

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

INTERACCIÓN HISTÓRICO-SOCIAL Y SUBJETIVIDAD EN
LA OBRA DE WILHELM DILTHEY

CARLOS MOYA ESPI

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Servei de Publicacions
1981

Va ser dirigida per:
D. Fernando Montero Moliner

©Copyright: Servei de Publicacions
Carlos Moya Espi

Depòsit legal:
I.S.B.N.:

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

INTERACCIÓN HISTÓRICO-SOCIAL Y SUBJETIVIDAD EN
AL OBRA DE WILHELM DILTHEY



CARLOS MOYA ESPI

UNIVERSIDAD DE VALENCIA - FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS
DE LA EDUCACION

SECCION DE FILOSOFIA

=====

INTERACCION HISTORICO-SOCIAL Y SUBJETIVIDAD
EN LA OBRA DE WILHELM DILTHEY

Tesis Doctoral presentada por
CARLOS MOYA ESPI, y realiza-
da bajo la dirección del pro-
fesor Dr. D. FERNANDO MONTERO
MOLINER, Catedrático de His-
toria de la Filosofía de la
Universidad de Valencia

ABRIL, 1981

NOTA SOBRE EL SISTEMA DE CITAS Y ABREVIATURAS

Para mayor comodidad en la localización de los textos de Dilthey, la referencia de los mismos figura en el texto mismo del trabajo encerrada entre paréntesis, siempre que se trate de textos publicados. Cuando los textos son inéditos o proceden de otros estudios, la referencia se ha trasladado a las notas, correlativamente numeradas. Toda otra referencia bibliográfica figura igualmente en las notas.

He usado las siguientes abreviaturas: para textos procedentes de los "Gesammelte Schriften" (ver referencia exacta en la BIBLIOGRAFIA), figuran entre paréntesis en primer lugar el número del volumen en números romanos, seguido de la página en caracteres arábigos. Cuando existe correspondencia en la edición castellana de Eugenio Imaz, ésta figura a continuación precedida de las siglas EI (Eugenio Imaz). Así, por ejemplo: "Gesammelte Schriften", volumen primero, página 74; edición de Imaz, volumen primero, página 79, lo abreviaremos así: (I, 74; EI, I, 79).

Otras abreviaturas: ED= "Das Erlebnis und die Dichtung" (ver BIBLIOGRAFIA); Djd = "Der junge Dilthey" (id.); DY = "Briefwechsel Dilthey-Yorck" (id.). Estas abreviaturas se han usado en el texto y en las notas. Otras obras de Dilthey no figuran abreviadas en las notas.

"C.M." son las iniciales de mi nombre y primer apellido. Las empleo para indicar que el subrayado de un texto es mío.

INTRODUCCION

Si el presente trabajo adopta un orden expositivo más o menos sistemático, quisiera, por el contrario, comenzar esta introducción recorriendo el camino a la inversa y considerando mi ocupación con la obra de Dilthey no desde el final -un final necesariamente provisional-, sino desde su inicio. A continuación expondré aquellos aspectos en los que, desde mi punto de vista, el presente trabajo supone un paso adelante en la comprensión de Dilthey y de su aportación al pensamiento contemporáneo.

Tras una etapa de toma de contacto con esa ingente multitud de escritos, ensayos, esbozos, cartas, que constituyen la obra de Dilthey, así como con los principales títulos de la bibliografía en torno a la misma, mi primera hipótesis de trabajo apuntó hacia la consideración de dicha obra desde el punto de vista del ideal clásico-romántico de la individualidad. La obra de Dilthey estaría animada por la defensa y justificación de dicho ideal, y enlazaría de este modo, sin solución de continuidad, con el romanticismo anticapitalista anterior a la Primera Guerra Mundial. Interioridad, contemplación, tendencia estética y quietista, defensa del "universo interior" frente a la mecanización y parcelación de la existencia, debían constituir claves con-

ductoras en esta aproximación.

Sin duda, Dilthey se mueve, a grandes rasgos, en ese tenso y agitado mundo de la gran cultura burguesa alemana. Pero esta aproximación adolecía de un grave defecto: tenía, por así decir, ya listo el casillero en el cual había que introducir la obra de Dilthey, y se trataba únicamente de desbastar las aristas que obstaculizaban esta operación. Sin embargo, cuando una interpretación se plantea de este modo, no puede esperar aprender grandes cosas de su objeto. En realidad, el marco interpretativo está cerrado, y difícilmente experimentaremos la sorpresa de lo nuevo. Y, sin embargo, es precisamente en esas aristas que dificultan la clasificación donde se hallan los verdaderos núcleos productivos que pueden llevar a modificar esa topografía prefijada y que, en tal medida, enriquecen creadoramente nuestro conocimiento, al obligarnos a reorganizar nuestros conceptos y a abandonar ciertos prejuicios. Ese momento en que la masa de ideas lentamente acumulada adquiere una organización nueva, inesperada, una configuración dotada de significados nuevos en cada una de sus partes, haciendo saltar los viejos moldes, representa sin duda una experiencia emocionante e impagable.

Lo cierto es que la aproximación anterior dejaba al margen importantes motivos que no podían conjugarse orgánicamente con la imagen interiorista, estetizante, de la filosofía de Dilthey, con su defensa del "mundo interior".

