera sumergido en el vórtice de la vida sin llamar nuestra atención... Todo el peso de la felicidad de la tierra y su dolor, el vuelo del ánimo preocupado con las ataduras de las cosas, las voces que nos habla la naturaleza..."²²³, todo estos sentimientos indecibles requieren, para Dilthey, de la actividad poética para ser expresados con giros metafóricos y otros recursos de la lengua.

215. Entiéndase bien. El poeta puede ayudar a expresar de una manera metafórica lo real. No crea, para Dilthey, una realidad nueva, no devela y muestra una verdad que no existiera. Tiene, para Dilthey, un rol instrumental, operativo.

216. Los *sentimientos* o *vivencias sentimentales* pueden distinguirse, según Dilthey, en dos grandes grupos. Primero se hallan los "sentimientos situacionales"²²⁴ que se encuentran en relación con la situación en particular, tal como el sentimiento que acompaña al éxito, el odio, el temor, el agradecimiento, etcétera. Se encuentran luego los "sentimientos objetivos"²²⁵ relacionados con la captación de objetos y de personas y que tienen que ver con el afecto y el amor.

4.5.2.1 Relación del sentir con el querer

217. En concordancia con la característica propia del *hombre entero*, es de esperar que los sentimientos se encuentren entretejidos con las vivencias intelectivas y las volitivas, de hecho, Dilthey encuentra que su influencia es tan grande, que se ha podido hablar de omnipresencia de los sentimientos en la vida psíquica²²⁶. Planteada la relación desde la actitud volitiva hacia el sentimiento, se encuentra que cuando en la primera se presenta la

²²² Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 54.

²²³ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 54.

²²⁴ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 57.

²²⁵ Recuérdese que "objetivo" significa acá, "en relación a un objeto".

²²⁶ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 52.

tensión de la obstrucción o impedimento por parte del mundo exterior, estos estados volitivos provocan *sentimientos* de agrado y de desagrado.

218. Propuesta la relación desde el *sentimiento* hacia la *voluntad*, el primero marcha, a través del impulso del deseo hacia el segundo. De esta manera, para Dilthey, si bien el *sentimiento* no es más que la forma primera de los modos de actitud que alcanzan su forma última en la decisión voluntaria y en la acción con arreglo a fin²²⁷, el mismo es también aquello que aparece como resultado de la limitación en la voluntad de realización de un fin.

219. Pero no por ello ha de confundirse la *actitud volitiva* con la *actitud afectiva*, principalmente porque hay ciertos tipos de *actitudes afectivas* en las no se encuentra ningún impulso para la acción. Aunque ellas representen una situación particular, un tipo especial de actitud, debe asimilarse esa situación para poder, por analogía, reconocer la diferencia entre una y otra. Un tipo particular, paradigmático de sentimientos o *actitudes afectivas* son aquellas de los que se compone el goce artístico. En ese caso Dilthey indica que, como los “... *sentimientos* han sido arrebatados a la tierra de la realidad en que interviene nuestra voluntad”²²⁸, no hay ningún impulso hacia la acción resultante, en cuanto éste no puede estar dirigido sino hacia la tierra de la fantasía. Tal vez el caso más extremo y por ello más claro sobre el que Dilthey ejemplifica esta influencia sentimental libre de voluntad, sea el que se da en la música, en la que el gozo es una actitud sentimental que no dispara ninguna acción en el orden de la voluntad. Tal es la naturaleza de la diferencia entre el *sentir* y el *querer*.

220. Las actitudes afectivas y las volitivas no representan momentos concomitantes, sino más bien secuenciales. La actitud afectiva puede constituir una especie de prolegómeno de la volitiva, salvo en el caso peculiar del sentimiento en la vivencia de la fantasía. Frente a una voluntad truncada, resulta también la aparición del sentimiento. Pero el mismo tiene siempre una relación objetiva: el individuo se mantiene en relaciones sentimentales con las cosas, las personas y con las comunidades.

5.5.2.3 *El sentimiento y el valor*

²²⁷ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 62.

²²⁸ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 63.

221. La actitud volitiva, al señalar el curso de la acción, requiere que sobre los sentimientos se vayan levantando estimaciones de *valor*²²⁹ junto con las actitudes aledañas al contenido conceptual o predicativo. En la visión de Dilthey, el valor es el resultado de que algunas de estas actitudes se van solidificando, y “... alcanza la formación de concepciones del mundo en calidad de *fijación de valores*.”²³⁰ Como ésta se halla en estrecha relación con el tipo de sentimientos que las antecede, Dilthey propicia una clasificación en tres tipos: “valores vitales” (*Lebenswerte*), que se fundan en sentimientos situacionales; “valores propios” (*Eigenswerte*) de objetos y personas que expresan en forma predicativa y conceptualmente los sentimientos en torno a los objetos” y “valores útiles” (*Wirkungswerte*), que, sin relación a los sentimientos, se refieren al medio condicionante de la situación²³¹. Esta singular doctrina axiológica diltheyana no puede sino trasuntar el carácter no sólo relativista sino también sensualista de la filosofía de Dilthey, en cuanto concibe que los valores no son más que fijaciones de tendencias volitivas originadas a partir de ciertos sentimientos. Al estar estos últimos fundados en experiencias situaciones, relaciones con los objetos y condiciones de utilidad con las cosas y las personas, todos aspectos que se dan en la trama de la vida ligada a patrones culturales cambiantes, el sistema axiológico culmina siendo contingente a esas apreciaciones modificables.

4.5.2.4 Relación del sentir con el representar

222. De lo discutido anteriormente es evidente, y así lo expresa Dilthey, que el *sentir* y el *representar* se encuentran en estrecha relación, ya que “... los actos de captación de objeto constituyen la base del sentir.”²³² Recuérdese que la vivencia es una unidad estructural de actitud y contenido. Tanto el *sentir* como el *querer* cubren su rol dentro de la actitud, pero ella debe estar siempre estructuralmente ligada a la representación, al contenido: “... la vivencia afectiva es una *actitud sentimental* con respecto a las situaciones u objetos realmente dados o representados como posibles o figurados.”²³³ Si la vivencia del sentimiento se encuentra en la experiencia introspectiva, ella está también en relación con el mundo exterior, es en forma directa o derivada el resultado de una interacción entre dos

²²⁹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 55.

²³⁰ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 55.

²³¹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 55.

²³² Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 56.

²³³ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 56.

mundos, el interior y el exterior. En esa relación con lo exterior, algunos contenidos son productos de la representación que se hayan en relación con las *actitudes* sentimentales.

4.5.3 *Querer*

223. La tripla del hombre entero que representa, siente y quiere, se completa con el análisis del *querer*. El *querer* es, para Dilthey, "... un determinado modo de actitud que se ofrece en una gran cantidad de vivencias... Nos percatamos - (*Innewerden*) – en estas vivencias de una intención encaminada a la realización de una situación."²³⁴ El *querer* es peculiar y no puede confundirse ni con el *representar* ni con el *sentir*. Como rasgo característico se tiene que "... las circunstancias en que el querer se presenta de alguna forma pueden impedir, obstaculizar la intención que contiene: surge una conciencia de resistencia; el mundo exterior ejerce presión sobre nosotros."²³⁵ De esta manera el mundo exterior que se resiste a realizar la voluntad es motivo constitutivo del querer. El querer, para Dilthey, sólo es posible en la medida en que esté balanceado por una oposición a sí mismo. La idea refleja claramente connotaciones fictheanas, aunque sin el refinamiento metafísico de Fichte²³⁶, no por incapacidad metafísica, sino más bien por postura antimetafísica. Culmina, casi necesariamente entonces, en un mero análisis empírico-descriptivo de la vivencia volitiva.

4.5.3.1 *La relación entre el querer y el sentir*

224. Se ha visto en lo anterior que, para Dilthey, el querer es correlativo del sentir, pero que querer y *sentir* no son miembros de una misma actitud, porque si lo fueran, entonces el *sentir* tendría que transformarse necesariamente en el *querer*. Una de las partes constitutivas del *querer* que se presenta con mayor discernibilidad se da en la situación en la que el mismo está orientado hacia la realización de un cambio exterior, a un fin, cuando la marcha hacia la meta requiere de una elección de fines y medios. Define Dilthey: *fin* es la situación a alcanzar y lo querido por ese fin es una *satisfacción* de alguna clase, y la situación futura no es, en el fondo, más que medio para esta satisfacción, acompañada ésta de *sentimientos*

²³⁴ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 60.

²³⁵ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 60.

²³⁶ Fichte, en la *Doctrina de la Ciencia*, considera que el primer principio de la doctrina de la ciencia reside en la identidad del Yo consigo mismo. A este principio se le añade un segundo según el cual al Yo se le opone un no-Yo. Fichte parte de la elección conciente de la primacía del Yo, de modo que de la oposición del Yo y el no-Yo surgen las categorías. Este es el caso de la elección de una postura idealista, mientras que la primacía del no-Yo conducirían a las posturas dogmáticas.

*positivos*²³⁷. Por ello el *sentir* se diferencia del querer en que no hay una planificación, una orientación, muchas veces siquiera un objeto hacia dónde el *sentir* se dirige. Tal es el caso en la “... audición de la música instrumental, en la cual, junto a los efectos sensibles de los sonidos y de sus enlaces en melodías, ritmos y armonías, cobran expresión, mediante interpretación, los procesos de la intimidad ajena.”²³⁸ En este caso los sentimientos están relacionados con esa “objetividad sensible” que es la música percibida. Esta objetividad da lugar a una serie de estados de ánimo, pero de manera particular. No se trata de una compasión por los sentimientos del otro, “...nadie compadecerá a Beethoven por la expresión del dolor en una de sus *adagios* y nadie se complace con Haydn por la limpia serenidad o un *alegro* suyo...”²³⁹, dice Dilthey. Se trata simplemente de la vivencia ligada al objeto sensible de un sentimiento. Y en este caso es claro que no va unido a ningún *querer*, situación que Dilthey tipifica como *endopatía* (*Einfühlung*), es decir como un sentimiento (patía) interno (endo). Dilthey ubica dentro de este grupo de sentimientos todos lo que se producen con relación a la *naturaleza*: los sentimientos por observación de la misma, tales como “el mar luminoso o el sombrío”, ejemplifica Dilthey²⁴⁰.

4.6 Las categorías y la vida como último suelo del hombre entero

225. Dilthey insiste en el uso de términos kantianos para expresar su doctrina, más allá de la confusión que esto pueda causar. Conforme a la metodología para la obtención de la particular gnoseología del hombre entero, las categorías se obtienen por medio de un análisis empírico de la *experiencia interna*, encontrando, a partir de un análisis inductivo, los *rasgos de las vivencias* que se destacan porque exceden otros condicionantes tales como el *contenido* y la *actitud*.

226. Tal vez no sea necesario aclarar que en el tratamiento de las categorías de Dilthey, no hay deducción trascendental alguna. Corresponde más bien indicar que la deducción es netamente *empírica*. Este carácter se ajusta adecuadamente a la distinción que realiza Kant entre dos tipos de deducciones: “Llamo deducción trascendental la explicación del modo

²³⁷ De nuevo es un momento romántico de Dilthey: la suposición es que las acciones están orientadas por alcanzar un sentimiento positivo, placentero, en definitiva, que la guía para la acción, la selección de medios para la elección de fines, resulta basada en lo placentero.

²³⁸ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 58.

²³⁹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 58.

²⁴⁰ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob, cit., p. 58.

como conceptos pueden referirse *a-priori* a objetos, y la distingo de la deducción *empírica* que indica la manera cómo un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de la reflexión sobre ella...”²⁴¹ Si las categorías son *a-priori* en el sentido kantiano, es decir están *tras la experiencia*, entonces no sería conducente emplear un método empírico en su deducción, porque justamente lo distintivo de las categorías kantianas reside en que no son parte de la experiencia.

227. Puede objetársele a Dilthey la pretensión de ubicar el *a-priori* en la experiencia, como se ha visto en el presente capítulo. Pero al mismo tiempo débese reconocer que no hay contradicción metodológica. Siendo el *a-priori* parte de la experiencia, entonces la deducción de las categorías debe ser empírica. Dice Dilthey: “...un factor decisivo consiste en que dichas categorías no se aplican *a-priori* a la vida, como algo ajeno a ella, sino que residen en el mismo ser de la vida...La vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son extrañas al conocimiento de la naturaleza”²⁴²

228. Las *categorías de vida*, para Dilthey, no son sino *rasgos de las vivencias* que se destacan porque exceden otros condicionantes. Son obtenidas de un proceso de *captación* de la *experiencia interna*, de la *percatación* de estados internos. Es posible encontrarlos porque “... se hace... visible un nuevo rasgo de la vida que está condicionado por el tiempo, pero que lo excede como algo nuevo...”²⁴³

229. Las categorías que se destacan en lo que sigue, las de significado, de estructura y de valor, tienen importancia en la medida en que serán empleadas más adelante para la discusión de las consecuencias relativas que tienen su especificación. Se lo hace brevemente en los párrafos que siguen.

4.6.1 El significado

230. La categoría de *significado* mienta una forma de aprehensión de la vida que se destaca porque junto con la vivencia aparece una proyección hacia el futuro, que adquiere las características concretas de un plan que puede ser tanto de carácter e influencia personal, así

²⁴¹ Kant, *CRPura*, p. 254.

²⁴² Dilthey, W., *Las categorías de vida*, ob. cit., pp. 221-237.

²⁴³ Dilthey, W., *Las categorías de vida*, ob. cit., p. 225.

como llegar a tener efectos en toda la “configuración de la humanidad.”²⁴⁴ Por lo tanto la noción de *significado* tiene para Dilthey un neto corte teleológico programático, representa el punto de llegada que se percibe en cuanto asociado con una vivencia junto con el camino proyectado para alcanzarlo.

4.6.2 La estructura

231. Para Dilthey, la *estructura*, es también una *categoría de vida*. Es tal vez la más simple de las categorías que se encuentran “... a partir del análisis de aquello que en la vida es en ella recurrente.”²⁴⁵ Por lo tanto la *estructura* es también una categoría que se halla en el análisis de la conciencia. Este rasgo característico consiste en el particular encadenamiento de las vivencias, de los cuales se destaca la relación que encadena a una con la otra. Esta relación ha sido ya especificada en términos del vínculo entre lo representado con lo que representa, el fin con el medio, la resolución con la obligación, para destacar las tres dimensiones del hombre entero. Como ha sido expresado, para Dilthey estas relaciones son inefables²⁴⁶, de modo que sólo pueden ser mostradas y comprendidas.

4.6.3 El valor

232. Tal como se ha visto, hay un cierto tipo de *actitudes* en las *vivencias*, que son portadoras de contenidos afectivos que surgen en el recuerdo y representan diversas posibilidades de estados de ánimo. Tienen lugar porque, para Dilthey, en la particular situación en la que el pensamiento se “... desprende del objeto mismo y refiere a éste dichas posibilidades de afectar el ánimo... y así surge la intención y el concepto de valor...”²⁴⁷ Así el valor es el resultado de una gradual independencia frente al destello y la desaparición de la afección. Esta independencia que el *valor* va logrando frente a la pasajera afección hace también que adquiera una relación con el futuro, en calidad de bien o fin, lo que, a su vez, promueve una mayor independencia conceptual.

233. La *comprensión* aporta también lo suyo para favorecer esta objetivación del valor: primariamente antes de la comprensión, se experimenta en la vida propia la fuerza con la

²⁴⁴ Dilthey, W., *Las categorías de vida*, ob. cit., p. 226.

²⁴⁵ Dilthey, W., *Las categorías de vida*, ob. cit., p. 231.

²⁴⁶ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit., p., 20.

²⁴⁷ Dilthey, W., *Las categorías de vida*, ob. cit., p. 234.

que el individuo le afecta. Pero secundariamente, en la *comprensión*, surge una vez más una nueva separación de la intención y el concepto de valor frente a las afecciones del ánimo ya que éstos no son sólo reproducidos sino referidos a un sujeto exterior. Consecuentemente se alcanza una claridad mucho mayor en la captación de las posibilidades de afectos y sentimientos de sí del sujeto que vive en esas posibilidades. Así el *valor* obra en cuanto afecta la vida facilitando una proyección orientativa, un fin, como un *punto de apoyo* para una *fuerza anímica*.

234. Con el desarrollo de estas categorías de vida, se pone de manifiesto el hallazgo del posicionamiento del *a-priori* en la vivencia y no *fuera* de ella, así como el desarrollo ineludible, en el caso de la categoría de valor, de un relativismo de carácter inobjetable.

4.6.4 El último suelo del hombre entero: la vida

235. El estudio de la gnoseología del hombre entero ha sido realizado por medio del análisis de la vivencia y del flujo vivencial. Este último es referido en estudios posteriores en forma más concisa como *vida* y constituye, para Dilthey, el último suelo accesible para la interpretación del hombre entero.

236. Esta noción de la *vida* como sustrato último, tempranamente anunciada con claridad en la ICE, es explicitada posteriormente en otras obras. Así en *Teoría de las concepciones del mundo*, Dilthey afirma: “La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada – ya que como mero instante del presente escapa a la observación – en la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en todo su hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo, en todas partes, los mismos rasgos comunes.”²⁴⁸ De esta manera Dilthey propicia una uniformidad en las manifestaciones de vida la cual permite el descubrimiento de lo vivencial en otro, en la vida interior propia. Pero esta *vida* así enunciada parecería ser algo más que un factor común, es un todo originario que está presente en vidas individuales. En estos párrafos se desliza, como entre los dedos de una mano que intenta contener agua, una metafísica de la vida.

²⁴⁸ Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, ob. cit., p. 40.

4.7 Conclusiones del capítulo

237. En el presente capítulo se han encontrado resultados que pueden calificarse cómodamente como sorprendentes. La inquietud de Dilthey, tan anunciada en la ICE de considerar a un hombre entero que quiere, siente y representa, no se orienta hacia la búsqueda de una desconocida raíz común en un marco de pensamiento kantiano, sino más bien al desarrollo de una gnoseología del hombre entero que constituye una ruptura radical con el pensamiento de Kant.

238. Si hay un camino de armonización entre Dilthey y Kant en este punto gnoseológico tan anunciado en la ICE pero que sólo puede aclararse recurriendo a estudios fuera de ella, éste consiste en buscar una afinidad con Kant tratando de interpretar su trabajo como una psicología descriptiva. Tal es el intento, difícil de justificar, por cierto, de Dilthey.

239. Se ha visto cómo la psicología descriptiva es una destrucción en cadena de la gnoseología de Kant. Inicialmente supone el trabajo sobre la percatación interna a diferencia de la experiencia externa, pero cualquier posibilidad de acuerdo se rompe para siempre con la declaración de un *a-priori* que se halla *en* y no *tras* la experiencia. De allí en más al menos medio terreno trascendental desaparece, en cuanto todos los conceptos, incluso los puros kantianos, no serán sino abstracciones de la experiencia interna.

240. El análisis redundante en el estudio de la *vivencia* que es el lugar donde se encuentra el hombre entero, el *aqua regia* en la que, disuelta la áurea arquitectura gnoseológica kantiana, el hombre encuentra la conexión del sentimiento, el deseo y la representación. En ella fluye la estructura psíquica que, mediada por el contenido y la actitud de las vivencias, se conectan unas con otras en disparos casi neuronales de contactos actitudinales sobre los que se encamina el flujo vivencial hasta el final de su encadenamiento y la culminación en un objeto conceptual o un juicio.

241. Todo este flujo vivencial tiene algunas partes emergentes que se destacan por su constancia y que se obtienen por vía de la descripción. A ellas se anima Dilthey a nombrarlas *categorías de vida*, inobjetablemente distantes en su concepción y naturaleza de las kantianas.

242. La relectura de los anuncios gnoseológicos en la ICE es coherentes con el detallado estudio que Dilthey realizara en obras posteriores y que constituyen el material principal del capítulo presente. Queda por verificarse, no obstante, cómo esta particular gnoseología puede servir efectivamente de sustento metodológico para lograr la comprensión. Ello se trata en el capítulo próximo.

CAPITULO 5: ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA COMPRENSIÓN

5.1 Introducción

243. En el contexto del pensamiento diltheyano, la *comprensión* es un *método*, en cuanto “...comprender constituye el método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu...”²⁴⁹. Este método, en su desarrollo, es un *proceso*, ya que, dice Dilthey: “...denominamos *comprender* al *proceso* en el cual, a partir de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico.”²⁵⁰ Finalmente la *comprensión* anhela un *fin*: conocer ese algo psíquico. Este *conocer final* es una *vivencia* caracterizada, para Dilthey, por una actitud que mueve a detener el encadenamiento, el flujo vivencial²⁵¹.

244. La *comprensión*, salvo la de sí mismo, es siempre una actividad *mediada*: el espíritu ajeno solo es asequible por mediación de sus objetivaciones. Por ello la comprensión requiere de técnicas de acceso al espíritu del otro. El fin último siempre será el de comprender al autor, pero puede tener también *fines subsidiarios*. Comprender, por ejemplo, a Catulo, requiere poder comprender de un modo técnico el latín, lo que a su vez requiere de conocimientos lingüísticos específicos en el orden de la morfología, la sintaxis, la semántica y la pragmática de la lengua. Así, el fin último de comprender a otro mejor de lo que él mismo se ha comprendido, necesita metodológicamente de lograr fines auxiliares primero, siendo uno de ellos, por ejemplo, comprender desde el idioma significativo propio aquello que está escrito en la lengua de otro. Las técnicas y conocimientos tendientes a conseguir estos fines anexos se diferencian según sean las objetivaciones del espíritu en juego. Esto es así porque comprender a Miguel Ángel a partir de la *Madonna col Bambino*, o a Verdi desde su *Nabucco*, al ser objetivaciones del espíritu de diferente naturaleza, necesitan de técnicas y de ciencias especiales cuyos fines son suplementarios para alcanzar la comprensión diltheyana.

245. Teniendo en cuenta lo anterior, Dilthey realiza una clasificación de las actividades comprensivas: si los medios para la comprensión son manifestaciones de vida fijadas de

²⁴⁹ Dilthey, W., *Comprensión y Hermenéutica*, en *El Mundo Histórico*, ob. cit., p. 339.

²⁵⁰ Dilthey, W., *Orígenes de la Hermenéutica*, en *El Mundo Histórico*, Ed. FCE., México, 1978, p. 322.

²⁵¹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit., p. 36. También ver 4.5.1.2 en este trabajo.

forma permanente y el fin es una *comprensión técnica*, entonces este tipo de comprensión se denomina *interpretación (Auslegung)*²⁵²; si las manifestaciones de vida son, en particular, obras escritas, entonces esta *técnica* es la base de la *filología*²⁵³. La ciencia de esta técnica filológica, tal como la define Dilthey, es la *hermenéutica (Hermeneutik)*²⁵⁴.

246. Se diferenciarán en este trabajo dos aspectos metodológicos imbricados. El primero de ellos será referido como los métodos para la comprensión de las creaciones individuales, tales como escritos literarios, filosóficos, obras de arte y otras producciones que resultan de la objetivación de un espíritu particular. El segundo de ellos será descrito como los métodos adecuados para la comprensión de las producciones que resultan de esfuerzos colectivos, propios de los sistemas de cultura o de la estructura externa de la sociedad. Cada uno requerirá de ciertas particularidades metodológicas. Pero como los dos están relacionados porque descansan en una misma gnoseología y admiten ciertos métodos generales, se describen en lo que sigue los aspectos comunes, dejándose para después el desarrollo de las creaciones individuales y finalmente las especificaciones metodológicas de las producciones colectivas.

5.2 Los métodos generales para la comprensión

247. Dilthey reconoce que se ha realizado un gran esfuerzo a lo largo de la historia con relación al desarrollo de metodologías para el abordaje de las ciencias sociales. Un análisis de los fundamentos metodológicos para el tratamiento de las ciencias del espíritu, muestra que hay diversos enfoques para la comprensión de la realidad histórico-social ligados a diversas escuelas de pensamiento o a variadas doctrinas filosóficas de base. Ya se ha dicho que descubre en ellos o una fuerte raíz metafísica o un enérgico positivismo. Descarta de estos métodos tanto aquellos que presentan ideas centradas en la *explicación* como los que suponen un *curso metafísico*, ninguno de los cuales, en definitiva, aborda una realidad histórico-social con el objeto de ser *comprendida*. De esta manera despeja su camino para el desarrollo de una metodología propia.

5.2.1 La noción de un método empírico para las ciencias sociales

²⁵² Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 197.

²⁵³ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 197.

²⁵⁴ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 197.

248. Dilthey afirma que aquellos que reflexionan sobre la metodología de las ciencias naturales centran el debate metodológico en la disputa entre los métodos inductivos y los deductivos, pero que ni uno ni otro escapan al positivismo metodológico, es decir a un patrón de resolución de actividades intelectuales obtenido en el trabajo de las ciencias de la naturaleza²⁵⁵. En uno y en otro caso las ciencias de la naturaleza requieren de actividades empíricas, sea porque se necesita confrontar un resultado teórico con la realidad para afirmarlo o refutarlo o bien porque se considera que no hay otra manera más para la producción de conocimiento en la ciencia natural que la obtención de resultados empíricos y su generalización. En el segundo caso, al depositarse toda la confianza en el desarrollo de las proposiciones de la ciencia en los resultados empíricos, la posición frente al conocimiento puede llamarse *empirista*.

249. En el caso de las ciencias naturales, está claro que los aspectos empíricos del método se refieren a la experimentación, consistente ésta en la producción y reproducción del fenómeno natural bajo condiciones controladas. También es clara la situación en el caso de las ciencias formales, ya que en ese caso los aspectos empíricos tienen que ver con la aplicación de los resultados teóricos a situaciones particulares. En este evento no hay posibilidad de un *empirismo* debido a que el criterio de verdad aceptado es el tautológico-deductivo²⁵⁶, pero los resultados particulares pueden considerarse verificaciones *empíricas*.

250. Ahora bien, en las ciencias sociales por inevitable analogía con las ciencias naturales y formales, un sistema metafísico obra como un sistema teórico que ha de validarse con los hechos de la realidad histórico social. Pero como Dilthey no aceptará metafísica alguna para las ciencias del espíritu no le queda otra alternativa que la de aplicar un *método empírico*²⁵⁷, si bien éste ha de tener características particulares que lo hagan adecuado a las ciencias en cuestión. Cuando intenta especificarlo en la ICE, sólo marca un camino abierto, ya que indica que éste radica en “... decidir histórico-críticamente... el valor de los procedimientos de los que el pensamiento se sirve en su tarea...”²⁵⁸ Es llamativo que, en este primer intento de

²⁵⁵ ICE, p. 12.

²⁵⁶ Recuérdese el caso conocido como el ‘último teorema de Fermat’, en el que él proponía que no hay soluciones de la ecuación diofantina para potencias mayores que dos. Aunque el teorema de Fermat fue comprobado ‘empíricamente’ por medio de cálculos digitales, no fue aceptado hasta que se encontró una demostración deductiva en los años 90 del siglo pasado.

²⁵⁷ ICE, p. 12.

²⁵⁸ ICE, p. 12.

referencia, el método, en realidad, no se especifique suficientemente, sino que, por el contrario, la cuestión metodológica quede meramente problematizada y de ninguna manera resuelta. Sí queda anunciada la forma o el criterio que deberá adoptarse para decidir la validez de un método: el juicio histórico crítico. Pero recuérdese que éste no es sino el camino por el cual Dilthey quiere remover todo intento metafísico. Por lo tanto, no se trata sino de una manera soslayada de reafirmar un método empírico.

251. Esta primera noción de un método empírico presente en la ICE decanta en escritos posteriores en la *comprensión*, como se ha visto, que representa para Dilthey la metodología propia para las ciencias del espíritu. Sin embargo, puede afirmarse que hay una continuidad en esta especificación, ya que la noción de *comprensión* en la ICE está siempre centrada en la posibilidad de revivir las manifestaciones del espíritu. El fundamento gnoseológico está basado en el análisis de la *vivencia* y en la particular concepción de las categorías de Dilthey, según ha sido desarrollado en el capítulo anterior.

252. Interesa en este punto distinguir entre dos aspectos que pueden causar alguna confusión. Se trata de la diferencia entre una gnoseología y una metodología en cualquier ciencia. Tómese a manera de ejemplo la gnoseología kantiana y la metodología de las ciencias de la naturaleza según la teoría de Newton. Se considera que la primera aborda el problema del establecimiento del carácter universal y necesario de las leyes de la naturaleza del segundo. El desarrollo metodológico de la gnoseología se hace siguiendo el método trascendental y su resultado es la construcción de un sistema gnoseológico que permite justificar los atributos mencionados de los juicios de la ciencia natural newtoniana.

253. Por otro lado, se halla la ciencia cosmológica natural que tiene su propia metodología. Ella es de base deductiva, en cuanto está fundada en ciertos “principios” a partir de los cuales se obtienen leyes particulares que admiten verificación o al menos falsación empírica. ¿Es esto similar en el caso de Dilthey?

254. En la situación de interés se dispone de una gnoseología que, a fuerza de ser una fenomenología básica de la conciencia, muestra cómo el torrente vivencial culmina en las objetivaciones cuyas expresiones elementales son la designación, el concepto, el juicio²⁵⁹ y

²⁵⁹ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit, p. 35.

el espíritu objetivado en general. De esta manera la gnoseología diltheyana, su psicología descriptiva o fenomenología básica de la conciencia da cuenta de estos mecanismos productores. Pero las producciones retornan a la conciencia a la manera de afecciones y determinaciones culturales que condicionan parcialmente las vidas particulares, una tarea en la que no resultan sino medio entre espíritus individuales. En el caso de la comprensión de las producciones individuales ellas son el medio de contacto entre dos espíritus: el que comprende y el que es comprendido. Esta labor por la cual se pone en contacto el espíritu ajeno con el propio requiere de un tipo diverso de clarificación que la que proporciona la gnoseología. No se trata ya de un análisis de la conciencia empírica, sino del estudio de la interpretación del material objetivado para lograr establecer sus posibilidades de reproducción en el espíritu propio. La clarificación de este proceso constituya la metodología de la comprensión. De esta manera la gnoseología y la metodología son las caras de Jano, una que observa al espíritu objetivado y otra que observa a la conciencia individual.

5.3 El espíritu objetivo (*objektive Geist*) y el enlace (*Zusammenhang*) con el espíritu individual

255. Tal vez el trabajo más detallado en términos metodológicos es realizado por Dilthey en *La Comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales*²⁶⁰. Como se ha mencionado, en esta obra considera que la comprensión (y, subsidiariamente, la interpretación) es el método que colma todas las ciencias del espíritu. Recuerda ante todo Dilthey que la comprensión de las *manifestaciones de vida* (*Lebensäußerungen*), y en general todas las objetivaciones de los espíritus ajenos (sin importar si ellas son el resultado de un deseo expreso de significar algo o no), se desarrolla sobre la base de la comprensión de uno mismo, un ejercicio que requiere entonces de la reflexión y del análisis de la conciencia personal: “Sobre la base del comprenderse uno a sí mismo, y en la constante interacción mutua de ambos, se forma el comprender manifestaciones de vida y personas ajenas.”²⁶¹

256. De este modo, el punto de partida para la comprensión es siempre lo exterior que en la medida que representa y se encuentra enlazado por el *Zusammenhang* entre lo espiritual y lo expresado, constituye el *espíritu objetivo* (*objektive Geist*). Por sus diferencias con la

²⁶⁰ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit.

²⁶¹ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 155.

concepción de raigambre hegeliana, es importante resaltar qué interpreta Dilthey por él. Dice Dilthey: “Entiendo por tal *espíritu objetivo* las múltiples formas en que se ha objetivado en el mundo sensible la comunidad existente entre los individuos.”²⁶² En este espíritu objetivo el pasado es presente permanente y duradero para nosotros. Sus dominios alcanzan desde el estilo de vida y las formas del trato, hasta la conexión de los fines²⁶³ que la sociedad ha formado, a la costumbre, el derecho, el Estado, la religión, el arte, las ciencias y la filosofía.

257. Este *espíritu objetivo* es tanto producción del espíritu como alimento del mismo, Dilthey indica cómo desde la primera infancia, el yo de cada uno recibe su alimento de este mundo del espíritu objetivo. El mismo es concebido adicionalmente como el *medio* en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida, debido a que “...todo aquello donde el espíritu se ha objetivado encierra en sí algo común al yo y al tú.”²⁶⁴ Cualquier ámbito es espíritu objetivado, desde los más comunes en la infancia, como una plaza adornada por árboles, los salones escolares con ciertas disposiciones particulares de sus asientos; todo esto resulta comprensible porque hay fines, valores humanos, arreglos de sentido que han asignado un lugar y un rol a cada árbol de la plaza, a cada banco del aula. La familia, para Dilthey, será un lugar originario para este embeberse de lo objetivado ya que el niño en ese entorno adquiere los elementos para la interpretación de las objetivaciones del espíritu porque desde la comprensión de las costumbres familiares compartidas con los demás miembros de la familia aprende el rol de las leyes con las que el mundo social se rige, a partir de la comprensión y de la aceptación de las indicaciones de sus padres en el ámbito hogareño. Es un micromundo lleno de detalles expresivos del espíritu objetivo que se muestra hasta en los mínimos “...gestos, ademanes, movimientos y exclamaciones, palabras y frases,... de este modo, el individuo se orienta en el mundo del espíritu objetivo.”²⁶⁵

258. El individuo capta las manifestaciones de vida que constituyen las objetivaciones espirituales pero cada una de ellas no es una expresión aislada sino más bien “... que se halla repleta, por así decir, de un saber acerca de lo común y de una relación, presente en ella, con algo interno.”²⁶⁶ Aún más, el *espíritu objetivo* contiene un *orden articulado*

²⁶² Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 166. El término en alemán es *objektiven Geistes*, la bastardilla es nuestra.

²⁶³ Ver 5.6.1 en este trabajo.

²⁶⁴ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 167.

²⁶⁵ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 167.

²⁶⁶ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 167.

(*gegliederte Ordnung*) con la forma de *nexos homogéneos particulares* (*homogene Zusammenhänge*)²⁶⁷, como el derecho o la religión, que poseen una estructura firme y regular. Dilthey aclara de qué se tratan ellos: en el derecho civil, por ejemplo, los imperativos formulados en los artículos de las leyes se combinan con un orden procesal, con tribunales y con una organización encargada del cumplimiento de sus resoluciones. En la religión, también ocurre lo propio: los ritos, la iconografía, todo se haya enlazado en un orden articulado con los aspectos de creencia. Algo similar ocurre con el lenguaje en el que una oración es comprensible gracias a la comunidad que existe en una colectividad lingüística tanto con respecto al significado de las palabras y de las formas de flexión como en lo que se refiere al sentido de la articulación sintáctica. Pero de la misma manera el orden de conducta fijado en un determinado círculo cultural hace posible que las palabras de saludo o las formalidades del protocolo signifiquen en sus distintos grados, determinadas actitudes espirituales hacia otras personas y se entiendan como tales. Igualmente ocurre con otras expresiones de la cultura, ejemplifica Dilthey: “...la artesanía ha desarrollado un procedimiento determinado y determinados instrumentos para realizar un fin, y a partir de ellos se nos hace comprensible el fin del artesano cuando utiliza un martillo o una sierra.”²⁶⁸

259. Todo es parte del alcance del *Zusammenhang*. Así, en general, la relación entre la manifestación de vida y lo espiritual está fijada por un orden en el marco de la vida común, según el aspecto específico del que se trate. Dicho orden está presente en la aprehensión de una manifestación vital singular de tal manera que, sin necesidad de una inferencia consciente sobre la relación entre la expresión y lo expresado, ambos miembros del proceso se hallan, en la comprensión, totalmente fundidos en unidad.

5.3.1 Las clases de manifestaciones de vida

260. Las *manifestaciones de vida* son objetivaciones del espíritu o exteriorizaciones de la vida interior que se dan en el mundo sensible y que representan el único camino para conocer

²⁶⁷ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 166.

²⁶⁸ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 169. Nótese las similitudes de esta exposición con aquella de Heidegger en *El origen de la obra de arte*.

el espíritu ajeno. Dilthey destaca y tipifica tres clases de *manifestaciones de vida*, cada una de las cuales requiere de un ejercicio diferente para su comprensión. Ellas son: 1) los juicios de la ciencia, de fácil comprensión por su carácter universal y necesario, 2) las acciones, que requieren elementos adicionales para su comprensión y 3) la expresión de las vivencias, que requiere elementos más sofisticados.

261. La primera clase de *manifestaciones de vida*, que comprende “... conceptos, juicios y conformaciones más amplias del pensamiento”²⁶⁹ del espíritu, tiene su nota común en el carácter normativo, es decir por ser concebidos estos juicios como «leyes». Ellas son propias de las ciencias de la naturaleza y constituyen juicios de carácter universal y necesario que expresan la “... validez de un contenido intelectual independientemente de la alternancia de su aparición, de la diversidad de los tiempos o las personas.”²⁷⁰ Este carácter de universalidad constituye su cédula de identidad, y se expresa en el *proceso comunicativo*, concebido éste como un transporte de espíritu en espíritu: “Así, el juicio es el mismo en quien lo expresa y en quien lo entiende; es transportado, por decirlo así, sin sufrir cambios desde la posesión de quien lo emite a la posesión de quien lo comprende.”²⁷¹ La *comprensión* de este tipo de juicios es tarea sencilla y se realiza de una forma más completa que en cualquier otra manifestación de vida, ya que aquí la comprensión se dirige a un contenido intelectual que es independiente de todo contexto. Un juicio de la ciencia tal como “la aceleración de un cuerpo equivale al cociente entre la fuerza que se aplica y su masa”, presenta las características indicadas: es independiente del contexto geográfico y temporal y por ser las expresiones que lo componen de significado específico dentro de un lenguaje científico, pueden ser transportados de espíritu a espíritu sin mayor necesidad ejercicio comprensivo.

262. Estos juicios de la ciencia no representan ejemplos ideales para el ejercicio de una comprensión que permita revivir las vivencias del autor, ya que pasa inalterado de la posesión del que lo declara a la posesión del que los comprende, y así son opacos al espíritu, no hacen alusión a las particularidades de la vida de las que ha brotado, y de precisamente de su carácter se sigue que no contenga ninguna exigencia de retrotraerse a la

²⁶⁹ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 155.

²⁷⁰ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 155.

²⁷¹ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 155.

conexión anímica. De esta manera Dilthey muestra las características de este particular tipo de juicios cuya comprensión no puede trascender hacia el autor.

263. Mucho más importantes que los juicios de la ciencia son las *acciones* (*Handlungen*), que constituyen otra clase de manifestación vital. La peculiaridad de la *acción* (*Handlung*), para Dilthey, es que la misma no tiene una intención primera orientada a la comunicación, más allá de que siempre redunde en un proceso comunicativo. La *acción*, a diferencia de los juicios de la ciencia, sí permite conjeturar sobre la vida espiritual del actor. Y, para Dilthey, "... la referencia de la acción con lo espiritual que se expresa de ese modo en ella, es regular, permite que se hagan suposiciones verosímiles acerca de ello."²⁷² Claro que para poder identificar qué es aquello regular en el ámbito del espíritu de lo cual la acción es expresión, es necesario metodológicamente poder separar los aspectos condicionantes circunstanciales de la conexión vital (*Lebenszusammenhang*)²⁷³ en la que se funda esta situación. Estos aspectos parcialmente determinantes son de la mayor relevancia en la acción ya que ella sólo puede expresar una pequeña parte del ser espiritual, de tal manera que si bien el ejercicio de la comprensión puede lograr una aclaración acerca de cómo se combinan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de la vida, nada de ello es suficiente para determinar de manera unívoca qué es aquello en la vida interior que lo ha originado. No hay, por lo tanto, ya de raíz en el ejercicio de la comprensión, una posibilidad de determinación cabal y completa que permita mostrar cómo la colección de circunstancias que intervienen en el proceso condicionan al individuo para que el mismo opte por una cierta acción. Esto muestra que la acción se gesta en el ámbito de la libertad y, como tal, escapa a la posibilidad de quedar totalmente determinada por factores externos o internos conocidos.

264. La tercera clase de manifestación vital es la *expresión de las vivencias* (*Erlebenis Ausdruck*) Dentro de estas expresiones la forma más privilegiada es la *expresión lingüística*, sea ella oral o escrita, ya que, en la impresión de Dilthey, ella pretende reflejar directamente lo vivenciado. En ella se establece un vínculo profundo entre lo objetivado y la *vida* desde donde emerge. Es aquí donde el ejercicio de la comprensión adquiere sus posibilidades más amplias ya que lo que puede develar es superior incluso a lo que el análisis introspectivo puede mostrar porque expresa hasta

²⁷² Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 157.

²⁷³ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 157.

aquello que está fuera del alcance de la conciencia misma, “... lo extrae de profundidades que la conciencia no llega a iluminar.”²⁷⁴ En una ya célebre frase, Dilthey concluye que la expresión de las vivencias, especialmente en el caso de las lingüísticas, posibilita al exégeta la comprensión del autor mejor de lo que él mismo se ha comprendido. Tiene, además, connotaciones psicoanalíticas, en cuanto que menciona un campo de vida espiritual más profundo que la misma conciencia que también se expresa en la letra y que al exégeta puede acceder.

265. Dentro de la expresión de las vivencias, los *sentimientos* representan un tipo importante de vivencias en las que la actividad comprensiva está en estrecha relación con la posibilidad de revivir la vivencia ajena. Ellos pueden estar provocados por dos grandes grupos de situaciones, uno que no hace a la actividad comprensiva y otro que sí. El primer grupo contiene los contenidos que se dan espontáneamente en la vida de las personas. Otro grupo contiene a los sentimientos que “... se producen por la *interpretación* de las manifestaciones sensibles de los seres vivos, lo que tiene lugar al ‘revivir’ (*Nacherleben*) o ‘comprender’”. De esta manera el primer tipo de *sentimientos* se da francamente, mientras que el segundo se da como resultado de la reflexión con relación a la vivencia de otro. Los sentimientos juegan un rol de importancia en la comprensión, en la medida que posibilitan el “re-vivir” (*Nacherleben*), por medio del “re-sentir” (*Nachfühlen*).

266. Si bien la *expresión de la vivencia* posibilita el retorno a la vida interior ajena, ella es susceptible de engaño o de mentira, de modo que lo expresado puede no representar lo espiritual. Por ello no cabe al resultado del análisis comprensivo ser evaluado en términos de *verdad* o *falsedad*, sino más bien en clave de *veracidad* o *falta de ella*. De aquí que la habilidad del intérprete sea de la mayor importancia, porque él debe esclarecer si la expresión se corresponde con la vivencia interior o si, en la lucha de los intereses de la vida diaria, lo que surge se halla bajo su influencia. El proceso de comprensión no es sólo susceptible al engaño, sino que hay otros factores tales como el transcurso del tiempo que juegan un rol adicional y que pueden dificultar la tarea. En el caso del tiempo esto es así porque la vivencia va extinguiendo su fugacidad durante su transcurso.

5.4 Los métodos para la comprensión de las producciones individuales

²⁷⁴ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 157.

267. La comprensión de las producciones individuales requiere de un grupo de elementos que se complejizan en el caso de las producciones colectivas. Aún así para las producciones individuales Dilthey diferencia dos formas básicas de comprensión: las *formas elementales* y las *formas superiores*. Cada una de ellas debe recurrir a recursos diferentes para ejercerlas, cada vez de mayor sofisticación en la medida que se transita de las primeras a las últimas. Las *formas elementales* se pueden resolver con recursos de características primariamente *lógicos*, mientras que las *formas superiores* requieren herramientas más sofisticadas que van desde *el empleo de la transposición o traslado y la reproducción o revivencia hasta el uso de las técnicas filológicas y la hermenéutica metodológica*, entendida ésta como técnicas diversas de análisis textual y de objetivaciones del espíritu en general.

5.4.1 Las formas elementales de la comprensión

5.4.1.1 La inferencia

268. En el ejercicio de la comprensión se trata mayormente de *inferir*, de sacar una consecuencia o deducir un estado interno a partir de un tipo de expresión. Como tal los recursos son de naturaleza lógica, aunque sin el carácter estricto de la lógica formal. Como formas elementales de la comprensión, Dilthey desarrollará la *inferencia por analogía*, que también se encuentra en relación con el *enlace (Zusammenhang)* entre lo espiritual y lo expresado, en cuanto ella supone la relación regular entre la manifestación vital y lo expresado en ella²⁷⁵. Lo exterior son acá los gestos y otros actos elementales que componen acciones más complejas. En estos casos no es siquiera necesario retroceder hasta un análisis exhaustivo de la conciencia, ya que la analogía provee suficientes indicios como para restaurar la intención. En la inferencia por analogía no se busca una relación causal como podría hacerse en las ciencias de la naturaleza, sino que se deja siempre el resquicio de la libre voluntad, de tal modo que nunca puede llegar a aseverarse que tales elementos obran en relación de *causa y efecto*. Este tipo de comprensión podría denominarse *indiciaria*²⁷⁶, en cuanto que permitiría ejercitar la comprensión a través de los *indicios* dejados por la acción y por la expresión.