Así, por ejemplo, la recurrente apelación de Dilthey a la praxis, a la "vida activa", a la "acción", su temprana consideración de las ciencias humanas como "ciencias político-morales", "ciencias del hombre activo". El momento de la praxis constituía, pues, una de esas aristas recalcitrantes, casi inoportunas. Y no podía descartarse por el fácil recurso de atribuirle un carácter accidental o aislado, puesto que se repite de manera sistemática, especialmente en los trabajos preparatorios de la "Einleitung...", del ensayo de 1875 y de la psicología descriptiva, publicados en fecha reciente en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften". He de citar, en segundo lugar, unas palabras sobre las cuales había pasado repetidas veces, pero cuyo sentido profundo no se me había revelado: la consideración diltheyana del hombre como un "punto de cruce" de sistemas sociales y de la interacción social. Y, ciertamente, aquí se hallaba una clave decisiva -al menos lo fue para mí-: puesto que esta noción del hombre hacía saltar por los aires la idea de una "interioridad" cerrada cuyo acotamiento y defensa debía emprender la filosofía de Dilthey. Tal interioridad no representaba, pues, un ámbito separado de lo externo, sino que en realidad existía una verdadera interacción entre ambos campos. El hombre se constituía a sí mismo sólo en esta interacción con la sociedad y con el mundo exterior, su interioridad se asemejaba más a un campo de fuerzas en equilibrio dinámico que a un paisaje en reposo.

Desde este punto de vista, el tema de la praxis adquiriría a su vez una relevancia central en la concepción diltheyana del hombre y de su historicidad: concebir al hombre como "punto de cruce" y elemento de la interacción social significaba entenderlo como ser histórico, esto es, como un ser que sólo puede desarrollarse como individuo a partir de la apropiación de lo realizado por otros y de su reelaboración, en un proceso de interacción práctica con las instituciones, sistemas, individuos y objetos.

Al insistir en el tema de la praxis, el presente trabajo continúa una línea de interpretación importante, desarrollada en esta última década. El estudio de los manuscritos juveniles, y en especial de los que ahora se encuentran publicados en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften", llevó a varios intérpretes a corregir la imagen acuñada de Dilthey como un autor estetizante, elitista, de tendencias contemplativas y alejadas de los problemas de la acción, poniendo en primer plano la dimensión práctico-social de su obra. La responsabilidad de dicha imagen no es imputable solamente a las interpretaciones marxistas, como las de LUKACS (a) y LIEBER, sino también en gran parte a los propios discípulos y seguidores de Dilthey, como MISCH, BOLLNOW y Nohl. El estudio de HERRMANN sobre la pedagogía de Dilthey fue el primero en avanzar por este camino, con la pretensión

(a) Para los autores citados en esta introducción en letras mayúsculas, véase la bibliografía final.

de rescatar a Dilthey de ciertos discípulos suyos, y especialmente de marcar las distancias entre aquél y la llamada "Nohl-Schule" de pedagogía. En cierto modo, los trabajos de JOHACH y ZÖCKLER pueden situarse también en esta línea de recuperación de la dimensión práctico-social del pensamiento diltheyano, a pesar de la diferencia entre sus orientaciones respectivas. Johach estudia las relaciones entre el individuo -el "hombre activo"- y la objetividad social -el "espíritu objetivo"-, tomando como puntos de referencia de su interpretación la obra de Hegel, por un lado, y la sociología contemporánea y posterior a Dilthey, por otro. Frente a la tesis aceptada según la cual la influencia de Hegel sobre el pensamiento de Dilthey se produce sólo a partir de su ocupación (1904-05) con los manuscritos juveniles del autor de la "Fenomenología del Espíritu", Johach hace retroceder tal influencia a etapas muy tempranas de la evolución de Dilthey. Zöckler, por su parte, insiste en la importancia de la noción de praxis en el pensamiento diltheyano, lo cual le permite acercarlo a ciertas formulaciones del marxismo, si bien de forma, en mi opinión, poco matizada. Zöckler estudia además, en un trabajo que adolece de dispersión y falta de unidad, la evolución de las ideas políticas de Dilthey y de su relación con el mundo político y social de su tiempo, siguiendo y completando a este respecto el estudio de PESCHKEN.

Al situar en el centro de atención la concepción del

hombre como "punto de cruce" de la interacción histórico-social, como ser práctico, el presente trabajo recoge así este aspecto justamente destacado por los estudios anteriores. Se trataba, sin embargo, de estudiar las características específicas de la interacción en el mundo histórico-social a diferencia de la interacción causal científico-natural. Estas características habían de dar razón del surgimiento, más allá de las uniformidades y leyes, de las configuraciones individuales en la historia, que el romanticismo y la escuela histórica habían elevado a interés central de la historiografía. Se planteaba, pues, con ello el tema de la relación entre interacción (Wechselwirkung) y configuración (Gestaltung). Y dicha relación adquiriría en Dilthey una cualidad problemática que no había tenido en el romanticismo: pues este último había partido ya de la configuración individual, de la forma, abandonando o arrinconando el tema de la causalidad y la ley en la historia. Para Dilthey, no obstante, la relación causal era el armazón de toda ciencia, natural o histórico-social. Desde esa perspectiva, la posibilidad de conciliar la relación -interacción- causal y la configuración individual se convertía, pues, en un problema, lo cual revelaba el esfuerzo diltheyano por superar los planteamientos historiográficos románticos. Una de las tesis centrales del presente trabajo reside precisamente en la consideración de Dilthey como el punto de ruptura con el romanticismo en la historiografía

alemana, frente a su clasificación usual en el seno de la hermenéutica psicológico-intuitiva romántica. Sin embargo, la fundamentación de esta tesis resultará sólo del conjunto de nuestra interpretación.