²⁷⁵ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 157.

²⁷⁶ Ginzburg, C., *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e Historia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1989.

5.4.1.2 La inducción

269. Otro recurso es la inducción en la que “...no se deriva una ley universal a partir de una serie incompleta de casos, sino que a partir de ellos se infiere una estructura, un sistema ordenado que reúne los casos como partes de un todo.”²⁷⁷ Dilthey toma un ejemplo de las ciencias de la naturaleza e indica que así como mediante la inducción descubrió Kepler la órbita elíptica del planeta Marte, apelando a una visión geométrica para derivar una regularidad matemática simple de las observaciones y cálculos, de la misma manera en los ensayos en que se lleva a cabo el proceso de la comprensión se reúnen las palabras para constituir un sentido y luego se combina el sentido de los miembros singulares para constituir su sentido global.

5.4.1.3 La deducción

270. Un caso paralelo a la inferencia por analogía es la deducción por analogía. Dilthey es consciente de que la inferencia inductiva requiere también de un proceso complementario de deducción. Por ello es que, partiendo del material agregado inductivamente, se debe también recurrir a los presupuestos acerca de la vida psíquica y de sus relaciones con el medio y las circunstancias. Pero esta operación no culmina tanto en la subsunción de lo particular en los presupuestos generales, sino más bien que se trata de una *deducción por analogía*, de tal modo que, como resultado, se puede establecer por *analogía* una acción de esa unidad de vida en circunstancias nuevas. Dice Dilthey: se trata de una “... deducción por analogía, en la cual, por medio de la serie finita de casos contenidos en la comunidad, se enuncia el predicado del sujeto con alta probabilidad”²⁷⁸. Es totalmente razonable que así sea: cualquier inferencia inductiva lleva a un grado de generalización que permite que se complete la inducción y se la aplique a un caso nuevo, y en ese proceso se halla escondido una lógica deductiva al menos con el carácter de la asimilación: la detección de que la nueva situación puede asimilarse a la colección anterior, y por lo tanto que la conclusión que siguió a los casos anteriores, ha de seguir al caso de interés también.

271. La validez de la comprensión lograda por estas vías no puede alcanzar más que una mera expectativa o posibilidad, incapaz de elevarse hasta la certeza. De esta manera,

²⁷⁷ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 205.

²⁷⁸ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 169.

Dilthey ubica los límites de validez lógica junto a los tipos de razonamiento con los que procede el exégeta, e indica así las fronteras.

5.4.2 *La particular situación de independencia de la obra de arte*

272. Sorprende Dilthey al comentar sobre la particular situación que se presenta en el caso de la obra de arte. La comprensión de la misma redundaría en una situación donde, para Dilthey, no sería posible comprender al autor de la mejor manera, ya que en la obra de arte se rompe el vínculo de inteligibilidad con el mismo. La obra de arte es, en este sentido, no trascendente hacia el autor. Aclara: Dilthey “De veras en sí, se yergue ahí fijada, visible, permanente, y con ello se hace segura una comprensión técnica segura de ella.”²⁷⁹ De este modo la vida aparece en la obra con una profundidad inalcanzable para la observación, la reflexión y la teoría. No se trata de una verdadera inmanencia, ya que la obra de arte sigue refiriendo siempre al autor, salvo que resulta ininteligible. Aún es suficiente para que Dilthey la designe como un “en sí”.

273. Además de lo anterior, no toda actividad de comprensión está orientada a develar, a partir de lo producido, aquello que lo produce. Hay objetivaciones en las que la comprensión se dirige a un *significado autónomo*. Ejemplifica Dilthey con un drama teatral en el que el espectador puede vivir por completo bajo el hechizo de lo que ocurre en escena. Su comprensión se dirige entonces hacia la trama de la acción, hacia los caracteres de los personajes, hacia el encadenamiento de los momentos que determinan el rumbo del destino²⁸⁰. En este caso la comprensión de estas creaciones del espíritu se realiza por medio de “...la relación de expresiones y del mundo espiritual expresado en ellas.”²⁸¹ Y “...sólo cuando el espectador se da cuenta de que lo que él acaba de aceptar como un fragmento de realidad ha surgido artísticamente y de acuerdo con un plan en la cabeza del poeta, el comprender, que estaba gobernado por esta relación de un compendio de manifestaciones vitales con lo que es expresado en ellas, pasa a ser un comprender en el que domina la relación entre una creación y el creador.”²⁸²

274. Pese al lugar especial que Dilthey le adjudica a la comprensión en el caso de las

²⁷⁹ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 159.

²⁸⁰ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 177.

²⁸¹ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 177.

²⁸² Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 177.

producciones artísticas, que en términos generales refiere, de acuerdo a la última cita, como los “planes en la cabeza del poeta”, no podría afirmarse en esta singular situación que se trata de un carácter romántico, en el que el poeta tenga un lugar privilegiado con relación al acceso a alguna tipología de verdad. Es más bien una habilidad de lograr trabajar sobre los aspectos representativos, volitivos y sentimentales del hombre por medio de la fantasía. Pero recuérdese también que, entre los elementos de la comprensión elemental, las proposiciones de la ciencia gozaban también de un cierto tipo de inmanencia. En este caso las proposiciones no referían al autor porque transportaban, en su generalidad y universalidad, la comprensión de un espíritu al otro de tal manera, que no necesitaba mediar actividad comprensiva alguna, más allá de la inmediata y espontánea. En el caso de la obra de arte, la expresión de la vivencia refiere al autor, pero este se encontraba en una profundidad tan insondable, que la vivencia original no podía ya revivirse. Pero en este caso la representación de una realidad permite una comprensión de creaciones del espíritu de los personajes que es diferente a la del espíritu del autor. Debe aclararse que depende de la orientación del intérprete, del lugar donde éste deposite el interés. Acá las vivencias del autor son sondables, pero a su vez la representación puede orientarse hacia el fantasioso espíritu del personaje.

5.4.3 Las formas superiores de la comprensión

275. Así como las formas elementales de la comprensión son caracterizables por algunos elementos específicos, la comprensión de otros tipos de expresiones requiere elementos de otro calibre. Para analizar los métodos propios de las formas superiores, es necesario, ante todo, establecer una distinción entre unas formas y otras. Dilthey apela primero a la noción de *distancia interna* para establecer la diferencia entre las formas elementales y superiores de la comprensión. Apartándose luego parcialmente de la comprensión de otras personas, Dilthey desarrolla brevemente la comprensión de las obras más allá del autor y el carácter general las formas superiores de la comprensión, tales como la *trasposición* o *traslado* y la *reproducción* o *revivencia*.

276. La noción de *distancia interna* que se emplea para caracterizar la diferencia entre las *formas elementales* y *superiores* de la comprensión, no está reducida a una distancia espacial, sino que también importa tanto la distancia temporal como lo lingüísticamente

extraño y todo aquello que aleje al que comprende de las manifestaciones del espíritu. “Cuanto mayor es la distancia interna entre una manifestación de vida y el que la comprende, con tanta más frecuencia surgen incertidumbres.”²⁸³ La *distancia interna* separa al que comprende de aquello que pretende ser comprendido y se manifiesta como una dificultad interna o una contradicción con otra cosa ya conocida, por el que comprende se ve forzado a intentar llevar la situación a algún tipo de prueba.

277. Un recurso de relevancia para trabajar con las formas superiores de la comprensión, lo constituye la *transposición* (*Hineiversetzen*) o *traslado* (*Nachbilden*). La comprensión superior aspira a encontrar en lo dado una conexión de vida, pero ello es sólo posible si la conexión se da también en la propia vivencia. La comprensión supone un cierto estado de ánimo o disposición que puede entonces ser denominada *traslado* o *transposición* de uno mismo a personas o a una obra, respectivamente. Por medio de la *transposición* se revive la vivencia original mediada por la obra. En la transposición se requieren elementos de erudición para poder acompañar la tarea exegética con el conocimiento de las circunstancias históricas y sus influencias particulares en los espíritus individuales.

278. Esta actividad posibilitadora de la comprensión hace que los contenidos y las actitudes presentes en el alma luego de ser evocadas por las palabras externas, sean captadas por las operaciones de la comprensión elemental. Pero ello requiere que el espíritu recorra los caminos “...habituales en los que, una vez, gozó y sufrió, deseó y obró en situaciones anímicas parecidas”²⁸⁴. Pero son muchos los caminos que se abren tanto en la remembranza como en los anhelos futuros como producto de los senderos de pensamiento que las palabras leídas alumbran. Las expresiones de la vivencia contienen —y, por lo tanto, evocan— más de lo que abarca la conciencia del poeta o del artista. Pero en esto consiste esta particular actividad según la cual lo externo conllevan a la presencia de la propia conexión psíquica vivida, y en ello consiste la *transposición* del yo propio a un conjunto dado de manifestaciones de vida.

279. Según lo anterior la *transposición* sólo es posible en la medida en que tenga lugar lo que Dilthey ha denominado el “revivir” (*Nacherleben*)²⁸⁵, calificándolo como “...el

²⁸³ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 173.

²⁸⁴ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 187.

²⁸⁵ Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, ob. cit., p. 57.

modo supremo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender – reproducir o revivir-.”²⁸⁶ Revivir plenamente requiere que la comprensión acompañe en su marcha la línea misma de los acontecimientos avanzando en un continuo progreso con el curso mismo de la vida. De esta manera se aumenta y se amplía el proceso de transposición.

280. En lo que hace a los límites de la revivencia, en ella el exégeta se encuentra generalmente frente a circunstancias sobre las que no tiene referencia propia, en cuanto que las reorientaciones internas de la existencia personal están limitadas por la propia experiencia de vida: “El comprender le abre un ancho campo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida efectiva...”²⁸⁷ Dilthey, por ejemplo, manifestaba la dificultad asociada con la posibilidad de vivir en su propia existencia estados religiosos con la intensidad que personalidades históricas lo han hecho.

281. Sin embargo, es siempre posible la reconstrucción de vivencias ajenas en la medida que se recorran e interpreten los documentos, los testimonios, los registros históricos correspondientes a la época y otras fuentes afines. Es posible el *traslado* por medio de la paciente labor de estudio y reconstrucción de las circunstancias históricas. Dilthey reconoce su experiencia de traslado al mundo de Lutero de tal manera que logra revivir “... un proceso religioso de tal poder eruptivo, de tal energía, y hasta tal punto de vida o muerte que queda más allá de cualquier posibilidad de un ser humano de nuestros días.”²⁸⁸

5.5 Los métodos para la comprensión de las producciones colectivas

282. Si el esfuerzo de Dilthey ha de tener éxito, su medida será la comprensión de las creaciones colectivas, culturales y en particular de la historia. Ha construido una gnoseología sobre las ruinas de la kantiana y una metodología sobre su propia teoría del conocimiento. En lo que sigue se indaga sobre los métodos específicos y los retos que presenta la comprensión de las producciones colectivas.

5.5.1 La noción de leyes generales que rigen una realidad

²⁸⁶ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 187.

²⁸⁷ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 189.

²⁸⁸ Dilthey, W., *La Comprensión de otras personas y sus manifestaciones vitales*, ob. cit., p. 191.

283. Uno de los recursos a los que recurre en el camino de la comprensión de las producciones colectivas es el del análisis de lo que denomina las *leyes generales*. Dilthey entiende que en las ciencias del espíritu se deben hacer confluir los hechos y los cambios de la realidad histórico-social con *leyes generales* que rigen esa realidad. Está convencido de la existencia de ciertas leyes generales, de validez universal, para cada ciencia particular del espíritu.

284. En el caso de la poética, por ejemplo, se trataría de “... leyes universalmente válidas, utilizables como reglas de la creación y como normas de crítica.”²⁸⁹ Estas reglas generales determinarían la técnica en una época y una nación determinada, según un tipo de dependencia que también debe estudiarse. La indagación se dirige hacia los procesos fundados en la naturaleza del hombre que originan diversos grupos de poesía que distinguen a pueblos y época. Las leyes generales pueden fundarse en un proceso de abstracción, tal como indica Dilthey que lo hace Aristóteles en su *Poética*, es decir no son “... derivadas a partir de principios estéticos generales, como el de la belleza o de la facultad artística, sino que sólo han sido fundadas por abstracción de las composiciones poéticas y de su impresión, y por conclusiones de los vínculos técnicos entre los medios de la imitación, el objeto de la misma y sus posibles maneras.”²⁹⁰

285. Otra ley en el plano de lo estético es la que Dilthey identifica como “ley de Schiller”²⁹¹ que explica el proceso de creación estética interrelacionando la “vitalidad” del goce estético y la forma de su expresión, de modo que los motivos, los argumentos, los caracteres y las acciones, plasmadas poéticamente, aparecerían como *representaciones de la vida*. Dilthey especifica que esta ley establece que “... el proceso estético capta la vitalidad gozada sentimentalmente en la forma y anima así la intuición o representa esa vitalidad en intuiciones y de ese modo infunde vida a la forma, y que por lo tanto la traducción de vivencia en forma y de forma en vivencia se realiza constantemente.”²⁹² La identificación de esta “ley” tiene importancia desde varios puntos de vista. Primero porque muestra un ejemplo del tipo de regularidades que Dilthey pretende especificar para la tarea de comprensión. Pero también porque devela una particular doctrina estética que, alejándose

²⁸⁹ Dilthey, W., *Poética, La Imaginación del Poeta* (1887), Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 23.

²⁹⁰ Dilthey, W., *Poética*, ob. cit., p. 30.

²⁹¹ Dilthey, W., *Poética*, ob. cit., p. 37.

²⁹² Dilthey, W., *Poética*, ob. cit., pp. 37-38.

del concepto clásico de imitación, busca mostrar la capacidad representativa que permite transformar vivencia en forma y viceversa, pero sin otorgarle a la expresión artística ningún otro rol más que el representativo de una vivencia ya existente, sin depositarle ninguna función creadora de verdades o realidades ni ningún papel metafísico, porque no propiciará ningún arraigo lógicamente anterior al de la vivencia.

286. En el campo de la economía otra ley general de este tipo, considerada por Dilthey es la que él denomina “ley de Thünen”^{xxv} que dice que la renta de la tierra es directamente proporcional a la productividad multiplicado por el beneficio neto de la explotación, a lo que se le debe restar un valor proporcional a la distancia al mercado²⁹³. Esta expresión de la ley de Thünen supone que la ciudad es un “estado aislado”, rodeado por tierras salvajes y planas que no tienen montañas ni ríos, que la calidad de la misma y el clima son constantes y que los granjeros, que son racionales y pretenden maximizar sus ganancias, transportan sus bienes por medio de bueyes, sobre la tierra, directamente a la ciudad. Nótese en esta ley la cantidad de supuestos y consideraciones que son necesarias para considerarla válida ¡Es notable que Dilthey haga referencia explícita a leyes de este tipo dentro de su intención general de comprender!

287. Hay múltiples leyes propiciadas por Dilthey de este tipo, muchas de las cuales tienen un origen en los estudios psicofísicos de Fechner. También ha hecho recurrencia a los estudios Herman Helmholtz^{xxvi}, de quien elige una frase célebre para encabezar la ICE que reza: “También es cierto que, hasta ahora, la realidad se ha ido revelando a la ciencia investigadora, fiel a sus leyes, con una grandeza y abundancia tales que ni los afanes más extremados de la fantasía mítica ni de la especulación metafísica pudieron jamás soñar.”²⁹⁴ Una breve revisión de una de las obras principales de Helmholtz, el *Tratado sobre óptica fisiológica*²⁹⁵, muestra estudios correspondientes a las ciencias de la naturaleza que versan sobre aspectos fisiológicos de la visión, como su título claramente lo indica y que presenta algunas discusiones de carácter gnoseológico. Los contenidos están alineados hacia una psicofísica, un lugar de recurrencia alternativo y relativamente frecuente de las discusiones

²⁹³ La expresión formal es $R = Y(p - c) - YFm$, donde R es la renta de la tierra, Y es la productividad unitaria de la misma, c es el costo unitario de producción, p es el precio de mercado, F es el costo de transporte y m es la distancia al mercado.

²⁹⁴ ICE, p. 9.

²⁹⁵ Helmholtz, *Treatise on Physiological Optics*, Translated from the Third German Edition, Editado por James P. C. Southall, Volúmenes I-III, publicados por The Optical Society of America, 1925.

de Dilthey en su indagación por el “hombre entero”, ciertamente de raigambre más positivista que el que desarrolla en su gnoseología, pero que representan un intento de hacer participar al cuerpo en el proceso de conocimiento.

288. Dentro de una línea más o menos afín a estas leyes diversas, se encuentran los *hechos psicológicos de segundo orden*²⁹⁶, que representan características que facilitan el desarrollo de agrupaciones humanas bajo relaciones o de colaboración o de sometimiento y que, al no basarse directamente en el análisis empírico de la conciencia, sino que incorporan las necesidades físicas humanas tales como las de alimentación y abrigo, son diferentes de los hechos de primer orden tratados en la gnoseología.

289. No parece ser la intención de Dilthey que “leyes” de este tipo tengan el carácter prescriptivo de una ley de la naturaleza, serían más bien expresiones generales y abstractas de regularidades observadas y cuyo ámbito de validez no trasciende el campo de observación. En la medida que se obtengan por un proceso inductivo, estas leyes generales encuentran en ese procedimiento el punto de enlace. En caso de que se trate de un mecanismo deductivo, el hallazgo de un punto de conexión estará en estrecha relación con los supuestos de base sobre los que se apoya el mecanismo deductivo y ciertamente deberá estar, para Dilthey, fundado en un análisis gnoseológico.

290. De esta manera, entiende Dilthey, las ciencias particulares del espíritu han ido desarrollando en un proceso histórico determinadas *leyes generales*. En la medida que éstas se obtengan por un proceso inductivo, como en el caso de las especificadas anteriormente, ellas ilustran la manera en que se realiza el enlace entre la ley y la proposición, un vínculo que se diferencia del mecanismo deductivo en el cual el hallazgo del punto de conexión estaba en estrecha relación con los supuestos de base sobre los que se apoya.

291. Con estas intenciones el plan de Dilthey de justificar las creaciones colectivas se ve debilitado ya que estas leyes no parecen aspirar más que a producir explicaciones parciales y ocasionales de aspectos aislados de la realidad, un enfoque que no se haría omnicomprendiendo sino por simple acumulación, pero que es exitoso en proporcionar un enlace empírico y así justificar el vínculo entre la ley y el hecho del que da cuenta.

²⁹⁶ ICE, p. 72.

5.5.2 La noción de sistema de valores e imperativos y su conexión

292. Además del recurso de las leyes generales, Dilthey trata de establecer cuál es la relación de los hechos históricos con el sistema de valores e imperativos según los cuales los hombres llevan adelante sus objetivos. El enlace entre las proposiciones que describen los hechos y el sistema de valores deben buscarse en el mismo desarrollo histórico, han de rastrearse en lo acontecido identificando unos y otros y buscando en lo acaecido también su conexión. Tal es la tarea empírica que se propicia.

293. Expresa Dilthey que en la Edad Media “... los principios metafísicos y teológicos... habían hecho posible semejante enlace gracias al vínculo en cuya virtud la divinidad y la ley que le era inherente se unían con el organismo del estado, con el cuerpo místico de la cristiandad”²⁹⁷. El párrafo es muy aclaratorio con relación a la naturaleza de la conexión a la que Dilthey se refiere y la forma en que el vínculo debe justificarse.

294. En un momento histórico posterior y, según la consideración de Dilthey, superada parcialmente esta concepción metafísica, se produce otro tipo de enlace con la aparición del *sistema natural*. No tiene que ver éste con las ciencias de la naturaleza, sino que “...significa que la sociedad ha de ser entendida, en adelante, partiendo de la naturaleza humana, de donde ha surgido.”²⁹⁸ El fundamento de este sistema natural lo encuentra Dilthey en los hechos psicológicos de segundo orden: el instinto de sociabilidad, por un lado y la relación de dominio y dependencia entre voluntades, por otro²⁹⁹. Para Dilthey este sistema natural formulaba en unos pocos elementos psíquicos generales, el principio de los hechos de la vida histórica de la humanidad. Aunque Dilthey juzga “el sistema natural” como imperfecto³⁰⁰, resalta la contribución de este desarrollo en superar el pensamiento metafísico, en especial en lo que hace a la moralidad y a la economía.

295. Continuando con esta indagación histórica, afirma Dilthey que ya sobre el siglo XVIII, surge una conexión que está basada en la idea de evolución. Es el momento del desarrollo de la idea del progreso del género humano. Firmemente asentada también en la ilustración,

²⁹⁷ ICE, p. 358.

²⁹⁸ ICE, p. 358.

²⁹⁹ ICE, p. 72.

³⁰⁰ ICE, p. 359.

se desarrolla de las manos de Bacon^{xxvii}, Pascal^{xxviii}, Turgot^{xxix}, Condorcet^{xxx} y Herder^{xxxi}, entre otros. La ciencia, bajo este espíritu, toma el lugar del poder rector de la historia.

296. Prácticamente toda la segunda parte de la ICE está dedicada a realizar este análisis de las diversas maneras en las que se van sucediendo estas relaciones y cómo el mismo análisis histórico las puede ir develando. Sin embargo, la labor no parece hacer uso extensivo del recurso gnoseológico, al menos de la manera que sí lo hace el examen de las contribuciones individuales. De esta manera Dilthey muestra, en un recorrido histórico, cómo se ha dado de hecho esta conexión.

5.6 Un marco interpretativo general para las producciones colectivas

297. Para lograr un marco interpretativo más general, Dilthey recurrirá a las nociones de *sistemas de fines* y de *formaciones sociales* con el anhelo de poder construir categorías adecuadas para la comprensión de las producciones colectivas.

5.6.1 Conexión y sistema de fin (*Zweck-Zusammenhang*)

298. La *conexión de fin* (*Zweck-Zusammenhang*) es motivo de estudio por parte de ciencias diversas ya que involucra tanto factores psíquicos como psicofísicos que obran como condicionantes de ella. Sobre esta noción de *conexión de fin* vuelven a aparecer las dimensiones representativas, volitivas y del sentir del hombre: "... según cómo sean los factores psíquicos que se hallan entrelazados en la conexión de fin, según que pertenezcan predominantemente al pensamiento, al sentimiento o a la voluntad, tendremos verdades, enunciados de contenido afectivo, o reglas."³⁰¹ De esta manera la conexión de fin es una construcción resultante con características emergentes por sobre las conciencias individuales que se solidifica a la manera convicciones en el orden de lo afectivo o de conductas regulares en el plano sentimental, o de reglas para la acción en el plano del querer.