Corresponde a Misch el mérito de haber señalado por primera vez la presencia, a través de toda la obra de Dilthey, de una importante tendencia hacia la elaboración de una filosofía de la vida. En su sugestivo y profundo estudio "Lebensphilosophie und Phänomenologie", Misch hizo valer, frente a la pregunta heideggeriana por el ser, la originariedad de la orientación propia de la filosofía de la vida, considerando esta última cuestión como más básica y radical que aquella, y, frente a la orientación matematizante-eidética husserliana, el punto de vista de la historia y de la posición del pensamiento en la conexión de la vida. Sin embargo, el estatuto lógico y filosófico de esta filosofía de la vida no resulta del todo claro en la interpretación de Misch; en cualquier caso, Misch trata de reivindicar el aspecto ontológico-material del pensamiento de Dilthey más allá del primitivo proyecto diltheyano de una "crítica de la razón histórica". La filosofía de la vida, en la concepción de Misch, reintroduce en cierto modo una orientación metafísica en el pensamiento del antimetafísico Dilthey, orientación que sobrepasa el aspecto crítico-gnoseológico. Quedaba con ello abierto el camino para la interpretación vitalista de Dilthey, camino ampliamente recorrido después del estudio

de Misch. El trabajo de Bollnow, que ha ejercido gran influencia en la interpretación posterior de Dilthey -y no en último término por su estructuración pedagógica, con todos los peligros, inherentes a la misma, de sacrificar la complejidad a la sencillez y progresividad de la exposición-, constituye una buena muestra de ello.

Así como los estudios de Herrmann, Johach y Zöckler reaccionaron contra un aspecto del estereotipo heredado, también los excesos de la interpretación vitalista generaron, en los últimos diez o doce años, una tendencia al rescate de los aspectos olvidados por la misma: KRAUSSER señaló la afinidad de determinados planteamientos diltheyanos -en especial de sus nociones de "estructura" y "conexión"- con la moderna teoría de sistemas. Al mismo tiempo se desarrolló una línea interpretativa centrada en los aspectos gnoseológicos de la obra de Dilthey, iniciada por RIEDEL y cuya muestra más elaborada la representa el estudio de INEICHEN, realizado bajo la orientación de aquél. Ineichen sitúa en el centro de su investigación la teoría del conocimiento y la lógica diltheyana de las ciencias del espíritu. Sin embargo, al tomar como modelo de investigación crítico-gnoseológica la filosofía trascendental de corte kantiano, la obra de Dilthey resulta malparada en comparación con el modelo. En el centro de la interpretación de Ineichen se halla la búsqueda, por parte de Dilthey, de un criterio inmediato de certeza: así, las nociones de experiencia interna y vivencia son referidas al "Innewerden", a un percatarse íntimo e inmediato del sujeto. En mi opinión, sin embargo, las importantes nociones diltheyanas de experiencia interna y viven

cia no pueden entenderse solamente de esta forma, como trataré de explicar más adelante. En conjunto, el balance final del estudio de Ineichen es negativo: Dilthey no consigue llevar a cabo una auténtica fundamentación gnoseológica de las ciencias humanas, en la medida en que los criterios empíricos se entreveran de forma indiscernible con los criterios filosófico-trascendentales. La investigación trascendental es reducida por Dilthey, según Ineichen, a análisis empírico (psicológico).

Así, pues, la investigación en torno a Dilthey durante la última década ha seguido dos grandes líneas: la interpretación histórico-práctica y la interpretación gnoseológica.

En los escritos juveniles, el tema de la acción, de la praxis, desempeña un papel central: las ciencias del espíritu se designan con expresiones como las siguientes: "ciencias del hombre activo", "ciencias político-morales". El descubrimiento de este Dilthey "práctico" de los primeros escritos ha provocado un giro en la interpretación, como ya hemos señalado. Sin embargo, este impulso "práctico" se suele aún limitar a los escritos juveniles, o cuando mucho se llega a reconocer sólo sus huellas en los últimos escritos. No se ha trazado, en cambio, un puente entre este discurso en torno a la praxis y las preocupaciones, contemporáneas a él, acerca de la fundamentación de las ciencias del espíritu. El presente estudio trata precisamente, como un

objetivo central, de trazar dicho puente, de modo que a través de él los extremos unidos reciban una iluminación nueva y justa.

El presente trabajo se orientó, como ya hemos apuntado, hacia la noción diltheyana de interacción, acercándose así, en un primer momento, a la primera de las líneas interpretativas mencionadas más arriba. Sin embargo, el desarrollo consecuente de esta noción, el seguimiento de sus distintas y profundas implicaciones, me llevó hacia resultados que incidían también, de forma polémica, en la segunda línea mencionada. ¿Acaso la concepción diltheyana del hombre como un "ser activo", que se desarrolla en interacción práctica con su entorno y cuya interioridad ha de entenderse como elemento y "punto de cruce" de la interacción social no debería tener también consecuencias en la comprensión de las principales nociones vinculadas a la fundamentación de las ciencias humanas, especialmente las de "experiencia interna" y "vivencia"? Como la presente interpretación tratará de demostrar, el primer aspecto no sólo tiene consecuencias para el segundo, sino que éste no puede comprenderse sin aquél. En el tercer capítulo del presente trabajo, trato de mostrar que la central noción diltheyana de "experiencia interna" no puede comprenderse, precisamente por lo que respecta a su rendimiento gnoseológico -la certeza inmediata, el 'Innewerden'- a menos que se la considere al mismo tiempo como una categoría de la interacción práctica del hombre con

su entorno. Ineichen no interpreta correctamente esta categoría precisamente porque no tiene en cuenta este último aspecto. En realidad, la pura certeza inmediata acompaña a todo "hecho de conciencia". Pero para las ciencias humanas y su fundamentación interesa justamente la certeza inmediata de una totalidad estructurada, de un sentido, de una unidad significativa. La pregunta es entonces: ¿Por qué, entre nuestros hechos de conciencia, encontramos totalidades cuyo sentido es inmediatamente experimentado, por qué se nos dan unidades estructuradas (experiencia interna) y no (o no sólo) colecciones inorgánicas de datos sensibles? Y, de acuerdo con mi interpretación, la respuesta diltheyana es: porque somos seres prácticos, activos, "puntos de cruce" y elementos de la interacción social, y no meros "sujetos cognoscentes". Y al mismo tiempo nuestra actividad práctica supone la presencia de totalidades unitarias de sentido. Así, pues, la noción diltheyana de experiencia interna (y la de vivencia) no puede entenderse de ningún modo en el mismo sentido que posee, p. ej., en la filosofía empirista de Locke o Hume. Y éste es el defecto de las interpretaciones -como la de Ineichen- puramente gnoseológicas del proyecto diltheyano de fundamentación, defecto del que, aunque en otro contexto, adolece también en mi opinión el estudio de IMAZ.

Al vincular de esta forma la teoría del conocimiento y la teoría de la interacción práctico-vital del hombre con

su entorno, el carácter del proyecto diltheyano de fundamentación aparecía bajo una nueva luz: a saber, como una investigación filosófico-trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-espiritual y del objeto de dicho conocimiento. Sin embargo, este carácter de la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu sólo podía salir a la luz teniendo en cuenta los dos aspectos, estrechamente vinculados, abarcados por tal investigación filosófico-trascendental: la teoría del conocimiento y la teoría de la interacción. La orientación trascendental que Kant imprimió a la filosofía es, pues, manténida por Dilthey, pero sometida al mismo tiempo a una transformación decisiva: comprende tanto una investigación sobre el conocimiento como una investigación sobre la praxis. Por ello, medida estrictamente según el patrón kantiano, la filosofía diltheyana no puede sino malentenderse.

La determinación del carácter de la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu ha constituido un aspecto polémico en la historia de la interpretación del pensamiento de Dilthey. Según una tesis clásica, iniciada en los trabajos de Fisch y Bollnow, y mantenida luego, o simplemente dada por supuesta, entre otros por ARON, ROSSI, DIWALD, HABERMAS y GADAMER, en la reflexión de Dilthey sobre el problema de la fundamentación se suceden dos etapas: en la primera, Dilthey intentaría fundamentar las ciencias humanas sobre la psicología descriptiva y analítica que él

mismo elaboró; en la segunda, la fundamentación tomaría más bien como base la hermenéutica, la teoría de la comprensión de objetivaciones espirituales. El estatuto filosófico de ambos tipos de fundamentación no quedaba, sin embargo, aclarado. ¿Se trataba de teorías empírico-descriptivas? En ese caso, las ciencias humanas reposarían sobre una base empírica, carente de necesidad y necesitada ella misma de fundamentación. Los trabajos de la última década suelen, en cambio, concordar en el rechazo de esta división de etapas. Señalemos aquí que constituye un mérito de Imaz el haberse opuesto a ella por primera vez. No obstante, en estos trabajos no queda aclarado el estatuto filosófico de la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu. La respuesta dada por Imaz, según la cual se trata de una fundamentación gnoseológica, basada en la certeza inmediata de la vivencia, es, en mi opinión, insuficiente, de acuerdo con lo dicho hasta ahora. Según la tesis que mantiene el presente trabajo, Dilthey no llevó a cabo una fundamentación psicológica, y tampoco una fundamentación hermenéutica, de las ciencias del espíritu: la "autoconocimiento" diltheyana tiene más bien carácter filosófico-trascendental, y está constituida no sólo por la teoría del conocimiento, sino también, y en la misma medida, por la teoría de la interacción práctico-social del hombre con su entorno. Desde esta base, los capítulos sexto y séptimo del presente trabajo tratan de mostrar el lugar propio y las relaciones que vinculan entre sí

las nociones fundamentales de autognosis, teoría del conocimiento, psicología y hermenéutica, con la pretensión de esclarecer esta cuestión decisiva para la comprensión de la filosofía diltheyana.

Los capítulos octavo y noveno están dedicados al estudio de la última década del pensamiento diltheyano, desde la perspectiva proporcionada por los capítulos anteriores, perspectiva que permite descubrir aspectos hasta ahora no percibidos en los conceptos fundamentales de las últimas obras de nuestro autor. Defendemos, por ejemplo, el carácter trascendental de las nociones de vivencia y vida; salimos con ello al paso del reproche de ahistoricidad formulado contra ciertos aspectos de la filosofía de Dilthey y nos oponemos también, en relación con ello, a la identificación corriente de los conceptos de vida e historia. Sostenemos, además, que la filosofía de la vida ha de ser considerada como una teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno, la cual, junto con la "teoría del saber", y sólo en unión con ella, constituye la fundamentación completa del conocimiento científico-espiritual.

El estudio detallado de la última década de la producción diltheyana representa una confirmación de las tesis principales del presente trabajo. Mostramos, por ejemplo, que el carácter de certeza inmediata que es propio de la vivencia (perspectiva gnoseológica) sólo puede entenderse en unión con su carácter de unidad significativa (perspectiva filosófico-vital). Y sometemos a discusión el reproche de objetivismo formulado en las interpretaciones de Ha-

bermas y Gadamer (centradas ambas en esta última época del pensamiento diltheyano), reproche que ya fue formulado en el estudio de LANDGREBE, realizado bajo la dirección de Edmund Husserl.

Un corolario que se desprende inmediatamente de las tesis mantenidas en el presente trabajo es el rechazo de la socorridísima identificación de Dilthey con una concepción psicológico-intuicionista, de corte romántico, del problema de la comprensión. Sostenemos, pues, como hemos señalado más arriba, que el punto de ruptura con el romanticismo en la historiografía alemana se halla en Dilthey.

El problema de la fundamentación de las ciencias humanas se halla profundamente vinculado en Dilthey con cuestiones e intereses ideológico-culturales hondamente sentidas, y he procurado tener en cuenta también esta vinculación. El tema de la interacción histórico-social se estudia, como más arriba he indicado, en relación con el problema de la "configuración", de la 'Gestaltung', y en especial con la conformación de la unidad y singularidad de la personalidad humana, con el ideal de la individualidad. Así se refleja en el trabajo la historia de su concepción y la orientación primitiva del mismo, orientación que, sin embargo, ha sido radicalmente modificada en la forma actual del trabajo, convirtiéndose sólo en un momento del conjunto. Tal vez, a pesar de todo, el trabajo no hubiera tomado su forma ac-

tual sin el -doloroso- mantenimiento y el posterior abandono -liberador- de mi primera hipótesis.