299. Uno de los lugares donde se patentizan las *conexiones de fin* es en la vida cotidiana. Es la que se da cuando se reconoce que "En cada uno de nosotros hay distintas personas, el

³⁰¹ ICE, p. 52.

miembro de la familia, el ciudadano, el profesional; nos encontramos dentro de una trama de obligaciones morales, dentro de un orden jurídico, dentro de un nexo final (*Zweck-Zusammenhang*) de la vida que busca su satisfacción...”³⁰² La conexión de fin constituye una componente elemental en el plano metodológico para la comprensión de las producciones colectivas.

300. Dilthey afirma que “... el análisis de la realidad social e histórica, tan compleja, podrá ser llevado a cabo únicamente si esta realidad es desarticulada primero en los diversos *sistemas de fines*³⁰³ que la componen. Estos sistemas o nexos finales, consisten en la vida económica, el derecho, el arte y la religión y permiten luego, gracias a su homogeneidad, el análisis de su entramado.”³⁰⁴ Dilthey propicia así dos órdenes: un primer orden fundamental o de base y un segundo orden que se eleva sobre el anterior. El primero se describe como *sistema de fines*, el segundo como *trama* sobre el anterior, de manera que la conexión de fin, si bien es un condicionamiento en la conducta y el sentimiento individual, produce como reflejo de esas conductas individuales, producciones uniformes en el campo social. Como se verá en lo que sigue, ellas se arraigan en construcciones sociales específicas.

5.6.2 Las formaciones sociales

301. La noción de conexión de fin (*Zweck-Zusammenhang*) tiene importantes connotaciones en el plano colectivo. Una de las más importantes es la que posibilita el desarrollo de *formaciones sociales*. Dilthey indica que ellas ocurren cuando “... un fin que arraiga en algo constitutivo de la naturaleza humana... promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación... y los entreteje en un «plexo» o conexión de fin (*Zweck-Zusammenhangs*)³⁰⁵.” Dilthey aclara que los individuos lo hacen debido a que por “... la limitación de la naturaleza humana, sus necesidades no son satisfechas por la actividad aislada...”³⁰⁶, lo que hace que se requiera de la división del trabajo y del tiempo propio de la “... marcha sucesiva de las generaciones...”³⁰⁷, es decir según las determinaciones de los hechos psíquicos de segundo orden.

³⁰² ICE, p. 90. G.S., p. 87.

³⁰³ *Zweck Zusammenhang*.

³⁰⁴ Dilthey, W., *Ideas Acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica*, ob. cit., p. 242.

³⁰⁵ ICE, G. S., p. 44.

³⁰⁶ ICE, p. 51.

³⁰⁷ ICE, p. 51.

302. El tránsito de lo individual a lo social se realiza por medio del análisis de “... incalculables efectos pequeños”³⁰⁸ que emanan de individuo a individuo y que “... no pierden efecto como no pierde efecto el rayo de luz”³⁰⁹ cuando ellos “... concurren en una determinada dirección” de tal forma que “... producen una modificación en una formación social permanente existente de antemano”³¹⁰. De esta manera las objetivaciones colectivas se van construyendo, para Dilthey, a partir de micro agregaciones que van conformando estructuras y formaciones sociales.

5.6.3 Sistemas culturales y organización externa de la sociedad

303. A estas conexiones concretas con arreglo a fin, Dilthey las denomina *sistema*, y llama *teoría general de un sistema* al estudio de las dependencias entre los factores psíquicos y psicofísicos que culminan en ellas. Ejemplifica indicando que, por ejemplo, Schleiermacher ha señalado dependencias de este tipo dentro del *sistema de la religión*³¹¹; de igual forma, el estudio de los contenidos psíquicos y psicofísicos que se resumen en conceptos tales como la necesidad, la economía, el trabajo, el valor “... constituyen la base del análisis que realiza la economía política”³¹².

304. Los *sistemas culturales* también son el resultado de *conexiones de fin*, es decir de vínculos que se establecen a partir de aspectos que son propios y constitutivos de la naturaleza humana y que tienen que ver con acciones singulares de los diversos individuos cuyas acciones se entretajan y se plasman en asociaciones para el fomento de fines.³¹³

305. Por su parte, la *organización externa de la sociedad* resulta de *formaciones permanentes*³¹⁴ resultantes de *conexiones de fin*³¹⁵ que se establecen cuando “... un fin que arraiga en algo constitutivo de la naturaleza humana... promueve actos psíquicos de los

³⁰⁸ ICE, p. 50.

³⁰⁹ ICE, p. 50.

³¹⁰ ICE, pp. 50-51. En este punto Dilthey aclara que la noción de *formación social* ha “recibido una elaboración teórica realmente científica”. En este sentido es posible asimilarla entonces a una particular estructura y relación de aspectos ideológicos, económicos y políticos según se da en forma relativamente estable en un momento en el tiempo y en una sociedad determinada.

³¹¹ ICE, p. 52.

³¹² ICE, p. 52.

³¹³ ICE, p. 61.

³¹⁴ dauernde Gebilde, G. S., p. 43.

³¹⁵ Zweckzusammenhang, G. S., p. 43.

individuos en recíproca relación...”³¹⁶. La *organización externa de la sociedad* surge de las “... grandes unidades de voluntad en la historia, que establecen un obrar congruente dentro de las voluntades individuales que les están sometidas”³¹⁷ y constituyen un “...objeto de análisis social”³¹⁸. En este caso el plexo se entreteje mediante el poder que impone una unidad de voluntad en las de los individuos que sujeta. Del estudio de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad, surge también un tercer estudio, más complejo: el de *los pueblos*, cuyo análisis, sin embargo, resulta dependiente de los dos anteriores. De hecho, averiguar qué se significa por tal designación, supone indagar y clarificar primero cuestiones relativas a un lenguaje común, una religión, un arte, todo en su accionar recíproco. La articulación entre el sistema de la cultura y la organización externa de la sociedad, por su parte, es provista por *el derecho*³¹⁹.

306. En el caso de los *sistemas culturales* o de la *estructura externa* de la sociedad, la tarea, planteada de este modo, resulta mucho más complicada aún, en particular en la medida en que se eviten construcciones como el *alma nacional* o el *espíritu del pueblo*³²⁰ o, en general entidades metafísicas que no resulten asequibles a la experiencia³²¹. En estos casos se aplican especialmente las formas superiores de la comprensión.

307. Después de completar este recorrido puede afirmarse que metodológicamente el trabajo diltheyano para el análisis de la realidad histórico podría bien denominarse *microscópico*. Dilthey considera que de individuo a individuo emanan multiplicidades de efectos pequeños, de tal modo que ningún efecto se derrocha. Pero de todos ellos algunos concurren en una determinada dirección de tal manera que producen una modificación permanente en una formación social existente de antemano. Esto es lo que causa movilidad y que permite el cambio social, aunque de ninguna manera como algo predecible susceptible de ser estudiado en general.

308. Se trata, en definitiva, de una construcción metodológica que debe comenzar por la estructura psíquica personal, a partir de lo cual es posible construir una *antropología*

³¹⁶ ICE, p. 51, G. S., p. 43.

³¹⁷ ICE, pp. 60-61.

³¹⁸ ICE, P. 51, Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse, G. S., p. 43.

³¹⁹ ICE, p. 61.

³²⁰ ICE, p. 39.

³²¹ ICE, p. 39

*individual*³²². Esta tiene la peculiaridad de reflejar lo general en lo particular. Es a partir de este último carácter que es posible decantar lo homogéneo en ellos en una teoría, de modo que la misma tendrá justamente un carácter netamente empírico. Pero esto que decanta no constituye una doctrina omnicomprendensiva, no tiene el carácter general de una teoría: precipita apenas en una colección de leyes que expresan, en forma abstracta, regularidades parciales.

309. Si la estructura psíquica tiene su propia regularidad, la antropología debe reflejarlas a la manera de *tipos humanos generales*³²³, de allí que Dilthey se vea obligado a mencionar una naturaleza o carácter general de lo humano. A partir de ella la antropología comparada debería poder reflejar homogeneidades que "...dibujen dentro de la totalidad diversos grupos y se nos ofrecen como miembros particulares de la humanidad..."³²⁴. Dilthey piensa en una *unidad de origen*³²⁵ de carácter familiar, a partir de la cual se van estableciendo círculos concéntricos determinados por el grado de ascendencia común, de modo que de dicha unidad de origen, se podría avanzar a los asentamientos antiguos y destacar de ellos los caracteres. Todo esto debería culminar en el desarrollo de *teorías de segundo orden*³²⁶ que, teniendo en cuenta las verdades de la antropología, las apliquen a los individuos y, considerando las interacciones de los mismos dentro de la trabazón natural (*Naturzusammenhang*), culminarían en las ciencias de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad.

310. En definitiva, la historia y la cultura se estudian por medio de construcciones de *segundo orden*, montadas siempre sobre la gnoseología fenomenológica de la conciencia, que constituiría la construcción de *primer orden*, y la lógica metodológica que la acompaña. Sin embargo, en el caso de las construcciones colectivas el sustento gnoseológico no aparece como un recurso determinante, salvo que el exégeta pueda desarmar todo el entramado hasta cada individuo particular y de allí comprenderlo individualmente, un camino imposible de recorrer por su carácter exhaustivo. De allí la necesidad de asistirse con la noción de conexiones de fin, un recurso con el que logra una homogeneización de conductas individuales que culminan en las construcciones sociales.

³²² ICE, p. 48.

³²³ ICE, p. 48, Allgemeinen menschlichen Typus, G. S., p. 49.

³²⁴ ICE, p. 48.

³²⁵ ICE, P. 48, Abstammung, G. S. 41.

³²⁶ ICE, p. 49.

5.7 Conclusiones del capítulo

311. En el presente capítulo se ha estudiado a la comprensión como método. Este es declarado por Dilthey como un *método empírico* de aplicación a las ciencias del espíritu. Luego de haber desarrollado la gnoseología del hombre entero basada en el análisis de la vivencia, quedaba montar sobre estos fundamentos una arquitectura metodológica que pudiera efectivamente servir para el trabajo de comprensión de las ciencias sociales.

312. El análisis metodológico muestra que la corriente anímica de las vivencias tiene expresión en el mundo exterior. De esta manera las manifestaciones de vida (*Lebensäußerungen*) que se objetivan a la manera de expresiones fijas que constituyen el espíritu objetivo, sirven como medio para el acceso a la vida interior del otro. Esto está en un todo de acuerdo con la noción de comprensión como revivencia.

313. Pero las manifestaciones de vida son de varias clases, lo que también sugiere una diferenciación en las formas de comprensión. Estas se dividen, a grandes rasgos, en formas elementales y superiores, que se aplican con sus particularidades metodológicas especialmente para la captura de la vida particular, en la medida que las objetivaciones del espíritu sean obras individuales, o bien la vida colectiva, en las que el espíritu objetivado adquiere formas más complejas, propias de la historia y de la cultura.

314. Sobre estas últimas formas Dilthey ofrece un camino un tanto más difícil que el que se da para las formas y las producciones individuales, en la medida que intentará evitar la construcción de cualquier entidad metafísica sobre la cual depositar un espíritu, con lo cual el trabajo empírico supone trazar las particulares conexiones individuales que se van tejiendo en la trama social.

315. Esto obliga a Dilthey, quien se había negado a optar por una visión constructiva de la sociedad basada en un elemento primero que llevara o bien a la concepción del Estado a partir del hombre o de éste último a partir del primero, con las consecuencias evidentes que esto ocasiona, a elegir más bien una propuesta correlativa, a depositar su elemento originario

en la familia, lugar desde donde es posible ir construyendo la trama social, detectando empíricamente las hebras del tejido, y engarzando partes más complejas cada vez hasta la reconstrucción de la sociedad toda mediante un análisis de los sistemas culturales y de la organización externa de la sociedad. Todo el intento queda fundamentado por medio de una gnoseología exhaustiva, quizás ya de difícil realización.

CAPÍTULO 6: CONCLUSIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS KANTIANOS DE LA ICE

6.1 Introducción

316. La cuestión de fondo que se ha querido esclarecer en el presente trabajo es si hay o no un fundamento kantiano en la ICE. Las referencias a la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en un hombre entero que representa, siente y quiere, las tres grandes facultades de la razón kantiana, promovieron la idea de indagar por una raíz común. Pero se necesitó primero analizar de qué se trata la noción de fundamento y determinar en qué sentido puede decirse que el trabajo de un autor está fundado en la labor de otro. El estudio llevó a la necesidad de destacar dos aspectos principales de la noción de *fundar*: la *intención general* y la *puesta en práctica efectiva*.

317. Si fuera necesaria una conclusión sucinta, se diría que la labor de Dilthey es *intencionalmente* kantiana y se corresponde al espíritu de la época: fundar las ciencias del espíritu sobre una gnoseología, como una manera de apartarse de la metafísica y del empirismo. Pero la tarea *efectiva* de basarse en la gnoseología kantiana culmina en una construcción radicalmente anti-kantiana, ya que supone la destrucción de los puntos de apoyo y las suposiciones de base de la teoría del conocimiento de Kant. Ahora bien, a fuerza de ser anti-kantiano, Dilthey no puede desprenderse de Kant, en cuanto esta relación de contrapunto es también una manera de relacionarse. Construye una gnoseología fundada en el negativo fotográfico de la kantiana: allí donde Kant ve blanco, Dilthey ve negro: allí donde el *a-priori* está *tras* la experiencia, Dilthey lo deposita *en* la experiencia; allí donde las facultades de la razón son independientes, Dilthey las ve unidas; allí donde hay conceptos puros del entendimiento y categorías de la razón, Dilthey ve abstracciones empíricas. Pero no para mostrar que la gnoseología de Kant está vacía, sino para construir la suya con elementos que permiten considerar las tres dimensiones del hombre entero. De esta manera hay un *fundamento intencional* kantiano y un *fundamento efectivo* no sólo no kantiano sino incluso anti-kantiano.

318. Si bien lo anterior representa una conclusión resumida, también es posible capitalizar de manera más exhaustiva la labor realizada. En el segundo capítulo se ofreció la visión de algunos autores con relación al trabajo de Dilthey, en especial de las orientaciones

gnoseológicas que constituyen el basamento de su filosofía, así como de las cuestiones metodológicas. Por ello el esquema de organización que se adopta en el presente capítulo es el de retomar algunos de los puntos principales que habían sido destacados como resultados de la revisión crítica de esos pensadores y comentarlos ahora, luego del recorrido realizado, de una manera, por así decirlo, más ilustrada y personal, reflejando en cada uno de ellos los *aspectos intencionales* que constituyen el argumento a favor de una relación positiva de fundamentación y los *rubros efectivos* que conforman el testimonio en contra de dicha relación.

6.2 Sobre la relación entre la psicología, la gnoseología y la hermenéutica

319. Imaz ha propuesto que una caracterización posible de la obra de Dilthey sería una psicología descriptiva que ofrece proposiciones para el desarrollo de una teoría del saber y una hermenéutica encaminada a la fundación de las ciencias del espíritu³²⁷.

320. Verdad es que Dilthey hace reiterada referencia en la ICE a una psicología descriptiva y a la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en una gnoseología, pero el tema se resuelve finalmente en una gnoseología que no es sino un análisis de la conciencia empírica que describe los procesos psíquicos del flujo vivencial y que muestra la manera en que ellos se van encadenando.

321. De esta manera la psicología descriptiva y la gnoseología parecen no ser sino una misma cosa en Dilthey. En efecto, la comprensión diltheyana se basa en revivir en la propia interioridad la vivencia del otro, y se ejercita por medio de la aplicación de diversas técnicas, tales como las filológicas y los aspectos técnicos de la hermenéutica, así como siguiendo los lineamientos metodológicos que fueron reunidos en el capítulo precedente a éste.

322. De esta manera la relación entre la psicología, la gnoseología y la hermenéutica queda resuelta de la siguiente manera: la comprensión, que es el objetivo de las ciencias del espíritu, tiene su ciencia: la hermenéutica, su técnica: la filología (en la medida que las fuentes sean las escritas), su gnoseología: el análisis psicológico de la vivencia y su metodología.

³²⁷ Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, ob. cit.

323. Todo este conjunto de herramientas constituye un cuerpo epistemológico de raigambre independiente de las ciencias naturales que resulta particularmente apto para la comprensión de las creaciones individuales, pero que presenta algunas insuficiencias para la comprensión de las creaciones colectivas.

6.3 Sobre si Dilthey continúa la labor de Kant o si ve en él al enemigo

324. El estudio que se ha realizado en lo anterior, en cuanto se ha puesto énfasis en una suerte de contrapunto con Kant, parece exhibir más algunas características que hacen a las debilidades del pensamiento de Dilthey que a sus fortalezas. Sin embargo, Ortega y Gasset se ha referido a Dilthey como el pensador más importante del siglo XIX. ¿En qué sentido puede considerarse justificada esta afirmación?

325. Aunque las contribuciones de Dilthey se mostrarán más adelante en este capítulo, puede afirmarse que una declaración del tipo que Ortega y Gasset realiza supone una valoración positiva de alguna filosofía posterior de tal manera que quien ostente tal título pueda ser considerado el iniciador de tal corriente. En el caso de este filósofo se trata de la escuela de pensamiento comenzada por Husserl y que marcara gran parte del pensamiento teórico del siglo XX. Sobre la base de esta apreciación favorable se puede entonces indagar quién ha representado una corriente de transición, quién ha intentado despegarse de la filosofía anterior, quién ha sido el que ha producido el despegue, aunque sea como una pieza engomada que al desprenderse arranca con sí hilos pegajosos y partes del pegamento. Y Ortega y Gasset le otorga a Dilthey tal lugar. Si a las ideas de otros pensadores se las describe como copernicanas, en el sentido que modifican el punto de vista de la filosofía, los pensamientos de Dilthey podrían ser descriptos como *colonianos*, ya que, como Colón, se lanzó a un mundo desconocido, abandonó la tierra segura y firme y se arrojó a una aventura nueva, dejando, porque no tuvo tiempo, oportunidades a otros para que le dieran extensión y profundidad a sus descubrimientos.

326. Con relación a las contribuciones a la fenomenología sería insostenible intentar fundar el pensamiento de Husserl en el de Dilthey. El mismo intercambio de correspondencia entre ellos desacreditaría una pretensión de este tipo. Pero ambos son hijos de sus tiempos y sus aportes han de ser juzgados en relación a las ideas que se afirmaban en el tiempo de cada uno, más que en dependencia mutua. En relación al tiempo cronológico, Dilthey está en

ventaja frente a Husserl: intentó abrir un camino antes que este último, lanzó su barco al océano de una nueva filosofía, pero desde su nave veía mejor el puerto que dejaba que la costa hacia la que se dirigía. De allí que su contribución sea incompleta. Husserl, por su parte, veía más claramente la costa a la que se dirigía, pero la cocina de los tiempos había ya obrado sobre él de una manera más completa, permitiéndole un mayor desarraigo. Husserl tiene la ventaja del tiempo y por ello su contribución es más copernicana. Como sistema articulado y coherente Husserl tiene el mérito de haber armado prolijamente un sistema filosófico y quedará para él el mérito de haberlo hecho, como bien dice Lyotard³²⁸. Pero Dilthey fue quien de forma más rudimentaria, comenzó el despegue, la ruptura que abre una nueva vía.

327. La posición de Dilthey con relación al pensamiento de su tiempo puede establecerse en función de la evaluación que él mismo realiza sobre el estado de la filosofía del siglo XIX. Su reflexión le indica que ha llegado el tiempo de despegarse de algunas cuestiones tales como las corrientes derivadas de la metafísica hegeliana y del positivismo de Comte. Con relación a esto es categórico: no hay lugar en la filosofía de las ciencias del espíritu para ellas. Con Kant la situación es diferente. Según sus mismas declaraciones éste ha resuelto el problema de la filosofía para todos los tiempos, razón por la cual la filosofía de las ciencias debe estar basada ineludiblemente en una gnoseología tipo kantiana. Esa es la herencia que se atribuye de Kant y se afirmará a esa idea sin abandonarla en todo el transcurso de su obra. Pero a fuerza de querer hacer intervenir al hombre entero en el proceso de conocimiento, se aparta tanto de Kant en el desarrollo de su psicología descriptiva que Ortega y Gasset termina indicando que ve en él a un enemigo.

328. Kant mismo ha anunciado que si su programa de investigación pudiera resumirse por medio de preguntas estas serían: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está dado esperar?, pero que en realidad todo está destinado a contestar ¿qué es el hombre? La pregunta antropológica es siempre la que resuelve la cuestión de la integridad, la que debe recurrir no sólo a las diversas facultades del intelecto, sino también a la carga del cuerpo y del mundo en el que el hombre se desenvuelve. Dilthey desarrolla su gnoseología del hombre entero y su metodología para la comprensión del espíritu objetivado, pero a la hora de intentar hacer valer su desarrollo a la comprensión de las creaciones colectivas, no puede sino también

³²⁸ Lyotard, J., *La Fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

necesitar una antropología que dé cuenta de qué se trata ese hombre en sociedad. Porque las construcciones culturales carecen de un sujeto empírico a quien comprender, de modo que es necesario elaborar una teoría del hombre social sobre la cual pueda trazarse el sujeto concreto. En ese sentido Ortega y Gasset parece tener razón al indicar que el trabajo de Dilthey requeriría de una antropología que indague sobre la naturaleza total de la humanidad.

6.4 Sobre si hay una perspectiva única o más bien una cartesiana y otra del significado

329. Suponer una perspectiva rigurosamente cartesiana en la tarea de Dilthey llevaría a tener que considerar su intento gnoseológico como la búsqueda de una certeza apodíctica sobre la cual se pudiera basar todo conocimiento y en buscar un método para la edificación del conocimiento sobre la misma. Tal es el trabajo de Descartes, como bien indica el título del *Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Pero la indagación que hace Dilthey de la conciencia empírica no está dirigida a buscar dicha certeza fundante. Sí es verdad que Dilthey le asigna una certeza inmediata a la vivencia, en cuanto no distingue entre ella y su apercepción: tener frío, por ejemplo, es idéntico a percibir en la conciencia que se tiene frío, pero esto está lejos de ser el *cogito* cartesiano. Ciertamente es que intentar fundar una gnoseología sobre la conciencia empírica, como dice Moya Espí, es asentarla sobre bases movedizas, porque la conciencia individual no ofrece garantía de universalidad. Pero, ¿qué pretende Dilthey en este sentido? Tal vez sea acá también intencionalmente kantiano. Dilthey quiere, podríase concluir, exhibir los límites del conocimiento y los encuentra en las fronteras mismas del revivir. Comprender es llevar a la propia vivencia la ajena. Tal es su definición y su frontera, un límite empírico que incluye el engaño, las dificultades del acceso al interior del artista por vía de las grandes obras, las restricciones asociadas con las formas superiores de la comprensión, etcétera. Por lo tanto, si bien hay un análisis empírico de la conciencia destinado a encontrar el proceso vital en el que se gesta el conocimiento, la perspectiva sólo puede denominarse cartesiana en un sentido metafórico.

330. Con relación a una perspectiva del *significado*, a la que hace referencia Moya Espí, ocurre lo siguiente: una extraña sensación de incomodidad se va produciendo en el estudioso de Dilthey en la medida en que se va afianzando el conocimiento de su trabajo, en especial cuando se trata de resolver el dilema del peso de cada polo de la correlación entre el hombre como productor de la historia y la historia como productora del hombre. La perspectiva del

significado a la que hace mención Moya Espí, deposita el peso de esa cuestión en este segundo polo: es la historia la que construye al hombre, de modo que las objetivaciones del espíritu acarrearán un significado del que el hombre se contagia. La perspectiva *cartesiana* entonces debe ser entendida no literalmente, como se ha discutido, sino más bien como la que ubica la carga en el primer polo: es el hombre el que es productor de la historia por medio de las objetivaciones de su espíritu, entonces la perspectiva del significado debe ser entendida como la que se centra en el otro polo: la historia y las objetivaciones del espíritu como productoras de la conciencia del hombre. Se habla acá siempre en términos de *correlación* de relación recíproca, en cuanto sería inconcebible dar privilegio total a una frente a la otra. De esto se trata la categoría de *Zusammenhang*, tan empleada por Dilthey. Moya Espí trata de mostrar en el trabajo de Dilthey que la primera perspectiva, la del significado, también está presente y con una fuerza equiparable a la segunda.

331. En la tarea de comprender es imprescindible, evidentemente, dar cuenta de la característica de los tiempos. Al estudiar las personas es necesario analizar las determinaciones que influyeron en cada espíritu, la formación que recibió, su contexto familiar, su educación religiosa, las circunstancias históricas que rodeaban a cada uno. De allí la importancia del contexto histórico que permite reconstruir las vivencias ajenas en las propias. Este es el polo del *significado* que destaca Moya Espí. Se ha visto cómo Dilthey intenta comprender a Hegel, a Schleiermacher, al mismo Kant y a otros tantos, de esta manera. En estos estudios Dilthey muestra cómo son todas estas determinaciones que se conjugan con la libre tarea del espíritu del autor para confluir en una creación singular. De allí el énfasis en la biografía, la preferencia por la autobiografía y todos aquellos elementos que permitan conocer al autor. Esta es la clave de la perspectiva del significado a la que Moya Espí hace referencia.

332. Pero ¿son estas dos perspectivas, la *cartesiana* y la del *significado*, incompatibles una con la otra? No pareciera ser así. En el núcleo del análisis de la vivencia, las dos parecen ser elementos importantes, como se ha dicho. Tal vez la dificultad estriba en comprender la noción de *correlación* o *Zusammenhang* como una categoría de relevancia en Dilthey. Demasiados acostumbrados a pensar la causalidad, se suele olvidar que la correlación es más adecuada para caracterizar los hechos incluso en las ciencias de la naturaleza. La *Zusammenhang* supone la influencia recíproca, la *intercausalidad*. No es mera simultaneidad, es afectación mutua. De allí que las dos perspectivas que identifica Moya

Espí, no se dan en contrapunto sino concurrentemente: el medio cultural afecta la persona individual y sus producciones, pero las objetivaciones del espíritu son productos de una conciencia individual afectada pero también libre. La gnoseología diltheyana provee elementos para la consideración de ambos: los contenidos de la vivencia remiten también a los recuerdos y a todos los resultados de la percepción del mundo exterior en el hombre entero.

333. Por su parte si bien el estudio gnoseológico está más centrado en el tratamiento de los hechos internos en la medida en que ellos se disparan y se encadenan en una corriente de vivencias, también es cierto que no se destaca especialmente en este nivel la manera en que las objetivaciones participan en la construcción del mecanismo gnoseológico. Pero esto es debido a la intención justamente de Dilthey de construir una gnoseología que no tenga un carácter relativista *en cuanto a su estructura*. Pero la construcción estructural de Dilthey es en demasía simple: una vivencia que es contenido y actitud conectada en un flujo vivencial, es una caja demasiado vacía para una gnoseología atemporal resguardada del relativismo y finalmente del escepticismo ya que, en definitiva, aunque su estructura sea perenne, sus contenidos son contingentes al tiempo.

334. En lo que hace al estudio metodológico, éste presenta un mayor énfasis en la manera en que las objetivaciones externas deben tratarse para ser comprendidas, es decir el camino desde el exterior objetivado hacia el interior, pero no tanto en la *construcción* de ese interior influenciado por el mundo externo.

335. Por lo tanto, ni el caso gnoseológico, más afín con la caracterización *cartesiana* de Moya Espí, ni el caso metodológico, más relacionable con la descripción del *significado*, depositan tanto énfasis en la manera en que lo objetivado influencia al espíritu. Pero sí ocurre esto en la *práctica* de la comprensión en la que, acá habrá de acordarse con Moya Espí, termina siendo más patente la perspectiva del *significado*.

6.5 Sobre si su trabajo es una extensión o una diferenciación de la labor de Kant

336. Las grandes doctrinas filosóficas, y pocos estarán en desacuerdo con que el corpus kantiano es una de ellas, se caracterizan entre otras cosas por su *coherencia interna*, es decir por la relativa clausura del sistema de proposiciones de tal manera que ellas resultan

consistentes lógicamente una con otra y no ofrecen contradicción. Esta coherencia está montada sobre *postulados de base*, sea que la doctrina ofrece declaración explícita de ellos o no, sea que ellos son indicados expresamente o descubiertos por el exégeta. Las grandes doctrinas filosóficas se han sostenido a lo largo de los tiempos no sólo por la originalidad de sus ideas sino también debido a estos importantes atributos.

337. Al mismo tiempo que representan su certificado de longevidad, la *coherencia interna* y las *suposiciones de base* constituyen el talón de Aquiles de las doctrinas. De allí que los grandes críticos de los sistemas filosóficos suelen basarse en una de tres alternativas para criticarlos o intentarlos superar: o bien se muestra la falta de coherencia interna, o se exhiben las debilidades de las suposiciones de base o se critica un sistema de pensamiento desde otro. Esto último conlleva algunas dificultades asociadas con la inconmensurabilidad, tales como el empleo de categorías o palabras claves que se emplean para especificar cada sistema y que en general no mientan la misma cosa en uno o en otro.

338. De esta manera la idea de *ampliar* un gran sistema tal como el kantiano resulta un tanto dificultosa de llevar adelante sin destruirlo, sin romper la firme trama estructural de su coherencia. Por ello en este trabajo se han destacado dos dimensiones que hacen a la continuidad de un sistema de pensamiento, la *intencional* y la *efectiva* o real. La discusión sobre si Kant deja fisuras o si su sistema presenta falta de coherencia interna, si bien puede ser llevada adelante, no exhibiría tantos resultados positivos. Hegel, por ejemplo, ha destacado que el filósofo de Königsberg, habiendo encontrado en la *Crítica de la Razón Pura* que la misma es contradictoria, se detiene allí sin explotar el carácter dialéctico de ésta, pero la propuesta no está sino abierta al debate. Husserl ha acusado a Kant de un cierto psicologismo, pero el tema no es tan elemental como para ser tratado livianamente. Lo de Hegel representa, en todo caso, una oportunidad basada en una fisura propuesta, lo de Husserl es más bien una alternativa sustentada sobre la base de una suposición de base. Pero de ninguna manera uno u otro podría decirse que *continúa* ni *intencionalmente* ni *efectivamente* el camino de Kant, sino más bien que construyen sus sistemas sobre ideas novedosas. ¿Y Dilthey?

339. Dilthey constituye una particularidad porque a fuerza de no poder apartarse de Kant, no llega a construir una doctrina con la coherencia de las propiciadas por los grandes protagonistas históricos del pensamiento. Al respetar *intencionalmente* todo el espíritu

kantiano no es sino un neo-kantiano más, y así su contribución queda, de cierta manera, reducida en su originalidad. Pero no sólo al apartarse, sino al contraponerse a los grandes supuestos del a-priorismo kantiano, Dilthey no puede tampoco decirse que continúa la doctrina kantiana. Es entonces una *diferenciación* de la doctrina de Kant, construida sobre la *intención* gnoseológica kantiana.

6.6 Sobre si su propuesta es un relativismo que lleva al escepticismo

340. Para dilucidar la posición de Dilthey frente a esta prédica relativista y escéptica, conviene primero aclarar qué se entiende propiamente por *historicidad*, *historicismo*, *relativismo* y *escepticismo*, ya que estos términos suelen emplearse para caracterizar el pensamiento de éste.

341. La *historicidad* consiste en comprender la realidad histórico-social con una conciencia histórica, situada. La historicidad impregna todo lo que el hombre es y hace, concretamente sus hallazgos de la verdad, sus tendencias morales y sus creaciones culturales. Pero ella no se opone a la realidad de esencia del hombre, que precisamente se afirma y mantiene en el cambio, de modo que ella no conduce directamente a relativismo alguno.

342. El *historicismo*, por su parte, está alineado con la doctrina de que la historia de algo es una explicación suficiente de ese algo, de que se puede dar cuenta de los valores de algo descubriendo sus orígenes, de que la naturaleza de algo está comprendida por completo en su desarrollo, dicho de manera figurada, que "...puede darse completamente razón de las propiedades del roble por una descripción exhaustiva de su desarrollo partiendo de la bellota."³²⁹

343. Por *relativismo* se entiende la doctrina de que la verdad es relativa y puede variar de individuo a individuo, de grupo a grupo y de tiempo a tiempo sin tener ninguna norma efectiva.³³⁰ Finalmente *escepticismo* mienta, en un sentido laxo, que no hay proposiciones verdaderas sobre las que se puede basar juicio alguno (dejando de lado la contradicción que la aseveración de esta proposición implica). En un sentido más cabal es también una doctrina

³²⁹ Runes, D., *Diccionario de Filosofía*, Ed. Grijalbo, México, 1997, p. 172.

³³⁰ Runes, D., *Diccionario de Filosofía*, ob. cit., p. 325.

filosófica, pero no será empleada en esta acepción al aplicarse esta caracterización al trabajo de Dilthey.

344. Ahora bien, puede atribuírsele a Dilthey el haber resaltado con su análisis de la vivencia y el ejercicio de la comprensión, el desarrollo de la *historicidad*, de la conciencia situada históricamente, ya que este esfuerzo resulta imprescindible para la revivencia. ¿Se trata también de una posición *historicista*? En cierto sentido podría decirse que sí, ya que Dilthey propicia insistentemente la necesidad de dilucidar histórico-críticamente diferentes aspectos de la realidad histórico-social (una designación de la realidad social que ya tiene indicios historicistas). Además, recurre al análisis histórico como propuesta ascética para la metafísica, sin contar además que su misma gnoseología al analizar un flujo regresivo de vivencias no propicia sino un análisis de los contenidos históricos personales.

345. De este modo, la posición de Dilthey es tanto la de favorecer la *historicidad* sin poder evitar constituir un *historicismo*. ¿Conduce esto entonces a un *relativismo*? Si lo hace, dependerá de las peculiaridades del análisis de la conciencia y de las particularidades relacionadas con la forma de situarla en el tiempo, de modo que la pregunta sería más propiamente si el análisis de la conciencia de Dilthey lleva al relativismo, más allá de si la intención es situar a ésta en el tiempo. Pero acá sí encontramos una *conciencia esponja* que absorbe, merced a una estructura mínima y permeable, el estado de los tiempos y configura valores que fijan, en definitiva, las pautas de conducta libre de los hombres, de una manera contingente. Y por ello puede afirmarse que sí, que el análisis de la conciencia, que la gnoseología de Dilthey culmina en un relativismo.

346. Finalmente cabe interrogarse si este *relativismo* termina, necesariamente, en un *escepticismo*. Este último ha sido identificado en los párrafos anteriores en un sentido específico, débil. No se trata de una postura filosófica sino más bien en la negación de la posibilidad de cualquier afirmación universal y temporalmente verdadera. Esto incluye tanto la ciencia natural como las ciencias del espíritu, y en particular cualquier determinación axiológica de carácter general. ¿Basta la estructura de la conciencia diltheyana que sí es propuesta como universal y perenne para resguardarse de este escepticismo? Porque Dilthey ha expresado que su búsqueda se ha orientado hacia estas determinaciones constantes, porque él mismo ha rechazado su calificación (por parte de Husserl) de relativista y escéptico. Y debe concluirse que no, que esta constitución es demasiado débil,

extremadamente permeable, exageradamente moldeable por los tiempos para constituir una referencia atemporal que esquivara la acusación de relativista.

6.7 Sobre su contribución con relación a la comprensión de la historicidad

347. Habiendo explorado algunas ideas diltheyanas es ahora posible interrogarse sobre el rol de la historicidad en Dilthey, habida cuenta que éste es el lugar de privilegio que Heidegger le otorga, pero sólo parcialmente a este autor, al indicar el autor de *Ser y Tiempo* que la contribución más importante de Dilthey es el trabajo hacia la comprensión de la historicidad, una labor que culmina en la pretensión de desarrollar una comprensión filosófica de la “vida” por medio de la psicología, sin reconocer que la comprensión misma es un existencialio.

348. La *temporalidad* en la filosofía heideggeriana es la estructura misma en la que se manifiesta el ser como finitud, de tal manera que el tiempo es el único horizonte posible de cualquier intelección del ser. El tiempo llena el ámbito del ser en la medida en que la verdad del ser es el moverse del hombre en el tiempo. El existir como escenario del ser en el marco de la temporalidad adquiere una primacía respecto a los demás entes, y ningún modo de ser específico, como tal o cual realidad, puede permanecer oculto al escenario del existir.³³¹

349. Heidegger juzga a Dilthey desde su sistema, en el que, ordenada las cosas, se encuentra la *temporalidad* como condición de posibilidad de la *historicidad*³³². Esta última tiene también (junto con el comprender) un carácter de existencialio: es uno de los caracteres ontológicos del ser-ahí, de tal manera que la preocupación del mismo por la historia, por su lugar y su sentido en ella, no es sino una expresión más de esta componente constitutiva. Sólo en el ser del ente que el hombre es, se manifiesta la auténtica realidad de la existencia, ya que el hombre tiene una manera especial de ser: el ser de aquel ente que se pregunta por el ser, lo que le faculta y le permite abrirse indefinidamente hacia la apertura del ser, hacia su íntimo desocultamiento: ésta es la concepción del *comprender* como característica constitutiva del Dasein. ¿Cuál es entonces la contribución que Dilthey hace al respecto?

³³¹ Pifarré, L., *El itinerario del ser (Resumen histórico)*.

³³² Heidegger, *Ser y Tiempo*, ob. cit., p. 407: “El análisis de la historicidad del “ser ahí trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.” Agrega: “Sin embargo, hay que llamar también “temporal” al “ser ahí” en el sentido de ser “en el tiempo”.

350. Ciertamente que no se trata de haberle asignado la historicidad ni a la temporalidad un carácter ontológico³³³ que, por su afinidad con la metafísica, Dilthey hubiera rechazado de plano. Se trata más bien de mostrar el carácter histórico de las construcciones culturales y del hombre mismo. Toda vida, y de ello no se tiene siempre suficiente conciencia, es parte de una trama, de un proceso, de un sistema que tiene una relativa estabilidad en el tiempo, que posee una cierta inercia de la cual no es fácil desprenderse y de la que no se puede sino ser parte. La historicidad de la que habla Dilthey tiene que ver con el reconocimiento vivencial de que, así como cada gran obra de arte, cada edificio de espléndida arquitectura está hecho por el hombre, cada hombre, a su vez, también está hecho, que se es, bien o mal, parte de un proceso que se contribuye a transmitir y a modificar. Y que *comprender* es patentizar ese proceso mutuamente constructivo, es aclarar en qué consiste esa agua regia en la que nada el hombre y de la que no puede siquiera separarse, en cuanto ella es tanto producto de él cuanto él productor de ella.

6.8 Sobre si sus trabajos fueron superados por la fenomenología

351. Determinar si el trabajo de Dilthey representa una psicología de las expresiones de vida que fuera “superada” por la fenomenología de la comprensión y por la filosofía hermenéutica, como afirma Habermas, es difícil de realizar sin tomar una posición de preferencia de un sistema filosófico frente a otro.

352. Si Habermas hace referencia a la corriente fenomenológica que inaugura Husserl para hablar de una “superación”, entonces ya expresa su concepción de supremacía de la postura de Husserl frente a la de Dilthey. El tema exigiría un detallado tratamiento del que no puede darse sino un esbozo de opinión en este lugar que muestre, en todo caso, algunas líneas sobre las que indagar adicionalmente. Puede aprovecharse parte de lo tratado en este trabajo en lo que hace al intercambio de correspondencia entre Husserl y Dilthey, para dar un cierre provisorio a la cuestión. Husserl acusa a Dilthey de llevar adelante un psicologismo que conduce a un relativismo y eventualmente a un escepticismo. El argumento central de Husserl está basado en que todo el sistema de Dilthey según el cual la comprensión está ligada al contexto cultural en el que se da el flujo vivencial de cada uno y que cualquier

³³³ Recuérdese que en el esquema heideggeriano lo *óntico* se refiere al ser de los entes y lo *ontológico* al ser del ser-ahí.

construcción del pensamiento no es sino el producto de una abstracción a partir de la experiencia, no deja lugar a ningún tipo de ciencia.

353. Husserl ejemplifica su posición antirelativista apelando al ejemplo del principio de contradicción, algo que no puede ser una construcción histórica y contingente, sino que ha de tener validez universal, independientemente de la conciencia que lo piense. De esta misma manera debe haber *esencias de objeto*, aquellas predicaciones sin las cuales no se puede ya pensar el objeto, que han de tener características afines al del principio de contradicción. Estas esencias no pueden tener un carácter contingente y relativo, sino que han de permanecer a los efectos de poder tener algún tipo de conocimiento.

354. Ciertamente que no es éste el camino que Dilthey recorre en su construcción gnoseológica, como quiera que lo anterior es parte de la fenomenología husserliana. Dilthey ha intentado otra ruta. Es en la *estructura* de las vivencias en la que pretende hallar lo permanente, no en su contenido. Que la vivencia sea *actitud y contenido* es una característica universal. Pero el *contenido* específico, es variable y contingente. Que las vivencias, articuladas de una particular manera, decanten como *valores* que se instituyen en la sociedad es estructuralmente invariable, pero el contenido, el sistema específico de valores, es contingente. Pero esto constituye un relativismo. Ciertamente que el objeto principal de estudio de la fenomenología, especialmente la husserliana, es la conciencia, y también es cierto que ha de convenirse que ésta puede ser así examinada en clave no psicologista. En este sentido ha de acordarse que la fenomenología de la conciencia representa un camino mejor trazado para el estudio filosófico de las vivencias. Pero al mismo tiempo merece destacarse la labor realizada por Dilthey en el estudio de las vivencias por medio de una psicología descriptiva que no puede menos que considerarse un prolegómeno del análisis fenomenológico de la conciencia.

355. Habermas también hace referencia a Heidegger al expresar que la otra vía de superación de la psicología de las expresiones de vida fue la fenomenología hermenéutica. Ya se ha hecho referencia parcialmente a la cuestión sin extenderse demasiado ya que los detalles desbordan el alcance de este trabajo. Baste por ahora agregar que cuando Heidegger quiere ver en los trabajos de Dilthey una anticipación a los suyos, lo hace leyendo a Dilthey a través de su discípulo Georg Misch, de manera que la consideración por parte de Dilthey de la hermenéutica como la autoexplicación de la vida, supone, para Heidegger argumento

suficiente para considerar el intento de Dilthey de buscar algo más que un método, para convertirlo en un modo de pensar originario, pero esta interpretación de Dilthey fuerza tal vez demasiado la letra del autor de la ICE.

356. La acusación a Dilthey de *relativista* se debe a que él disuelve cualquier valor en una construcción temporal. Husserl ha puesto palabra firme sobre el tema: “La psicología milenaria quiso ser y fue en todas sus formas históricamente cambiantes una ciencia de la experiencia de la vida anímica humana y animal... Pero si... las pasividades y actividades internas... no son causalidades empíricas de las vivencias humanas activas ni facticidades empíricas, que también podrían pensarse de otro modo. Más bien resulta evidente que... si han de tornarse conscientes en evidencias subjetivas, las vivencias para ello necesarias deberán tener las estructuras esenciales invariablemente idénticas...”³³⁴ Pero el arraigo antimetafísico de Dilthey le impedirá avanzar en este camino husserliano porque una sentencia como la anterior hubiera sido considerada “metafísica” por Dilthey.

6.9 Si Dilthey constituye un momento de paso de las hermenéuticas regionales hacia la hermenéutica filosófica.

357. Ricoeur ha resaltado la contribución de Dilthey en términos de un paso de las hermenéuticas regionales hacia la filosófica. Tal vez sea este punto el que sea más fácil de acordar como una labor destacable del filósofo bajo estudio. Ciertamente que Dilthey extiende la labor de la exégesis de los textos bíblicos y evangélicos y de la filología de los textos clásicos a todas las objetivaciones del espíritu. Esta labor es una contribución innegable, adecuadamente destacada por Ricoeur, tal vez gracias a su interés nuevamente centrado en los textos. Y es quizás a partir de ese mismo interés por el cual ha estudiado la labor y el significado de Dilthey, que Ricoeur encuentra dificultades en aplicar las metodologías propiciadas por el autor de la ICE para la comprensión de la historia.

358. El estudio gnoseológico ciertamente no provee mayores claves para la comprensión histórica, como quiera que está basado siempre en la conciencia empírica individual y no da pistas significativas hacia un todo colectivo. La labor metodológica tampoco es cabalmente suficiente para el abordaje de esa realidad. Pero Dilthey mismo ha afirmado que el desarrollo

³³⁴ Husserl, E., *Psicología y Fenomenología*, en Kogan, J., *Husserl*, Ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, p. 97.

del fundamento debe acompañarse con el desarrollo mismo de las ciencias particulares del espíritu. Y en la ICE realiza tal intento por medio del reconocimiento de la existencia de leyes generales y del aporte de las categorías de *sistemas de cultura* y de *organización externa de la sociedad*, apelando también a la noción de *conexión de fin* (*Zweck-Zusammenhang*) como un recurso para dar cuenta de la conexión de voluntades, espontánea o forzada con la cual se objetivan expresiones culturales del espíritu, todo lo cual se debería completar con una antropología que no está tampoco totalmente desarrollada.