Quisiera finalmente confesar que la experiencia intelectual que ha constituido y constituye para mí todavía el ahondamiento en la obra de Dilthey es realmente apasionante y será inolvidable.

CAPITULO PRIMERO. ESTETICA Y DINAMICA DE LA HISTORIA

Las primeras reflexiones filosóficas y metodológicas de Dilthey se producen en estrecha relación con sus estudios históricos. Son estos los que proporcionan a Dilthey la primera experiencia investigadora. Y este bagaje se expresa en un conjunto de consideraciones filosóficas que tratan de esclarecerlo y formularlo conceptualmente.

Sin embargo, esta primera reflexión no tiene sólo como punto de referencia sus propios trabajos, sino que se lleva a cabo constantemente en diálogo con el pasado inmediatamente anterior a él y con su propia época. El ambiente intelectual de los años cincuenta en Alemania se caracteriza por el descrédito de los grandes sistemas idealistas, especialmente el hegeliano. La escuela histórica era todavía un movimiento vivo. Oponía a la filosofía hegeliana de la historia, que concebía el sentido del acontecer histórico en el progreso de la libertad y de la conciencia de la misma, un meticuloso estudio de los hechos históricos en su individualidad y valor propio; y a la dialéctica hegeliana del concepto enfrentaba un sentido intuitivo, artístico, para el lento florecer orgánico de los fenómenos históricos, para el calor de lo tradicional, de lo que crece y se forma paulatinamente en la vida de los pueblos. Era un movimiento historio-gráfico de cuño romántico, vinculado a la reacción post-revolucionaria. Ejerció una marcada influencia sobre la

concepción diltheyana de la historiografía, si bien hallamos en Dilthey desde el principio una clara voluntad de afirmación frente al romanticismo. En los diarios del joven Dilthey se refleja con claridad ese descrédito del hegelianismo; en 1859 escribe : " Esta configuración racional del mundo (la hegeliana, C.M.) se mostró como ilusión en la naturaleza y en la historia " (DjD, 82). Y frente a Hegel, Dilthey se sitúa en el punto de vista de la escuela histórica : " En lugar del concepto que pasa de unas naciones a otras se presenta toda la amplitud de la vida de las naciones... ¿ Quién querría aún concebir la religión germánica como un momento anterior o posterior a la budista " (Ibid, 82).

Junto a este trasfondo romántico, que comenzaba a declinar, en el campo propiamente filosófico las alternativas a la filosofía idealista alemana estaban representadas por los primeros intentos de "volver a Kant ", devolviendo a la filosofía su científicidad frente a los extravíos del hegelianismo. Las fronteras entre este incipiente neocriticismo y el positivismo, que por entonces se afirmaba con fuerza en Francia y en Inglaterra, no eran siempre claras. Dilthey se sitúa -con peculiaridades decisivas- al lado de estos intentos de asegurar la científicidad de la filosofía. " El carácter que informa nuestra época -escribe Dilthey en su diario, en 1859- no es otro que la penetración mutua de las ciencias empíricas

y la filosofía " (DjD, 81). La relación entre ciencias empíricas y filosofía constituye un auténtico Leitmotiv en el mundo intelectual del joven Dilthey. Así, para él, " el filósofo no es otra cosa que un investigador científico " (XVIII, 31). Entre las ciencias y la filosofía no existe una distinción tajante, sino sólo una diferencia cuantitativa en el grado de generalización (cfr. XVIII, 60). La filosofía no tiene como tal un objeto propio, distinto del de las ciencias, si bien inserta las cuestiones particulares tratadas por éstas en un marco conceptual más general. La tarea no será la elaboración de un " sistema " filosófico, sino más bien la realización de " investigaciones exactas con propósito filosófico " (XVIII, 22, 42, 43, 44, 45), y de esta cooperación de investigaciones limitadas esperaba el joven Dilthey el avance presente de la filosofía. Misch señala que en este punto Dilthey coincidía con los pensadores de su generación orientados hacia la ciencia natural, " los cuales, nacidos después de la muerte de Hegel y Goethe, hacia los años sesenta, rodeados por el materialismo por un lado, por el teísmo especulativo de los reaccionarios por otro, y, entre ambos, por la libre y genial interpretación de la vida en Schopenhauer, avanzaron con una actitud antimetafísica, uniéndose para restaurar la filosofía científica sobre el fundamento de Kant, sin trazar claras líneas de delimitación entre criticismo y positivismo".¹ Sin embargo, junto a esta visión de la fi-

lososofía como ciencia, Dilthey atiende también a su relación con las necesidades humanas, a su carácter de concepción del mundo. En el llamado "movimiento alemán", cuya importancia en la actitud científica y vital de Dilthey no es posible destacar lo suficiente, experimenta Dilthey la relación existente entre la filosofía y la concepción del mundo. Mientras que escuela histórica y neocriticismo constituyen su entorno intelectual más inmediato, el "movimiento alemán" (Lessing, Goethe, Hegel,...) representa más bien un sustrato constante, un permanente punto de referencia de su obra. A la sensibilidad para la historia, y a un vago ciencismo que oscila entre el neocriticismo y el positivismo, se une ahora un tercer elemento fundamental en el mundo intelectual del joven Dilthey²: la preocupación por los problemas de la acción y de la práctica humana, pues "también el estudio del espíritu humano en su tendencia práctica se llama ya filosófico" (XVIII, 60). Esta preocupación práctica distingue a Dilthey del neocriticismo y proporciona a su filosofía una relación fundamental con los problemas de la acción y de los valores. Al mismo tiempo, el rasgo positivista, científico, perdurará en su obra en forma de una decidida voluntad empírico-científica y prestará a su penetración en los problemas del conocimiento de la vida y de la actuación del hombre un carácter peculiar de persistencia en los hechos.

1. Leyes y esquemas. La temprana tarea de una "filosofía de la filosofía"

Todos estos motivos se combinan de modo característico cuando, en su diario, en 1859, Dilthey plantea el problema del surgimiento de la filosofía y la religión a partir de necesidades de la vida humana que superan el ámbito intelectual. Estas reflexiones se vinculan sin duda a sus trabajos históricos en torno a los sistemas emanantistas de los tres primeros siglos, especialmente los de Filón de Alejandría, la Gnosis, Clemente de Alejandría, Orígenes y Plotino. Dilthey se encuentra "plenamente en su elemento" al estudiar "estos sistemas cuasi religiosos, cuasi poéticos, cuasi filosóficos" (DjD, 64). Constituyen ciertamente un ámbito privilegiado para la investigación de las relaciones entre filosofía y religión. Esta amalgama de motivos presente en estos sistemas, en los que el trabajo propiamente teórico-filosófico no se ha diferenciado todavía con claridad de los motivos estéticos y religiosos, presenta para el joven Dilthey un interés especial para el estudio de las relaciones entre la filosofía y las necesidades de la vida humana.

En esta época, Dilthey escribe en su diario: "La relación de la filosofía con la religión está tan insuficientemente determinada porque el concepto mismo de la filosofía está dado aún sólo de manera formal...El fundamento del filosofar son profundas necesidades de la natura-

leza humana, de las que no se puede decir en qué ámbito caen. La investigación kantiana de las categorías y el intento fichteano de deducción de las mismas encontrarían un continuador en aquél que considere el movimiento del espíritu hacia la unidad del mundo, hacia la necesidad del acontecer externo e interno, hacia la homogeneidad del fin originalmente puesto, etc. -cosas que no tienen en absoluto una necesidad lógica, ni proceden de ella, sino de un primer y oscuro impulso de la naturaleza humana, que son incluso lo aportado a priori, si se las considera correctamente como movimiento interno del espíritu, no como formas intelectuales presentes en él, como los movimientos del mismo que constituyen la esencia de la razón humana.

Las categorías constituyen el fructífero centro de la Crítica de la Razón Pura; entendida en la forma citada, una filosofía de la filosofía continuaría dignamente la empresa de Kant.

(...) Una nueva crítica de la razón debe partir:

1). De las leyes e impulsos psicológicos de los que surgen igualmente el arte, la religión y la ciencia.

2). Debe analizar los sistemas como productos naturales, como cristalizaciones cuya forma primitiva son esquemas; esquemas que se siguen de aquellos rasgos básicos enunciados en 1).

3). A partir de ahí no llega al escepticismo, sino que tiene en aquellas formas de acción necesarias y generales del espíritu humano la base desde la que hay que tratar

científicamente toda percepción sensible". (DjD, 79, 80).

La confluencia de motivos y conceptos en esta extensa cita de Dilthey es tal que será necesario proceder a distinguirlos analíticamente para lograr una adecuada comprensión de los mismos y de su relación con los distintos problemas filosóficos y metodológicos que se nos presentan en esta etapa juvenil de Dilthey.

Podemos apreciar en primer lugar el momento criticista: se trata de continuar "la investigación kantiana de las categorías y el intento fichteano de deducción de las mismas".

Sin embargo, este planteamiento se reformula inmediatamente desde la noción romántica de una subjetividad productiva, creadora. Las categorías surgen de un "primer y oscuro impulso de la naturaleza humana" y son entendidas como "movimientos internos del espíritu" no como "formas intelectuales".

Esta reformulación implica ya la oposición al intelectualismo, a la idea de "sujeto cognoscente" como fundamento del conocimiento humano.

Al mismo tiempo, el problema de las categorías se lleva al terreno empírico-causal. El "movimiento interno del espíritu" ha de concebirse en términos de "leyes e impulsos psicológicos" abiertos al conocimiento empírico. Y se pretende que tales leyes e impulsos, como "formas de acción necesarias y generales del espíritu humano" permitan tratar científicamente toda percepción sensible.

Junto a la noción de categoría, que recibe esta doble reformulación, romántica y empírico-causal, se nos presenta un nuevo elemento a distinguir: la noción de "esquema", como "forma primitiva" de los sistemas religiosos y filosóficos.

Es importante distinguir la noción de esquema de la noción de categoría, por más que la relación entre ambas sea estrecha. Las categorías, concebidas como "movimiento interno del espíritu", expresable mediante "leyes e impulsos psicológicos", constituyen "formas de acción necesarias y generales del espíritu", es decir, se hallan presentes por doquier en el espíritu humano a lo largo de su historia. Constituyen, como en la concepción kantiana, principios sintéticos: el movimiento del espíritu hacia la unidad del mundo, hacia la necesidad del acontecer, etc., se halla en la base de la estructuración de elementos diversos en un todo o sistema. Ahora bien, así como el movimiento hacia la unidad, la necesidad, la significatividad, etc., es siempre el mismo, el modo de su realización varía: la unidad puede buscarse y estructurarse por diversas vías, como diversos son los sistemas. En medio de esta diversidad puede hallarse cierto número de formas básicas distintas (esquemas), cuyo desarrollo -producido precisamente por su vinculación a la dinamicidad espiritual-, cuya "cristalización", genera los diversos sistemas.

De estos dos aspectos se derivan dos principios distintos, que llevan a tareas diferentes ante la historia del pensamiento. Así, pues, en el programa juvenil de una "nueva crítica de la razón" se combinan inextricablemente

dos principios de interpretación histórica que trataremos de separar con fines analíticos: el principio estético-formal y el principio dinámico-explicativo.

2. Principio estético-formal e interacción dinámica

Estudiaremos en el presente apartado la tensión entre ambos principios. En los intentos de resolución de la misma se articulan ya los núcleos centrales de la reflexión filosófica de Dilthey.