359. Lo anterior muestra la desbordante tarea que Dilthey pretendió asumir y que no pudo terminar porque, como bien dice Ortega y Gasset, no *tuvo tiempo*, tanto el que hubiera requerido para terminarla, así como el tiempo en el que hubiera necesitado haber estado para que sus vínculos con la filosofía del siglo XIX no lo hubiesen estancado demasiado en una relación de contrapunto con Kant y con la filosofía vigente.

6.10 El legado de Dilthey

360. Ya se han hecho notar algunas de las principales contribuciones de Dilthey. Ellas tienen sentido en su tiempo: uno de despegue de las filosofías del siglo XIX. Como dice Bachelard, todo conocimiento se construye *en contra* de un conocimiento anterior, de modo que como en una escalera, todo peldaño anterior es importante como posibilidad de acceso al siguiente. Dilthey es un peldaño en el tránsito entre los siglos XIX y XX.

361. Pero lo anterior supone un esquema de “evolución” o “mejora” de sistemas filosóficos que conlleva algunas componentes positivistas en su concepción. En efecto, ¿“supera” la fenomenología husserliana el análisis empírico de la conciencia? ¿lo hace de la misma manera en que el sistema de Einstein supera al de Newton? Seguramente que no: se trata del mundo del espíritu y los parámetros de significado, como bien Dilthey muestra, son radicalmente diferentes. La misma noción de “superación” tiene en este ámbito connotaciones diferentes: puede hacer referencia a una filosofía sin supuestos metafísicos, a una “liberación” de la misma, como Dilthey propicia; o bien una capacidad de desarrollar un método fenomenológico por el cual se puedan descubrir las esencias, o quizás a alcanzar una fenomenología hermenéutica capaz de develar las notas características del ser-ahí. ¿Es posible evitar una asociación con la filosofía contemporánea para valorar filosofías anteriores desde sistemas que han sido edificados evitando las pretendidas limitaciones de

doctrinas anteriores? Porque si, a fuerza de ser parte del tiempo presente, no es posible concebir una limitación del pensamiento contemporáneo, ¿cómo no pensar lo contemporáneo como “superior”? O ¿cómo sería posible sino comprender que Dilthey haya considerado a la filosofía de Kant aquella que ha resuelto los problemas para todos los tiempos?

362. Teniendo en cuenta estas dificultades, pueden destacarse tres contribuciones relevantes de Dilthey. Dos son “clásicas” y una tercera no lo es tanto. La primera de las clásicas tiene que ver con su contribución al desarrollo de una conciencia histórica por la cual el comprender sitúa la conciencia exégeta en el contexto histórico cultural y así, aún a fuerza de ser relativista, valora el pensamiento y las construcciones culturales en relación con su tiempo.

363. La segunda hace al desarrollo de una hermenéutica basada en la comprensión de las manifestaciones vitales que se centra en el análisis de las vivencias y que despega de la filología clásica y la exégesis de textos religiosos en la que había estado confinada. Ya se ha dicho bastante de ello.

364. Pero hay una tercera contribución que no es tan mencionada, tal vez justamente porque no esté tan acorde a los tiempos. Además de su intento de recuperar para la razón un ámbito que le estaba siendo arrebatado por dos flancos: el del positivismo y el de la metafísica, también intenta recuperarla del romanticismo. En cierto sentido la batalla no ha terminado al día de hoy. En el pensamiento teórico la lucha muestra un avance del romanticismo a la manera de un irracionalismo estético como lugar de fundamento de la verdad, afirmado ya por Heidegger y confirmado por el análisis de la cultura contemporánea que realiza el posmodernismo.

365. Para justificar lo anterior es necesario, ante todo, recordar la noción de *romanticismo*. Si seguimos acá al mismo Dilthey quien expresa que, bajo una consideración *romántica*, “... la poesía no es la imitación de una realidad anterior a ella; no es una expresión de verdades relativas a contenidos espirituales dotados de existencia anterior a ella; la facultad estética es una fuerza creadora que engendra un contenido no dado en ningún pensamiento abstracto

que trasciende la realidad y hasta constituye un modo de contemplar el mundo.”³³⁵ El romanticismo le asignó a la poesía y a la creación estética en general no sólo una capacidad independiente de contemplar la vida y el mundo, sino que además la elevó a órgano de comprensión del mundo y de esta manera la colocó junto a la ciencia y a la religión. Pero, indica Dilthey, en esta proposición se mezclaban verdades con exageraciones y, puede decirse, que una poética futura se vería en grandes dificultades para deslindar ambas cosas...³³⁶. Contra esta línea del romanticismo alemán que, para Dilthey, conduce a la metafísica, él indica que “...la creación del artista acentúa cualidades, propiedades que ya existen en lo real.”³³⁷ De este modo el desarrollo de su gnoseología intenta también proveer una vía de acceso que, si bien propia de un hombre en el que su racionalidad se entrelaza con sus sentimientos y sus deseos, la razón tiene un lugar de privilegio junto a ellos.

366. Dilthey pretende una tercera vía: la razón también tiene un lugar en las ciencias del espíritu, pero ni como metafísica ni tampoco de la misma manera en que el positivismo lo hace. Si no se provee una alternativa, una tercera vía a la razón, entonces todo el campo de filosofía se entrega a lo irracional. Dilthey ha mostrado cómo el romanticismo alemán se vuelve metafísico por el camino estético, lo que puede proveerle a la razón un terreno para la reflexión, pero éste no sería sino autodestructivo. Porque si el rol de la filosofía es comprender la realidad, acceder a la verdad de las cosas y al hacerlo descubre que el mismo es esencialmente irracional y que no hay realidad más allá de la que la creación estética produce, más le vale a la razón retirarse del juego filosófico. Contra esta posición Dilthey quiere dejar abierto un tercer camino. Y éste es el terreno que más genuinamente abre, un camino que será retomado entonces por la fenomenología con igual aspiración. Tal vez allí descanse el lugar desde donde apreciar la mayor contribución de Dilthey y el terreno donde aún seguiría así vigente.

6.11 Trabajos futuros

367. Como se ha mencionado anteriormente, un sistema filosófico consiste en un cuerpo coherente y articulado de ideas. Muchas veces la vida le da el tiempo a un filósofo para armarlo, o su mente es ágil y su pluma tan rápida que el breve transcurso por el mundo le

³³⁵ Dilthey, W., *Poética*, ob. cit., p. 40.

³³⁶ Dilthey, W., *Poética*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 37.

³³⁷ Dilthey, W., *Poética*, ob. cit., p. 40.

alcanza para formalizarlo. Otras, probablemente la mayoría de las veces, el tiempo no juega ese rol tan permisivo, y la vida y las energías se extinguen, la labor parece desmesurada frente al tiempo exiguo y lo realizado parece demasiado fútil como proveer tomar energía suficiente para proseguir.

368. Del presente trabajo queda abierto un estudio en mayores detalles de la comprensión de las creaciones colectivas, que redundaría en una explicitación de una sociología diltheyana. Así como el presente estudio culmina indagando a Dilthey como puente entre el criticismo kantiano y la fenomenología husserliana, recoger este mismo lugar para indagar la posibilidad de una sociología diltheyana es un camino al menos sugestivo.

369. También resultaría importante una indagación adicional sobre la ética resultante de la posición diltheyana, y de la manera en que ésta se articula con su doctrina de los valores, aclarando previamente cuál es su antropología.

370. Este estudio ha apenas considerado la primera parte de la ICE y algunos escritos adicionales que son de relevancia para interpretar lo dicho en esa sección de la obra. Pero todo el corpus diltheyano es mucho más de lo estudiado y un estudio detallado de sus producciones seguramente abrirá nuevas avenidas de indagación. En particular sería importante abundar en la relación entre Dilthey y Kant desde la perspectiva de las teorías estéticas que ambos propician, ilustrando también, si fuera posible, un puente entre la estética kantiana y la fenomenología de la estética.

Apéndice 1: BREVE BIOGRAFÍA Y OBRAS DE WILHELM DILTHEY

Wilhelm Dilthey nació el 19 de noviembre de 1833 en Biebrich am Rhein, cerca de Wiesbaden. Era hijo de un pastor protestante. Estudió teología y dirigió su interés hacia la filología y la filosofía. Inició sus estudios en Heidelberg, donde pudo escuchar a Kuno Fischer, uno de los iniciadores del neokantismo. Luego de tres semestres se traslada a Berlín en 1853 (20 años). Termina sus estudios en 1856 (23 años) y se dedica brevemente a la enseñanza secundaria y a la investigación. Indaga sobre la historia de la Iglesia y se sumerge en la obra del teólogo y filósofo Friedrich Daniel Erns Schleiermacher (1768 - 1834), haciéndose cargo de la edición de sus cartas.

En 1866 (33 años) fue llamado a Basilea para realizar tareas docentes. Luego pasa en 1868 (35 años) a Kiel, en 1871 (38 años) a Breslau y en 1882 (49 años) a Berlín, donde permanece hasta su muerte en 1911 (78 años).

OBRAS DE DILTHEY PUBLICADAS

Gesammelte Schriften [B3216.D8 1961]
(Vandenhoeck & Ruprecht)

[Band 1 - (1914)]

Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.

[Introducción a las ciencias del espíritu. Intento de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia]

Editado por Bernhard Groethuysen

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30301-6

[Band 2 - (1914)]

Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.

[Ideas del mundo y análisis de la humanidad desde el renacimiento y la reforma]

Editado por Georg Misch

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30302-3

[Band 3 - (1921)]

Studien zur Geschichte des deutschen Geistes Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt.

[Estudios sobre la historia del espíritu alemán. Leibniz y su tiempo. Federico el Grande y la ilustración alemana. El siglo XVIII y el mundo histórico]

Editado por Paul Ritter

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30303-0

[Band 4 - (1921)]

Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus.

[La historia del joven Hegel y otros ensayos sobre el ensayo del idealismo alemán]

Editado por Herman Nohl

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30304-7

[Band 5 u. Bd 6 - (1924)]

Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I - II

[El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida]

[Band 5 / TI 1]

Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.

[Ensayos sobre la fundación de las ciencias humanas]

Editado por Georg Misch

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30306-1

[Band 6 / TI 2]

Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.

[Ensayos de poética, ética y pedagogía]

Editado por Georg Misch

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30307-8

[Band 7 - (1927)]

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.

[La construcción del mundo histórico en las ciencias humanas]

Editado por Bernhard Groethuysen

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30308-5

[Band 8 - (1931)]

Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.

[La doctrina de las ideas del mundo. Ensayos sobre la filosofía de la filosofía]

Editado por Bernhard Groethuysen

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30309-2

[Band 9 - (1934)]

Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.

[Pedagogía, historia y las bases del sistema]

Editado por Otto F. Bollnow

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30310-8

[Band 10 - (1958)]

System der Ethik.

[El sistema de la ética] Editado por Herman Nohl

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30311-5

[Band 11 - (1936)]

Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen.

[Sobre el despertar de la conciencia histórica. Ensayos de juventud y recuerdos]

Editado por Erich Weniger
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30312-2

[Band 12 - (1936)]

Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht.

[Sobre la historia de Prusia. La actitud política de Schleiermacher y el efectividad. La reorganización del Estado de Prusia. El derecho de tierra universal]

Editado por Erich Weniger

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30313-9

[Band 13 - (1970)]

Leben Schleiermachers. Erster Band. 1. Halbband: 1768-1802, 2. Halbband: 1803-1807
Aufgrund d. Textes d. 1.

[La vida de Schleiermacher. Primer Volumen. Primera parte: 1768-1802. Segunda parte: 1803-1807 sobre la base de la primera parte.]

Aufl. von 1870 und d. Zusätze aus d. Nachl. hrsg. und bearbeitet von Martin Redeker
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30321-4

[Band 14 - (1966)]

Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. 1. Halbband: Schleiermachers System als Philosophie. 2. Halbband: Schleiermachers System als Theologie.

[La vida de Schleiermacher. Segundo volumen. Primera parte: El sistema de Schleiermacher como filosofía. Segunda parte: El sistema de Schleiermacher como teología]

Aus d. Nachl. hrsg. und Einführung Martin Redeker

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30316-0

[Band 15 - (1970)]

Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert.

[Sobre la historia intelectual del siglo XIX. Retratos y borradores biográficos. Estudios sobre las fuentes y los informes literarios sobre la teología y la filosofía en el siglo XIX]

Editado por Ulrich Herrmann

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30317-7

[Band 16 - (1972)]

Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften. 1859-1874.

[Sobre la historia intelectual del siglo XIX. Ensayos y revisiones de publicaciones periódicas y noticias de periódicos]

Editado por Ulrich Herrmann

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30318-4

[Band 17 - (1974)]

Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften": Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867-1884.

[Sobre la historia intelectual del siglo XIX. Del "Westermanns Monatsheften": cartas sobre

literatura, informes sobre la historia del arte, revisiones ocasionales 1879-1884]
Editado por Ulrich Herrmann,
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30320-7

[Band 18 - (1977)]

Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880).

[Las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia. Trabajos preparatorios en la Introducción a las ciencias del espíritu]

Editado por Helmut Johach & Frithjof Rodi
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30323-8

[Band 19 - (1982)]

Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895).

[Ground-laying of the sciences of man, of society and of history. Formulations and sketches for the second volume of the Introduction to the human sciences.]

Editado por Helmut Johach & Frithjof Rodi
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30324-5

[Band 20 - (1990)]

Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie. (1864-1903).

[Lógica y el sistema de filosofía de la ciencia. Lecciones sobre lógica epistemológica y metodología]

Editado por Hans-Ulrich Lessing & Frithjof Rodi
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30325-2

[Band 21 - (1997)]

Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894).

[Psicología como la ciencia de la experiencia. Primera parte: lecturas sobre psicología y antropología (circa 1875-1894)]

Editado por Guy van Kerckhoven & Hans-Ulrich Lessing
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30305-4

[Band 22 - (2005)]

Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zweiter Teil: Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (ca 1880-1896).

[Psicología como la ciencia de la experiencia. Segunda parte: manuscritos sobre la génesis de la psicología descriptiva (circa 1880-1896)]

Editado por Hans-Ulrich Lessing & Guy van Kerckhoven
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30322-1

[Band 23 - (2000)]

Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900-1905.

[Historia universal de la filosofía. Lecciones 1900-1905]

Editado por Gabriele Gebhardt & Hans-Ulrich Lessing
(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30319-1

[Band 24 - (2004)]

Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)

[Lógica y valor. Lecciones tardías, borradores y fragmentos sobre la psicología de la estructura, lógica y la doctrina del valor (circa 1904-1911)]

Editado por Gudrun Kühne-Bertram

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30326-9

[Band 25]

Dichter als Seher der Menschheit. Die geplante Sammlung literarhistorischer Aufsätze von 1895.

[El poeta como el visionario de la humanidad. La colección planeada de ensayos históricos literarios desde 1895]

Editado por Gabriele Malsch

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30327-6

[Band 26]

Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin.

[Experiencia y poesía. Lessing – Goethe – Novalis - Hölderlin.]

(Vandenhoeck & Ruprecht) ISBN 978-3-525-30328-3

Editado por Gabriele Malsch

Otros trabajos publicados, diarios y correspondencias³³⁸

Otros trabajos publicados

Von deutscher Dichtung und Musik [Sobre la poesía alemana y la música], 2d. ed. Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

"Diltheys Kant-Darstellung in seiner letzten Vorlesung über das System der Philosophie."

[La presentación de Kant por Dilthey en su última lección sobre el sistema de la filosofía], en Dietrich Bischoff, *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie*, Leipzig: Teubner, 1935, pp.46-63

Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. [Experiencia y poesía: Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin]. 13th ed. Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte. [La gran poesía y la fantasía y otros estudios sobre literatura comparada], editado por H. Nohl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

³³⁸ Ermarth, Michael, *Wilhelm Dilthey: the critique of historical reason*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1978, pp. 390-392.

Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie. [Esquema de la historia universal de la filosofía] 6th rev. ed. Editado y suplementado por H-G. Gadamer. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1949.

Grundriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften: Für Vorlesungen. [Esquema de lógica y del sistema de la filosofía de la ciencia] Berlin: Mittler, 1865.

Leben Schleiermachers. [La vida de Schleiermacher] Vol. 1. Editado y suplementado por H. Mulert. 2nd ed. Berlin: de Gruyter, 1922.

Aus Schleiermachers Leben: In Briefen. [La vida de Schleiermacher en cartas] 4 vols. Berlin: G. Reimers, 1858-63. (Vols. 3 y 4 editados por Dilthey.)

Diarios y correspondencia

"Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard and Luise Scholz, 1859-64." [Cartas de Wilhelm Dilthey's a Bernhard y Luise Scholz, 1859-64".], editado por Sigrid von der Schulenburg.

Sitzungsberichte d. preuss. Akad. d. Wiss., Phil-hist. Kl. 10 (1933): 416-71.

"Briefe Wilhelm Diltheys and Rudolf Haym, 1861-73." [Las cartas de Wilhelm Dilthey y Rudolf Haym, 1861-73".], editados por E. Weniger. *Abhandlungen der preuss. Akad. d. Wiss.* 9 (1936): 2-48.

"Der Briefwechsel Dilthey-Husserl." ["The exchange of letters between Dilthey and Husserl".] Con introducción de Walter Biemel. *Man and World* 1 (1968): 428-46.

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-97. [El intercambio de correspondencia entre Wilhelm Dilthey y County Parl Yorck de Wartenburg. 1877-97.], editado por Sigrid von der Schulenburg. Halle a.d.S.: Niemeyer, 1923.

Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-187. [El joven Dilthey: un cuadro de su vida en cartas y diarios], editado por Clara Misch, née Dilthey. 2nd ed. Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

OBRAS DE WILHELM DILTHEY EN ESPAÑOL

Algunos de los trabajos de Dilthey publicados en las *Gesammelte Schriften* se encuentran traducidos al español como *Obras de Wilhelm Dilthey*, 10 vols. (trad. de Eugenio Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1963.

- I. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Ed. FCE, México, 1949.
- II. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Ed. FCE, México,
- III. *De Leibniz a Goethe*, Ed. FCE., Panuco, México, 1945.
- IV. *Vida y Poesía*, Ed. FCE, México, 1953.
- V. *Hegel y el Idealismo*, Ed. FCE, México, 1956.
- VI. *Psicología y Teoría del Conocimiento*, Ed. FCE, México, 1945.
- VII. *El Mundo Histórico*, Ed. FCE, México, 1944
- VIII. *Teoría de la concepción del mundo*, Ed, FCE; México, 1945.
- IX. *Literatura y Fantasía*, Ed. FCE, México, 1997.
- X. *Historia de la Filosofía*, Ed. FCE, México, 1951.

Otras obras, algunas de las cuales son fragmentos de las anteriores:

- *La imaginación del poeta - Materiales para una poética*, publicado en la revista Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller sum 70 (Estudios filosóficos dedicados a Eduard Zeller en su 70 aniversario), Leipzig, 1887 (54 años).
- *Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, publicado en la revista mensual Die deutsche Rundschau, agosto 1892, tomo XVII, pág. 267-303 (59 años).
- *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Ed. Altaya, Marías, J., traductor, Barcelona, 1977.
- *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, 2000.
- *Crítica de la Razón Histórica*, Ed. Península, Barcelona, 1986.
- *Poética*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.
- *Bancos de fomento*, Ed. FCE, 1960.

BIBLIOGRAFÍA

- Biemel, W., en *Dilthey-Husserl, En Torno a la Filosofía como Ciencia Estricta y al alcance del historicismo – Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Vol. I, N° 2, Diciembre 1957.
- De la Torre Martínez, C., *La Recepción de la Filosofía de los Valores en la Filosofía del Derecho*, Ed. UNAM, México, 2005.
- Dilthey, W., *Crítica de la Razón Histórica*, Ed. Península, Barcelona.
- Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*, Ed. FCE, México, 1945.
- Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe*, Ed. FCE., Panuco, México, 1945.
- Dilthey, W., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ed. Istmo, Madrid, 2000,
- Dilthey, W., *Einleitung in die Gesteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1922.
- Dilthey, W., *Hegel y el Idealismo*, Ed. FCE, México, 1956, p. 180.
- Dilthey, W., *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, 1883, trad. de Eugenio Imaz, Ed. FCE, México, 1949.
- Dilthey, W., *La Imaginación del Poeta, Materiales para una poética* (1887), Ed. Losada, Buenos Aires, 1961.
- Dilthey, W., *Los tipos de la Concepción del Mundo y su Constitución Metafísica*, 1911, publicado en español como *Teoría de las Concepciones del Mundo*, Ed. Altaya, Marías, J., traductor, Barcelona, 1977.
- Dilthey, W., *Orígenes de la Hermenéutica*, en *El Mundo Histórico*, Ed. FCE., México, 1978.
- Dilthey, W., *Psicología y Teoría del Conocimiento*, Ed. FCE, México, 1945.
- Ferraris, Mauricio, *Historia de la Hermenéutica*, Ed. S. XXI, México, 2002.
- Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, Barcelona, 2004.
- Habermas, J., *La Lógica de las Ciencias Sociales*, Ed. Tecnos, 3° Ed., 3° reimp. , Madrid, 2002.
- Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 2° edición revisada, 2° reimp., México, 2000.
- Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Folios, México, 1984.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas I*, Ed. Altaya, Barcelona, 1997.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas II*, Ed. Altaya, Barcelona, 1997.
- Husserl, E., *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992.

- Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, Ed. FCE, México, 1996.
- Husserl, E., *Psicología y Fenomenología*, en Kogan, J., *Husserl*, Ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1992, p. 97.
- Imaz, E. *El Pensamiento de Dilthey*, Ed. El Colegio de México, México, 1946.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Kant, I., *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»*, III, Ed. Visor, Madrid, 1987
- Kant, I., *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ed. Universidad Autónoma de México, México, 1993.
- Kant, I., *Universal Natural History and Theory of Heaven*, Ian C. Johnston, trad, Malaspina University-College, Nanaimo, BC, 1998.
- Lyotard, J., *La Fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.
- Martínez Marzoa, F., *Desconocida Raíz Común*, Ed. Visor, Madrid, 1987.
- Moya Espí, C., en el *Prólogo del Traductor, Crítica de la Razón Histórica de W. Dilthey*, Edición de Hans-Ulrich Lessing, Ed. Península, Barcelona, 1986.
- Ortega y Gasset, J., *Guillermo Dilthey y la Idea de Vida*, en *Kant, Hegel, Dilthey*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 125.
- Ortega y Gasset, J., *Kant, Hegel, Dilthey*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Pifarré, L., *El itinerario del ser (Resumen histórico)*.
- Pucciarelli, E., *Introducción a la Filosofía de Dilthey*, Estudio Preliminar de *La Esencia de la Filosofía*, de Dilthey, W., Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Ricouer, P., *Del Texto a la Acción*, Ed. FCE, Buenos Aires, 2006.
- Romero, J., *El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu*, Eleutheria, otoño 2004, Universidad Francisco Marroquín.
- Runes, D., *Diccionario de Filosofía*, Ed. Grijalbo, México, 1997.

INDICE

- acción, 40, 55, 91, 92, 94, 108, 110, 111, 112
Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad el mundo exterior, 54, 55
actitud, 16, 29, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 100, 133, 139, 148
actitud afectiva, 91
actitud sentimental, 91
actitud volitiva, 90, 91, 92
actividad interna, 55
afectivo, 59, 89, 90, 120
alma nacional, 57, 123
análisis, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 25, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 42, 46, 50, 53, 57, 60, 62, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 86, 87, 88, 89, 93, 94, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 116, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 132, 136, 137, 139, 141, 142, 146, 162
análisis histórico, 25, 53, 66, 73, 75, 136
analogía, 31, 91, 102, 110, 111
apetencia, 79
a-posteriori, 66
a-priori, 16, 26, 28, 29, 48, 52, 53, 66, 69, 71, 72, 79, 82, 83, 95, 97, 98, 127
Aristóteles, 116
arte, obra de, 112
arte, producción, 113
Auslegung, 101
autobiografía, 132
Bachelard, 141
Bacon, 120
basamento gnoseológico, 65, 76
Bernoulli, 70
biografía, 30, 132
Brentano, 58, 85
captación interna, 68, 81, 84
captar, 44, 57, 89
categoría, 16, 94, 95, 96, 97, 132
categorías, 17, 19, 20, 33, 45, 52, 53, 56, 58, 65, 93, 94, 95, 96, 98, 103, 127, 134, 141
categorías de la razón, 127
categorías de vida, 58
ciencia, 10, 13, 18, 19, 20, 24, 27, 29, 30, 32, 36, 38, 39, 40, 42, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 74, 75, 76, 78, 84, 93, 101, 102, 107, 108, 113, 116, 117, 120, 128, 136, 139, 140, 143, 149, 151, 155, 162
ciencias de la naturaleza, 19, 20, 30, 39, 43, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 66, 68, 74, 78, 81, 102, 107, 110, 119
ciencias del espíritu, 9, 11, 13, 18, 20, 25, 26, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 67, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 88, 100, 101, 102, 103, 104, 116, 125, 127, 128, 130, 136, 143, 146, 149, 155
Ciencias del Espíritu, 9, 11, 12, 15, 52, 56, 152, 154
ciencias del hombre, 39, 50, 51, 149
ciencias hermenéuticas, 41
ciencias naturales, 10, 37, 38, 43, 71, 102, 129
ciencias particulares, 12, 18, 19, 20, 61, 64, 66, 67, 118, 141
ciencias sociales, 31, 42, 45, 46, 59, 101, 102, 125
círculo hermenéutico, 25, 52
cogito, 18, 32, 68, 131
coherencia interna, 17, 45, 133, 134
comprender, 9, 19, 31, 40, 42, 50, 51, 53, 56, 59, 69, 75, 100, 104, 109, 112, 115, 131, 132, 135, 137, 142
comprensión, 9, 11, 13, 14, 18, 31, 32, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 62, 67, 68, 81, 84, 86, 88, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 123, 125, 128, 129, 131, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 155
comprensión, forma elemental, 110
comprensión, forma superior, 110
comprensión, formas de, 109
comprensión, formas superiores, 113
Comte, 10, 25, 61, 62, 130
conceptos psicológicos, 74
conceptos puros del entendimiento, 127
conciencia, 12, 14, 18, 20, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 51, 53, 55, 56, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 81, 82, 85, 88, 93, 96, 104, 109, 110, 114, 124, 128, 131, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 147
Condorcet, 60, 120
conexión de fin, 50, 120, 121, 141
conexión interna, 18, 62, 67, 73
conexión vital, 108
conocimiento científico-natural, 78
contenido, 36, 64, 68, 69, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 98, 107, 120, 133, 139, 142
contenido de la vivencia, 85
correlación, 11, 62, 131
cristiandad, 119
crítica, 13, 19, 24, 25, 27, 32, 35, 36, 45, 48, 56, 62, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 116, 128
crítica de la razón histórica, 19, 24, 25, 67
Crítica de la Razón Práctica, 15
Crítica de la Razón Pura, 15, 19, 65, 67, 69, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 134, 155
Crítica del Juicio, 15, 33, 76, 155

crítica kantiana, 56, 65
criticismo, 65, 66, 67, 73, 75
cualitativa, 89, 162
Curso sobre el Objeto, 36, 37
 d'Alembert, 70
 De la Torre Martínez, 35, 36, 154
 deducción, 63, 94, 95, 111, 118
 deducción por analogía, 111
 delimitación, 53, 64
 Descartes, 131
 desconocida raíz común, 73, 76, 77, 98
 Dios, 62, 72
 distancia interna, 113, 114
 doctrina, 17, 21, 25, 40, 51, 62, 71, 75, 92, 93, 94,
 124, 134, 135, 147, 150, 162
 dolor, 55, 86, 90, 94
 Durkheim, 62
Eigenswerte, 92
Einführung, 94
 Einstein, 141
El Mundo Histórico, 51, 55, 56, 65, 84, 85, 86,
 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 100, 114,
 152, 154
 el querer, 27, 76, 82, 86, 87, 90, 91, 92, 93
 el representar, 27, 76, 82, 87, 92, 93
 el sentir, 27, 59, 76, 82, 86, 87, 91, 92, 93
 empírico, 38, 49, 59, 68, 75, 83, 85, 93, 94, 95,
 101, 102, 103, 125, 131, 141
 empirismo, 10, 29, 31, 32, 42, 66, 71, 102, 127
En Torno a Kant, 69
endopatía, 94
enlace, 77, 110, 118, 119
 entendimiento, 65, 73, 75, 77
 epistemología, 19, 20, 42, 43
Erleben, 14, 83
Erlebenisdruck, 108
 escepticismo, 38, 133, 135, 136, 138
 Escuela de Baden, 34, 35, 162
 Escuela de Marburgo, 35, 162
 escuela histórica, 59
 espiral hermenéutica, 88
 espíritu, 12, 13, 18, 20, 32, 34, 37, 39, 40, 41, 42,
 43, 44, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62,
 63, 64, 66, 67, 70, 71, 73, 76, 78, 82, 83, 100,
 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113,
 114, 116, 118, 120, 123, 125, 127, 132, 133,
 134, 140, 141, 146, 162
espíritu del pueblo, 57, 123
 espíritu objetivado, 55, 105, 125
espíritu objetivo, 104, 105, 125
 espontaneidad, 75
 Estado, 27, 30, 105, 125, 148, 162
 estados psíquicos, 31
 estética, 116, 142, 152
 estructura, 41, 56, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 96,
 98, 101, 106, 111, 122, 123, 124, 133, 136,
 137, 139, 150, 162
estructura psíquica, 85, 86, 88
 ética, 20, 55, 147
 Euler, 70
 exégesis, 12, 16, 43, 140, 142
 existenciario, 43, 137
 experiencia, 10, 14, 15, 16, 19, 26, 28, 29, 30, 31,
 34, 37, 41, 42, 48, 53, 54, 57, 63, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 92,
 94, 95, 98, 115, 123, 127, 139, 140, 149
 experiencia externa, 10, 67, 80, 98
 experiencia interna, 10, 14, 26, 31, 42, 57, 67, 68,
 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 94, 95, 98
 explicación, 15, 43, 46, 51, 79, 94, 101, 135
 expresión de vivencias, 56
 facultades de la razón, 74, 77, 79, 127
 Fechner, 58, 117, 162
 felicidad, 90
 fenómeno, 34, 36, 53, 72, 102
 fenomenología, 11, 12, 14, 16, 18, 41, 42, 45, 65,
 85, 129, 138, 139, 141, 154
 fenomenológico, 14, 38, 42, 139, 141
 fenómenos biológicos, 63
fijación de valores, 92
 filología, 12, 101, 128, 140, 142, 146
 filosofía de la historia, 59, 61, 62
 filosofía de la historia alemana, 60
 filosofía de los valores, 35
 filosofía poskantiana, 18
 filosofía *reflexiva*, 18, 32
fin, 10, 28, 33, 46, 71, 78, 80, 86, 88, 91, 93, 96,
 97, 100, 101, 106, 108, 120, 121, 122
 fines, 30, 43, 49, 57, 93, 94, 100, 105, 120, 121,
 122
 fondo común, 79
 formaciones sociales, 50, 120, 121
fuerza animica, 97
 fundación gnoseológica, 64, 65
 fundamentación gnoseológica, 31, 35
 fundamento, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 25, 26,
 27, 29, 32, 34, 37, 38, 44, 48, 49, 56, 59, 62,
 65, 67, 70, 71, 76, 77, 78, 86, 103, 119, 127,
 141, 142
fundamento efectivo, 127
 fundamento gnoseológico, 18, 26, 59
fundamento intencional, 127
gegliederte Ordnung, 106
globos intellectualis, 53
 gnoseología, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 34,
 35, 45, 46, 49, 56, 58, 63, 64, 65, 68, 73, 74,
 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87, 88, 94, 97,
 98, 99, 101, 115, 125, 126, 127, 128, 130, 131,
 133, 136, 143
 gnoseología diltheyana, 12, 56
 gnoseología kantiana, 26, 80, 127
 Goethe, 9, 24, 58, 69, 152, 154
 Habermas, 13, 14, 41, 42, 154
Handlung, 108
 hecho psicofísico, 57
hechos de la voluntad, 54
 hechos espirituales, 50, 51, 53, 63
hechos psicológicos de segundo orden, 118, 119
 hechos psíquicos, 35, 67, 81, 85, 88, 89

- Hegel, 24, 27, 42, 45, 52, 53, 60, 62, 63, 132, 134, 147, 152, 154, 155
- Heidegger, 11, 13, 24, 39, 40, 42, 43, 45, 137, 139, 142, 154
- Herder, 60, 120
- hermenéutica, 11, 12, 14, 18, 19, 25, 32, 34, 40, 42, 43, 44, 86, 88, 101, 103, 110, 128, 138, 139, 140, 141, 142, 152, 154, 162
- hermenéutica metodológica, 11
- Hineiversetzen, 114
- historia, 16, 19, 20, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 39, 40, 44, 50, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 71, 101, 115, 119, 123, 124, 125, 131, 135, 137, 138, 140, 146, 147, 148, 149, 151
- historicidad, 39, 40, 135, 136, 137, 138
- historicismo, 14, 36, 37, 38, 39, 43, 52, 135, 136, 154
- historicista*, 66, 136
- holográfica, 9, 50
- holograma*, 9
- hologramático*, 9, 50
- hombre entero, 13, 15, 18, 20, 44, 46, 72, 75, 76, 77, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 98, 125, 127, 130, 133
- Humboldt, 60
- Hume, 10, 15, 27, 58
- Husserl, 11, 13, 16, 18, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 58, 68, 85, 129, 134, 136, 138, 139, 140, 151, 154, 155
- idealismo, 9, 16, 35, 44, 53, 71, 147
- Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica, 65
- Imaz, 9, 12, 23, 24, 25, 26, 45, 128, 154, 155
- imperativo categórico, 72
- individuo, 33, 54, 62, 63, 78, 91, 97, 105, 108, 122, 123, 135, 162
- individuos psicofísicos*, 57, 64
- inducción, 10, 63, 69, 74, 111, 162
- inferencia inductiva, 111
- inferencia por analogía, 110
- inmanencia, 112, 113
- inmortalidad, 72
- inneren Erfahrung*, 78
- Innewerden*, 93
- intencional, 11, 12, 18, 26, 64, 83, 86, 88, 89, 134
- intensiva*, 89
- interpretación, 17, 23, 30, 32, 40, 43, 44, 46, 51, 60, 72, 77, 94, 97, 101, 104, 105, 109, 140
- intersubjetividad, 41
- intuiciones puras, 65
- juicio, 27, 76, 77, 79, 88, 89, 98, 103, 107, 135
- juicio estético, 77
- juicios, 10, 26, 48, 57, 71, 73, 76, 77, 78, 107, 108
- Kant, 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 43, 45, 48, 52, 53, 58, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 94, 95, 98, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 141, 142, 150, 155, 162
- Kepler, 111
- La Ciudad de Dios*, 60
- La Comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales*, 104
- Lagrange, 70
- Lamarck, 61
- Lambert, 70
- Lebensäußerungen*, 104, 125
- Lebenswerte*, 92
- Lebenszusammenhang*, 108
- legalidad, 53, 72
- Leopold von Ranke, 59
- Lessing, 31, 62, 149, 150, 155
- ley moral, 72
- libertad, 29, 54, 60, 72, 108
- Locke, 15, 27
- manifestaciones de vida*, 86, 101, 104, 106, 107
- Mariás, Julián, 27
- matemática, 26, 53, 60, 70, 74, 111
- metafísica*, 16, 17, 25, 30, 49, 51, 65, 66, 70, 72, 73, 93, 101, 102, 117, 119, 125, 127, 130, 136, 138, 142, 143
- método, 10, 15, 29, 30, 51, 52, 58, 63, 69, 73, 74, 75, 78, 79, 84, 85, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 125, 131, 140, 141, 162
- método empírico**, 102
- metodología, 12, 13, 40, 63, 78, 88, 94, 101, 102, 103, 115, 128, 149
- Mill, 10, 32, 58, 61, 162
- modos de actitud, 91
- moral, 25, 33, 60, 63, 71, 72
- Moya Espí, 12, 30, 31, 32, 33, 45, 68, 131, 132, 133, 155
- múltiple, 75
- mundo exterior, 16, 34, 55, 78, 91, 93
- Nacherleben*, 84, 109, 114
- Nachfühlen*, 109
- naturaleza, 15, 19, 29, 30, 34, 36, 39, 43, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 70, 71, 72, 78, 80, 84, 87, 90, 91, 94, 95, 98, 100, 110, 116, 117, 118, 119, 121, 131, 132, 135, 155, 162
- naturaleza física, 36
- naturalismo, 36, 37
- Newton, 56, 70, 141
- objektive Geist**, 104
- objetivación, 31, 85, 96, 101
- objetividad, 32, 44, 59, 94
- objeto, 28, 31, 40, 51, 52, 53, 57, 66, 68, 73, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 94, 96, 98, 101, 109, 116, 139
- orden articulado*, 105
- organización externa de la sociedad, 122, 123, 124, 126, 141
- Ortega y Gasset, 12, 26, 27, 28, 29, 30, 45, 63, 83, 129, 130, 131, 141, 155
- Pascal, 120
- pensamiento, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 23, 24, 30, 33, 35, 36, 38, 41, 42, 44, 46, 48, 51, 53, 54, 65, 67, 71, 75, 76, 80, 81, 96, 98, 100, 101, 102, 107, 114, 119, 120, 129, 134, 135, 139, 142

percatación, 18, 67, 80, 81, 95, 98
percatación interna, 80
percepción, 28, 57, 67, 80, 133
percibir, 28, 86, 131
placer, 55, 76, 79
poética, 25, 90, 116, 143, 147, 152, 154
Poética, 116, 143, 152
positivismo, 10, 35, 43, 101, 102, 130, 142, 143
positivista, 10, 32, 42, 63, 102
postulados de base, 134
principio de contradicción, 37, 139
principios metafísicos, 48, 119, 155
procesos, 15, 16, 31, 32, 35, 59, 67, 73, 80, 81, 84, 85, 87, 94, 116, 128
psicología, 11, 17, 18, 25, 26, 34, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 74, 79, 86, 98, 128, 130, 137, 138, 139, 140, 149, 150, 162
psicología descriptiva, 11, 25, 26, 44, 64, 65, 74, 79, 86, 98, 128, 130, 139, 149
psicología descriptiva y analítica, 11, 25, 26, 44, 65
psicología experimental, 37, 58
psicología explicativa, 58, 74, 79, 80
Psicología y Teoría del Conocimiento, 25, 26, 55, 80, 152, 154
psicologismo, 18, 37, 134, 138
Pucciarelli, 13, 33, 34, 35, 45, 55, 155
querer, 11, 13, 15, 16, 59, 64, 76, 84, 86, 89, 93, 94, 130
raíz común, 27, 74, 76, 77, 127
razón, 13, 15, 16, 17, 19, 24, 25, 27, 29, 33, 44, 54, 56, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 81, 82, 130, 131, 135, 142, 143
razón práctica, 27, 71, 72, 79
razón teórica, 27, 72
razón, pura, 79
realidad histórico-social, 18, 19, 52, 57, 66, 101, 116, 135, 136
regulación, 50
relativismo, 37, 68, 97, 133, 135, 136, 138, 139
relativista, 39, 58, 92, 133, 135, 136, 140, 142
representación, 55, 59, 76, 77, 87, 92, 98, 113
representar, 11, 15, 16, 26, 59, 64, 76, 84, 86, 87, 109
representativo, 55
re-sentir, 109
revivencia, 84, 86, 110, 113, 125, 136
revivencia, límites, 115
re-vivir, 109
Rickert, 34, 35, 162
Ricoeur, 13, 18, 42, 43, 44, 45, 46, 140
romanticismo, 142
romántico, 60, 94
romántico, carácter, 113
Saint – Simon, 60
San Agustín, 60
San Clemente, 60
Schiller, 116
Schleiermacher, 43, 44, 122, 132, 148, 151
Schulphilosophie, 35
sentido externo, 83
sentido interno, 79
sentimental, 29, 55, 91, 92
sentimiento, 28, 29, 30, 55, 58, 76, 77, 79, 80, 84, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 98, 109, 120
sentimientos, 10, 55, 67, 75, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 109, 143
sentimientos de agrado, 91
sentimientos situacionales, 92
sentir, 11, 13, 15, 16, 64, 76, 84, 86, 89, 90, 92, 94, 120
Sentir, 89
significado, 17, 19, 31, 32, 45, 65, 95, 106, 107, 112, 131, 132, 140, 141, 162
sistema, 16, 17, 28, 48, 52, 53, 62, 72, 119, 122
sistemas culturales, 122, 123
sistemas de cultura, 101
Sistemas de fines, 120
sociología, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 162
Spencer, 58, 61
Strómata, 60
subjetividad, 33, 41, 84
sujeto cognoscente, 27, 41, 52
sujeto empírico, 70
suposiciones de base, 17, 45, 49, 52, 127, 134
Tatbestand, 85
temporalidad, 137, 138
Teoría de las concepciones del mundo, 97
Teoría de las Concepciones del Mundo, 37, 152, 154
teoría del conocimiento, 26, 27, 30, 59, 62, 79, 83
Thünen, ley de, 117
transposición, 72, 110, 114
trascendencia parcial, 88
trascendental, 9, 16, 33, 41, 49, 66, 71, 79, 82, 94, 98, 154, 162
traslado, 110, 113, 114, 115
trasposición, 113
Turgot, 120
unidades de vida, 64
unidades psicofísicas, 57
validez definitiva del objeto, 88, 89
validez universal, 26, 49, 69, 116, 139
valor, 13, 33, 35, 42, 57, 71, 91, 92, 95, 96, 97, 102, 117, 122, 140, 150, 162
valores absolutos, 36
valores propios, 92
valores útiles, 92
valores vitales, 92, 162
verdad, 28, 37, 52, 54, 62, 71, 89, 90, 102, 109, 113, 131, 135, 137, 142
verdad de hechos, 37
verdad de principios, 37
Verstehen, 14, 41, 51
Vico, 60
vida, 10, 16, 19, 23, 24, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 57, 58, 64, 71, 72, 73, 75, 79, 81, 85, 86, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116,

119, 120, 121, 125, 137, 138, 139, 140, 143,
147, 148, 151, 162
vivencia, 14, 19, 34, 42, 43, 56, 68, 77, 78, 81, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97,
98, 100, 103, 109, 113, 114, 125, 128, 131,
132, 133, 136, 139
vivencia, expresión de, 108
vivencia, expresión de la, 109
vivencias afectivas, 90
vivencias intelectivas, 90
volición, 27, 55, 59, 87

volitivo, 34, 55
voluntad, 28, 29, 30, 34, 54, 55, 58, 72, 77, 79,
80, 84, 85, 88, 91, 93, 110, 120, 123
Weber, 58, 162
Windelband, 34, 35, 162
Wirkungswerte, 92
Wundt, 58, 162
Zusammenhang, 16, 18, 49, 54, 62, 104, 106, 110,
121, 132, 141
Zweck-Zusammenhang, 50, 120, 121

NOTAS

ⁱ Los principales representantes de la Escuela de Baden son Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936), Georg Mehlis (1878-1942), Richard Kroner (1884-1973), Bruno Bauch (1877-1942) y Emil Lask (1875-1915), quien es el principal representante de esta escuela en la filosofía del derecho.

ⁱⁱ Windelband, Wilhelm (1848 –1915). Filósofo alemán de la escuela de Baden. Se lo recuerda por la imposición de los términos *nomotético* e *ideográfico*, que tuvieron importancia en la psicología y en otras áreas, aunque no tanto en línea con su significado original. Es considerado un neokantiano que enfrentó a otros neokantianos de su época y mantuvo que para entenderlo a Kant era necesario ir más allá de lo que él mismo había ido.

ⁱⁱⁱ Rickert, Heinrich John (1863 –1936). Filósofo alemán, uno de los líderes del movimiento neokantiano de la escuela de Baden. Es conocido, entre otras cosas, por su discusión sobre la distinción cualitativa realizada para distinguir entre los hechos históricos y los científicos. En contra de filósofos como Nietzsche y Bergson, Rickert enfatizó que los valores exigen una distancia de la vida y lo que Bergson, Dilthey y Simmel llamaron “valores vitales” no eran valores verdaderos. El trabajo de Rickert influenció la obra de Max Weber, quien toma partes de su metodología, incluyendo el concepto de *tipos ideales*. Algunos asimilan su trabajo con el de Dilthey, en cuanto intentó ofrecer una teoría unificada del conocimiento, aunque aceptando la división entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, superando esta división por medio de un método filosófico nuevo: el de la hermenéutica para Dilthey y el método trascendental kantiano para Rickert.