2.1. La noción de esquema.

Los esquemas han de entenderse como representaciones generales que expresan configuraciones ideales típicas. Constituyen precedentes del posterior concepto diltheyano de "tipo". Ahora bien, aunque son efectivamente representaciones generales, se distinguen con claridad de la generalidad abstracta de la ley: encuentran su sentido en el contexto de una línea de investigación opuesta a la explicación causal y dirigida a la intuición de lo singular e irrepetible. El carácter de la noción de esquema en Dilthey y el contexto histórico-intelectual en el que se mueve resultan con claridad del siguiente pasaje de la "Vida de Schleiermacher", referido a la obra de Goethe en cuanto modelode una tendencia de investigación que abarca también a Winckelmann, Herder, Ritter, Humboldt, etc.: "Desde la posición de los cuerpos celestes entre sí, a través de la formación de la Tierra, la distribución geográfica de los

seres vivos en ella, la articulación social y la interacción histórica de las generaciones humanas, hasta llegar a la individualidad de cada hombre, existe un interés científico que se basta a sí mismo, por la aprehensión de lo que se da sólo una vez, de lo incomparable y comprensible por sí mismo.

A estas valiosas intuiciones singulares se vinculan luego las representaciones generales (esquemas) en los que, al prescindir de las diferencias que son para nosotros insignificantes, formamos intuiciones que marcan, con líneas sencillas, algo que permanece invariable en el cambio de los fenómenos y que, sin embargo, no existe en ninguna parte. Tales esquemas eran las formas morfológicas básicas que Goethe trató de establecer.

Todo este mundo de la intuición pertenece a la investigación científica. Constituye un error de graves consecuencias considerar nuestras visiones más abstractas, el conocimiento de las leyes, como las únicas valiosas, un error comprensible en un Mill o un Buckle, pero que, entre nosotros los alemanes, se halla refutado de antemano por la dirección seguida por muchas investigaciones alemanas de altura" (XIII/1, 200). De nuevo, pues, hallamos, en el terreno metodológico, la oposición de dos principios. En otro lugar, Dilthey se refiere a ella como "la oposición entre el pensamiento que aspira a leyes y el que aspira a una imagen conceptual unitaria" (DjD, 124). A esta última se vincula precisamente la noción de esquema. Tal oposición

corresponde, en este nivel, a la que encontrábamos en la formulación de la tarea de una "nueva crítica de la razón".

Para entender adecuadamente el origen y alcance de este principio metodológico, que nosotros hemos llamado estético-formal, es preciso vincularlo, siguiendo la clave que nos proporciona el texto anterior, con la filosofía goethiana de la naturaleza. En su interpretación de las formas naturales, opuesta al mecanicismo newtoniano, Goethe apelaba a una intuición estética de la naturaleza, que debía aprehender la evolución de los seres naturales como una serie de transformaciones (metamorfosis) a partir de una imagen originaria o prototipo (Urbild) complejo, que incluía en sí todas las posibilidades de variación de los seres finitos. Los seres individuales se conciben, desde este punto de vista, como variaciones metamórficas de un tipo determinado. La naturaleza es concebida así como un organismo creador de formas, como un artista cuya obra es posible comprender a partir de la propia capacidad estética del hombre. El hombre, por su parte, no es un ser separado del resto de la naturaleza, sino sólo la variación más elevada en la metamorfosis que afecta a toda la naturaleza, y en él la naturaleza se goza a sí misma, se hace consciente de sí misma. En esta concepción se deja notar el viejo principio panteísta de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos. El hombre es una representación finita de lo infinito. Retrocediendo en este camino hallaremos la noción leibniziana de mónada como reflejo del universo³.

El romanticismo recogió esta concepción estético-orgánica de la naturaleza. La hermenéutica de Schleiermacher mantiene, como veremos, la preponderancia del principio de la forma y su desarrollo interior. También la escuela histórica romántica trasladó a la historia el principio del desarrollo orgánico y gradual de las formas históricas, y la intuición como la facultad apropiada para su aprehensión.

Este breve excursus nos permitirá mostrar que en la noción diltheyana de esquema y en la tarea de una clasificación de los sistemas a partir de formas primitivas se contienen elementos y actitudes que se remontan a ese contexto histórico-cultural. Atendamos al siguiente pasaje, donde esta relación puede constatarse con claridad: "Como una melodía consta de uno o más movimientos tonales originales, como un cristal consta de una o más formas de disposición de la materia, lo mismo ocurre en un sistema. En las principales concepciones del mundo es el esquema lo que la ley en la formación de los cuerpos (como para las plantas la formación de células), lo que la idea musical fundamental para la melodía...Pues la riqueza del universo surge mediante infinitas diversidades a partir de simples, incluso pobres elementos, leyes, formas básicas" (DjD, 89). Recordemos que los sistemas se concebían como "productos naturales, como cristalizaciones cuya forma primitiva son esquemas".

La concepción diltheyana del acontecer histórico y de su conocimiento contiene mucho más que esto, como veremos,

y se ha depurado igualmente de ciertos supuestos. Concretamente, la filosofía goethiana de la naturaleza no podía ser aceptada por Dilthey, el cual, en su lección inaugural en la Universidad de Basel, reconoce la validez de la teoría kantiana del conocimiento por lo que respecta a la imposibilidad de la intuición intelectual. Sin embargo, es necesario reconocer la existencia en la obra de Dilthey de una tendencia gnoseológica relacionada con esta raíz goethiano-romántica, una tendencia hacia la comprensión intuitiva de las formas espirituales y su desarrollo interno, así como hacia la clasificación de estas formas⁴. El propio Dilthey señala en su diario, en 1860: "Las ideas del núcleo que remata una totalidad, del crecimiento inmanente, del florecimiento de toda forma y su agostamiento subsiguiente son esquemas inevitables de nuestra cosmovisión" (DjD, 121). Constituyen un claro testimonio de esta tendencia la importancia que adquieren en su obra los métodos comparados, el proyecto de una ciencia comparada del hombre, la tendencia hacia la clasificación tipológica de los fenómenos espirituales en orden a encontrar esquemas cada vez más simples, tendencia que se mantiene hasta el final de su vida en la tipología de las concepciones del mundo; se deriva también de esta actitud gnoseológica la tendencia, de origen goethiano, a "construir al hombre a partir de los materiales del edificio entero de la naturaleza"⁵; finalmente, la afirmación de los derechos de la intuición, del sentido artístico para la forma y su transformación,

para la visión de lo individual como una totalidad única y no como un simple caso de leyes generales, son también rasgos relacionados con esta tendencia general⁶ en la obra de Dilthey, para quien la "comprensión" de lo espiritual incluye siempre un momento artístico, intuitivo, adivinatorio.