^{iv} Los principales representantes de la Escuela de Marburgo son Herman Cohen (1874-1945), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1945) y Rudolf Stammler (1856-1938), quien hizo la recepción del neokantismo de la Escuela de Marburgo en la filosofía del derecho.

^v Wundt, Wilhelm Maximilian (1832-1920) Médico y psicólogo alemán reconocido como el fundador de la psicología experimental. Menos reconocido por su contribuciones a la psicología social en la que trabajó los últimos años de su vida. Trabajó con Hermann von Helmholtz.

^{vi} Mill, John Stuart (Londres, 1806 — Aviñón, Francia 1873) Filósofo, político y economista inglés representante de la escuela económica clásica y teórico del utilitarismo. Una de las grandes obras de Mill fue *Sistema de la lógica inductiva y deductiva*, revisada y editada en numerosas ocasiones. La reputación de la obra de Mill estriba principalmente en el análisis de la prueba inductiva, que se contrapone a los silogismos aristotélicos, de naturaleza deductiva. Mill formula cinco métodos de inducción que han pasado a conocerse como los “Métodos de Mill”: el método del acuerdo, el método de la diferencia, el método común o doble método de acuerdo y diferencia, el método de residuos y el de variaciones concomitantes. Mill propicia el método de la ciencia basándose en ellos.

^{vii} Spencer, Herbert (Derby, 1820 - Brighton 1903). Filósofo, psicólogo y sociólogo británico. Fundador de la filosofía evolucionista en Gran Bretaña y uno de los más ilustres positivistas de su país. Ingeniero civil y de formación autodidacta, se interesó tanto por la ciencia como por las letras. Desde el punto de vista sociológico cabe considerarle como el primer autor que utilizó de forma sistemática los conceptos de estructura y función. Por otra parte, concibió la sociología como un instrumento dinámico al servicio de la reforma social. Escribió influenciado por la teoría de la evolución expuesta a finales del siglo XVIII por el naturalista francés Jean Lamarck. Su doctrina quedó principalmente expuesta en su *Sistema de filosofía sintética*. De su extensa bibliografía, cabe mencionar: *La estática social* (1850), *Principios de psicología* (1855), *Primeros principios* (1862), *Principios de biología* (1864), *La clasificación de las ciencias* (1864), *La sociología descriptiva* (1873), *Principios de sociología* (1877-1896) y *El individuo contra el Estado* (1884).

^{viii} Fechner, Gustav Theodor (1801-1887). Psicólogo experimental alemán. En 1860 desarrolló la ley conocida como “ley de Weber y Fechner”, una ecuación que da cuenta de la relación entre el estímulo físico y la sensación. La fórmula, expresada en palabras, dice “si la intensidad de una sensación crece en progresión aritmética, entonces el estímulo debe crecer en progresión geométrica”. Expresada en términos formales esta ecuación es: $S = c * \log R$, donde S es el valor de la sensación, R es el del estímulo, y c una constante que varía de estímulo a estímulo. Más allá de lo anterior, fue pionero en la psicología experimental y fundador de la psicofísica. Inspiró a varios científicos y filósofos del siglo XX, incluyendo a Ernst Mach y a Wilhelm Wundt.

^{ix} Weber, Ernst Heinrich (Wittenberg, 1795 – 1878). Médico alemán considerado uno de los fundadores de la psicología experimental. Estudió medicina en la Universidad de Wittenberg. En 1818 fue designado profesor asociado de anatomía comparada en la Universidad de Leipzig y, posteriormente, profesor de anatomía y fisiología en 1821. Trabajó con Gustav Fechner en psicofísica, período durante el cual se formuló la ley conocida como “ley de Weber y Fechner”.

^x Van Ranke, Leopoldo (1795-1886) Teólogo y filósofo, nacido en Tubinga. Su obra es increíblemente grande, por que en él se combinan longevidad, capacidad de trabajo y pasión por la historia. Sus obras más importantes son: *Historia de los pueblos romanos y germánicos*, *Historia de los papas*, *Historia alemana del tiempo de la Reforma*, *Nuevos libros de la historia de Prusia*, *Historia de Francia*, *Historia de Inglaterra y la Historia universal*, esta última la dejó inconclusa al morir.

Su ideología giraba en torno a la idea que raza y religión eran la base de las nacionalidades, y esto obraba de modo unificante sobre el destino de los pueblos europeos desde las invasiones bárbaras. Con relación al conocimiento de los hechos humanos, encontraba que había dos caminos principales: el filosófico y el histórico. El primero era de abstracción, el segundo; era el de la percepción de lo particular. Su pensamiento para la labor de los historiadores era que debían tomar la historia como un agregado de hechos particulares y no tener los ojos puestos en el aspecto universal de las cosas. La efectividad del método que usó y que puso en práctica con maestría, lo hizo célebre.

^{xi} San Clemente (¿Atenas?, circa 50 -215) Se convirtió tempranamente al cristianismo y se instruyó con varios maestros. Llegó a ser miembro del cuerpo presbiteral de Alejandría. Vivió en Alejandría y salió de esta ciudad sólo para refugiarse en Cesarea de Capadocia durante la persecución de los cristianos del 202.

Sus obras principales son *Protrepticus* (o "Exhortación a los griegos"), *Paedagogus* (o "Maestro"), y *Stromata* (o "Misceláneas"). En el *Protrepticus*, Clemente invita al lector a no escuchar las leyendas míticas de los dioses, sino la "nueva canción" del Logos, el principio de la existencia y el creador del mundo. En el *Paedagogus*, se detalla el desarrollo de la ética cristiana. En el tercer libro, los *Stromata*, Clemente de Alejandría detalla como perfeccionar el modo de vida cristiano a través de una iniciación hacia el conocimiento. Se considera a su trilogía uno de los proyectos literarios más significativos dentro de la historia de la Iglesia ya que en dichas obras Clemente presentó el cristianismo a los fieles a través de la forma tradicional de la literatura secular.

^{xii} San Agustín (Tagaste, Numidia, África romana, 354-Hipona, 430). Sus obras principales son *Confesiones*, *Retractaciones*, *Diálogos*, *Contra académicos*, *Disciplinarum libri*, *De vera religione*. Se destaca *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei*), como una de las obras maestras de Agustín. En ella ofrece una síntesis de su pensamiento filosófico, teológico y político. La tesis central de la obra es que la divina providencia, que guía la humanidad, dividida en dos ciudades, nacidas de dos amores, el amor de sí y el amor de Dios. En ella afronta el problema de los orígenes de la historia, de la presencia del mal, de la lucha entre el bien y el mal, de la victoria del bien y de su eterno destino. Fue una obra muy leída y ejerció una gran influencia en los siglos siguientes.

^{xiii} Vico, Giambattista (Nápoles, 1668-1744). Abogado y filósofo de la historia italiano. Se propuso formular los principios del método histórico, basándolos en tres premisas: 1) Determinados periodos históricos tienen características semejantes entre sí, aunque varíen los detalles. 2) Establece un orden en los ciclos históricos: Fuerza bruta, fuerza heroica, justicia, originalidad deslumbrante, reflexión destructiva, opulencia, abandono y despilfarro. 3) La historia no se repite, no son ciclos cerrados, más bien una espiral creciente que crea nuevos elementos. Sus tesis sobre la distinta evolución de los periodos históricos influyó más adelante en las obras de Montesquieu, Auguste Comte y Karl Marx. Sus obras principales son: *Principios de la Filosofía de la Historia* y *Principios de ciencia nueva*.

^{xiv} Herder, Johann Gottfried von (1744 (Prusia) -1803). Filósofo y crítico literario alemán. Estudió en la Universidad de Königsberg con el filósofo alemán Immanuel Kant. Los escritos de Herder contribuyeron a la aparición del romanticismo alemán. Como instigador del movimiento conocido como Sturm und Drang (tormenta e impulso) inspiró a muchos escritores, entre ellos, y muy especialmente, al joven Johann Wolfgang von Goethe, a quien conoció en Estrasburgo y que posteriormente se convertiría en la principal figura del clasicismo literario alemán. En su *Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad* (1774), puso de relieve la necesidad de la educación del ideal ilustrado y romántico de la tolerancia, como postulado de la razón histórica para alcanzar la paz en la Humanidad.

^{xv} Humboldt, Friedrich Wilhelm Christian Carl Ferdinand, (Potsdam, 1767 –Tegel, Berlín, 1835). Hombre de estado alemán, uno de los fundadores de la Universidad de Berlín (en la actualidad Universidad Humboldt de

Berlín). Dedicó sus esfuerzos a las letras, enfocando sus trabajos hacia problemas tales como la educación, la teoría política, el estudio analítico de las lenguas, la literatura y las artes, además de trabajar activamente en la reforma del sistema educativo y en la diplomacia de su nación. Gracias a su aprecio por los filósofos antiguos, característica de la época del neohumanismo, y sus amplios conocimientos sobre el tema, se convirtió en socio menor del clasicismo alemán (Berglar) cuando se trasladó en 1794 con su familia a Jena, donde estaba trabajando Schiller. El papel que tendrá a partir de ese momento, inicialmente frente a Schiller y más tarde también con Goethe, era el de un análisis agudo, una crítica constructiva y un consejo versado que tuvo gran influencia tanto en las baladas y el *Wallenstein* de Schiller, como en el *Herrmann und Dorothea* de Goethe.

^{xvi} Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de (Ribemont, Francia, 1743 - Bourg-la-Reine, 1794). Filósofo, matemático y politólogo francés. Uno de sus principales trabajos es "*Ensayo sobre la aplicación del análisis a la probabilidad de las decisiones sometidas a la pluralidad de voces*", donde aplica un razonamiento estadístico al mundo de la política.

^{xvii} Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, Conde de (París, 1760 - id., 1825). Filósofo y teórico social francés que puede incluirse entre los filósofos del socialismo utópico. Sus ideas fueron a parar a la democracia socialista europea de finales del siglo XIX. Algunos le atribuyen el título de fundador del socialismo francés, incluso de primer iniciador de la Sociología. El positivismo está en sus escritos, pero, aunque la necesidad del estudio científico de la sociedad, de la política y de la moral fue proclamada a todos los vientos por Saint-Simon, sus propios escritos estuvieron totalmente alejados de la búsqueda científica tal y como ahora la entendemos. Se considera precursor de la "Fisiología Social", también llamada "Física Social", rebautizada por Auguste Comte como Sociología.

^{xviii} Lamarck, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, caballero de (Francia, 1744 - 1829). Uno de los grandes nombres de la época de la sistematización de la Historia Natural. Lamarck es el acuñador del término «biología» para designar la ciencia de los seres vivos y el fundador de la paleontología de los invertebrados. Lamarck trata por vez primera de la evolución de los animales y de las plantas en 1800, en la lección inaugural de su curso de zoología de los animales invertebrados (11 de mayo de 1800), publicado en 1801 con el nombre de *El sistema de los animales sin vértebras*. En dicha obra aparecen ya las tesis esenciales de su doctrina transformista. Hasta entonces parece que Lamarck había sido rigurosamente fijista. En 1802, en su obra *Investigaciones sobre la organización de los cuerpos vivientes*, Lamarck trata nuevos problemas, como el de la degradación y el origen de la vida. En 1803 aparecen publicados los dos primeros volúmenes de la *Historia Natural de los vegetales*; en 1809, su obra capital, *la Filosofía zoológica*, donde por primera vez en la Historia aparece formulada una teoría positiva de la evolución de los seres vivos. Su obra maestra, la gran *Historia Natural de los animales sin vértebras* (1815-1822) sienta las bases de la clasificación sistemática del inmenso mundo de los invertebrados (que representa aproximadamente el 97% de las especies animales conocidas), por aquel entonces muy olvidado de los zoólogos. Lamarck postula dos fuerzas evolutivas cuya combinatoria habría conformado un árbol filogenético ramificado: por un lado, la tendencia intrínseca de la naturaleza hacia el aumento de la complejidad daría cuenta del tronco ascendente que puede trazarse desde los organismos más sencillos hasta los más complejos; por otro, la acomodación de los organismos a las circunstancias externas y la herencia de tales adaptaciones explicaría las desviaciones que ramifican esa gradación regular. La idea lamarckiana de evolución influyó sobre el pensamiento evolutivo durante gran parte del siglo XIX, pero fue desplazada por la teoría de la evolución por selección natural de Charles Darwin sin haber perdido nunca una cierta capacidad de influencia.

^{xix} Comte, Isidore Marie Auguste François Xavier, (Montpellier, Francia, 1798 - París, 1857). Se le considera creador del positivismo y de la disciplina de la sociología aunque hay varios sociólogos que solo le atribuyen haberle puesto el nombre. Su doctrina supone dos leyes universales en la actividad de todas las ciencias, la "Ley de los tres estadios" y la "Ley enciclopédica". Combinando estas leyes, Comte desarrolló una clasificación sistemática y jerárquica de todas las ciencias, inclusive la física inorgánica (astronomía, geología y química) y la física orgánica (biología) y, por primera vez, la física social posteriormente renombrada "sociología". Comte vio esta nueva ciencia, la sociología, como la última y la más grande de todas las ciencias, una ciencia que incluiría todas las ciencias las cuales integrarían y relacionarían sus hallazgos en un todo cohesionado. Comte acuñó el término "sociología" y se le considera generalmente como el primer sociólogo. Su énfasis en la interconectividad de los elementos sociales lo convirtió en un precursor del funcionalismo moderno. Aunque fue influyente durante su vida y durante algún tiempo después, el trabajo de Comte cayó rápidamente en el descrédito.

^{xx} Euler, Leonhard. (Suiza, 1707 – Rusia, 1783). Vivió en Rusia la mayor parte de su vida. Probablemente fue uno de los más grandes matemáticos de la historia, comparable a Gauss, Newton o Arquímedes. Fue discípulo

de Jean Bernoulli, pero superó rápidamente el notable talento matemático de su maestro. Su carrera profesional se circunscribió a las Academias de Ciencias de Berlín y San Petersburgo, y la mayor parte de su trabajo se publicó en los anales de ciencias de estas instituciones. Fue protegido de Federico el Grande, en cuya corte protagonizó discusiones metafísicas con Voltaire.

Euler fue el primero en emplear la notación $f(x)$ proporcionando más comodidad frente a los rudimentarios métodos del cálculo infinitesimal existentes hasta la fecha, iniciados Newton y Leibniz, pero desarrollados basándose en las matemáticas del último. Sentó las bases del análisis matemático avanzado al generalizar su fórmula para que conectase las funciones exponenciales y las trigonométricas. Con ello también desarrolló el cálculo complejo. Empleaba las series de Fourier antes de que el mismo Fourier las descubriera y las ecuaciones de Lagrange del cálculo variacional, las Ecuaciones de Euler-Lagrange. Introdujo explícitamente el concepto de partícula y de masa puntual. Introdujo la notación vectorial para representar la velocidad y la aceleración, que definiría todo el estudio de la Mecánica hasta Lagrange. Estudió el flujo de un fluido ideal incompresible, detallando las Ecuaciones de Euler de la Hidrodinámica. Desarrolló método numérico consistente en ir incrementando paso a paso la variable independiente y hallando la siguiente imagen con la derivada.

Anecdóticamente puede mencionarse que Euler resolvió el problema de los siete puentes de Königsberg, ciudad natal de Kant. El problema consistía en determinar si es posible dar un paseo empezando por una cualquiera de las cuatro partes de tierra firme, cruzando cada puente una sola vez y volviendo al punto de partida, dado que hay dos islas en el río Pregel que cruza Königsberg se unen entre ellas y con la tierra firme mediante siete puentes. Euler demostró que no era posible.

^{xxi} Lambert, Johann Heinrich (1728 - 1777). Matemático, físico y astrónomo alemán de origen francés. Nació en Mülhausen (Alsacia, ahora Mulhouse, Francia). Demostró que el número π era irracional, con lo que cerró la posibilidad de poder determinar una cifra "exacta" (fracción numérica) para este número. También hizo aportes al desarrollo de la geometría hiperbólica. Lambert desarrolló una teoría de generación del universo que era similar a la hipótesis nebular que Kant había publicado recientemente. Lambert había leído la única premisa posible de Kant para una demostración de la existencia de Dios. En ella, Kant resumió brevemente su teoría sobre el origen de los planetas de una nube gaseosa. El propósito de Kant era ilustrar la sabiduría y el propósito de Dios y de esta manera de apoyar su existencia. Originalmente, Kant había publicado una versión extendida de esta teoría en su *Historia Universal Natural y Teoría de los Cielos* y comenzó un intercambio con Kant acerca de esta teoría. Pronto, Lambert publicó su propia versión de la nebulosa protosolar del origen del Sistema Solar.

^{xxii} Bernoulli, Familia de matemáticos suizos que se inicia a finales del siglo XVII con los hermanos Johann I y Jakob I. Se estacaron en la enseñanza y desarrollo de las matemáticas, en especial Jakob I, Johann I, Daniel, Johann III y Nikolaus II.

- Bernoulli, Jakob I, (Suiza, 1654 - 1705). Desarrolló problemas de cálculo infinitesimal a partir de los planteamientos de Leibniz. Desarrolló la técnica para resolver ecuaciones diferenciales separables. Su obra maestra fue *Ars Conjectandi* (el Arte de la conjetura), un trabajo pionero en la teoría de la probabilidad.

^{xxiii} d'Alembert, Jean le Rond (1717 –1783). Matemático, físico teórico de la mecánica y filósofo. Es conocido por sus estudios sobre la refracción en cuerpos sólidos, desarrollo también un criterio para establecer la convergencia de series, así como el conocido principio de d'Alembert, la suma de las fuerzas externas que actúan sobre un cuerpo y las denominadas fuerzas de inercia forman un sistema de fuerzas en equilibrio.

^{xxiv} Lagrange, Joseph Louis (1736 - 1813). Matemático, físico y astrónomo italiano que después vivió en Prusia y Francia. Lagrange demostró el teorema del valor medio, desarrolló la mecánica Lagrangiana y tuvo una importante contribución en astronomía. Cuando tenía sólo diecinueve años, envió una carta a Leonhard Euler en que resolvió un problema que había sido un asunto de discusión durante más de medio siglo mediante una nueva técnica: el cálculo de variaciones. Euler reconoció la generalidad del método, y su superioridad; y con una cortesía rara en él, retuvo un papel que él había escrito previamente para que el joven italiano tuviera tiempo para completar su trabajo, como exige la invención de un nuevo método de cálculo.

^{xxv} Thünen, Johann Heinrich von (1783 - 1850). Economista del siglo XIX. Von Thünen era un terrateniente del norte de Alemania quién desarrolló algunas teorías en las que relacionaba la economía con la ubicación espacial de las tierras y la teoría de la renta. En una de sus obras principales *El Estado aislado* (1826) desarrolló la teoría de la productividad marginal.

^{xxvi} Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von (1821 –1894). Médico y físico alemán. Helmholtz nació en Potsdam; primogénito de Ferdinand Helmholtz, que estudió filología y filosofía clásica y fue amigo cercano

de Immanuel Hermann Fichte. Por ello se comprende que el trabajo de Helmholtz sea influenciado por Fichte y Kant, cuyas teorías trató de trasladar a actividades empíricas como la psicología.

^{xxvii} Bacon, Francis, (Londres, 1561 – Londres, 1626) Promotor del empirismo. Percibió que el razonamiento deductivo se destacaba entonces a expensas del inductivo y creyó que, eliminando toda noción preconcebida del mundo, se podía y debía estudiar al hombre y su entorno mediante observaciones detalladas y controladas, realizando generalizaciones cautelosas. Para ello, el estudio que el hombre de ciencia hace de los particulares debe realizarse mediante observaciones que deben validarse. Los científicos deben de ser ante todo escépticos y no aceptar explicaciones que no se puedan probar por la observación y la experiencia sensible. La filosofía de Bacon influyó en la creencia de que la gente es a la vez sierva e intérprete de la naturaleza, de que la verdad no se deriva de la autoridad y que el conocimiento es fruto ante todo de la experiencia. Se le reconoce haber aportado a la lógica el método experimental inductivo, ya que anteriormente se practicaba la inducción mediante la simple enumeración, es decir, extrayendo conclusiones generales de datos particulares. El método de Bacon consistió en inferir a partir del uso de la analogía, desde las características o propiedades del mayor grupo al que pertenece el dato en concreto, dejando para una posterior experiencia la corrección de los errores evidentes. Este método representó un avance fundamental en el método científico al ser muy significativo en la mejora de las hipótesis científicas. Su "Novum Organum" influyó mucho en la aceptación en la ciencia de una observación y experimentación precisas. En esta obra mantenía que había que abandonar todos los prejuicios y actitudes preconcebidas, que llamó en griego eidola o ídolos, ya fueran la propiedad común de la especie debido a modos comunes de pensamiento ("Idola tribu") o propios del individuo ("Idola specus"); ya se debieran a una dependencia excesiva del lenguaje ("Idola fori") o de la tradición ("Idola teatri"). Los principios que se plantean en Novum Organum tuvieron gran importancia en el subsiguiente desarrollo del empirismo.

^{xxviii} Pascal, Blaise, (1623 – 1662) Matemático, físico y filósofo religioso francés. Sus contribuciones a las ciencias naturales y ciencias aplicadas incluyen la construcción de calculadoras mecánicas, estudios sobre la teoría de probabilidad, investigaciones sobre los fluidos y la aclaración de conceptos tales como la presión y el vacío. Después de una experiencia religiosa profunda en 1654, Pascal abandonó las matemáticas y la física para dedicarse a la filosofía y a la teología. Mantuvo correspondencia con Pierre de Fermat a quien le envió una primera aproximación al cálculo de probabilidades. El pensamiento de Pascal puede ubicarse dentro de la concepción esencialista o dualista, dentro del racionalismo antropológico.

^{xxix} Turgot, Anne Robert Jacques, (París, 1727–1781), político y economista francés. Es autor de dos notables disertaciones latinas, *Sobre los beneficios que la religión cristiana ha aportado al género humano*, y sobre *La historia del progreso en el espíritu humano*. Defensor del derecho y la ley natural. Se considera en general que es el impulsor de un gran número de reformas y de ideas de la Revolución francesa. Algunos lo consideran el fundador de la economía política moderna, aunque su pensamiento fue más tenido en cuenta en el Siglo XIX, que en el XVIII.

^{xxx} Condorcet: ver nota xvi.

^{xxxi} Herder, Johann Gottfried: ver xiv.