Rodi ha señalado con claridad la importancia que adquiere en el conjunto de la obra de Dilthey la tendencia morfológica especialmente en la estética, relacionándola con un "método generalizador, causal-genético, de la explicación de obras de arte"⁷ ; junto a esta tendencia destaca Rodi la presencia de la dirección hermenéutica hacia la aprehensión de la vitalidad y significado singular de una determinada obra. Sin embargo, las expresiones "generalizador", "causal-genético" son equívocas en relación con la morfología. En la génesis de la filosofía de Dilthey -y en la génesis de la tendencia morfológica en la filosofía natural de Goethe- el principio estético-formal no se vincula precisamente a la generalización y al establecimiento de conexiones causales, sino más bien a su contrario, a la aprehensión de la individualidad en la intuición (desde el "individuo Tierra" en adelante). La individualidad no es nunca plenamente comprensible desde las uniformidades. Aprehensión de la individualidad y explicación aparecen como tareas casi esquizoidemente separadas en el joven Dilthey. Para él, esta doble tarea no se presenta sólo en las ciencias humanas, sino también en

las ciencias de la naturaleza. "Por ello la intuición de las formas de este todo, el estudio morfológico en el sentido más amplio si que siendo una tarea que en todo momento conserva su valor junto a la explicación" (XVIII, 69). Positivismo y tendencia individualizadora romántica se reparten el ámbito de la aprehensión de lo real sin apenas mediaciones ni transiciones: "A partir de las propiedades de las partículas resulta el tejido de las uniformidades. Pero éste es sólo un aspecto en el carácter, pleno de sentido, de la totalidad cósmica, al cual pertenecen también precisamente la individualidad y la belleza, misterios para el conocimiento causal, que sólo se revelan al espíritu contemplativo del poeta y el pensador" (XVIII, 196). "El misterio del mundo, expresado positivamente, es la individualidad, indivisible e indisoluble" (Ibid, 197). La relación en que se halla lo individual con lo general dentro de la tendencia morfológica es completamente distinta de la relación existente entre ambos dentro de la concepción generalizadora-causal. Al comprender la individualidad como realización única de un esquema o tipo fundamental, la morfología afirma la irreductibilidad de aquélla a éste: al concebir lo finito como representación de lo infinito, los románticos lo consideraban como una totalidad única e irrepetible, no como un caso de una ley general. Rodi, en cambio, atribuye al rasgo morfológico en Dilthey tanto la tendencia a la explicación genética (comprensión de lo individual como representación de una forma básica) como la

tendencia a la explicación causal (comprensión de lo individual como caso de una ley o proposición general). Tampoco distingue entre generalización tipológica (en la que el tipo nunca pierde su aspecto de conexión cualitativa significativa, de "imagen conceptual unitaria") y generalización legaliforme (en la que domina el aspecto cuantitativo o cuantificable). Ambos tipos de generalización se unen, en el análisis de Rodi, en el concepto de lo morfológico, lo cual introduce en el mismo una ambigüedad de principio.

2.2. El rasgo estético en la hermenéutica de Schleiermacher. Individualidad y hermenéutica.

En cambio, en los análisis juveniles de Dilthey, aparece, junto a la tendencia morfológica, y en combinación, a veces inextricable, con ella, un segundo principio de comprensión histórica: el principio de la explicación, que atiende, en lugar de a las formas, a las fuerzas presentes en el desarrollo histórico y a las leyes que las rigen. Dilthey hará valer este principio dinámico causal frente a la hermenéutica de Schleiermacher, la cual descansa, para Dilthey, precisamente "en el principio de la clasificación frente al de la explicación" (XIV/2, 693).

Desde el punto de vista de los esquemas, concebidos como formas primitivas, el desarrollo histórico amenaza convertirse en un conjunto de series de transformación, de desarrollos cuasi-monádicos a partir de dichas formas. En este punto, sin embargo, se inserta la crítica de Dilthey

a la hermenéutica de Schleiermacher. Para comprender la posición de Dilthey en torno a los problemas del acontecer histórico y de su comprensión es necesario recurrir a su "Preisschrift" acerca de la hermenéutica de Schleiermacher⁸.

En 1853, en Berlín, conoce Dilthey a Ludwig Jonas, yerno de Schleiermacher, encargado por éste del cuidado de su obra póstuma. La publicación de la correspondencia de Schleiermacher, que Jonas había comenzado, ocupó, después de la muerte de éste, al joven Dilthey. En 1859 comunica Dilthey a su hermano Karl su pretensión de concurrir al premio de la Fundación Schleiermacher, la cual había propuesto como tema de trabajo "La significación de la hermenéutica de Schleiermacher en su relación con los intentos anteriores". "Mi propósito -escribe Dilthey a su hermano- consiste en exponer la irrupción de la forma de visión filológico-histórica, que comienza con el Platón de Schleiermacher y explicarla en conexión con la concepción de Schlegel y Wolf. Todas las cuestiones que se refieren al método de la visión histórica tienen para mí un gran atractivo, y en este punto se vinculan con mi larga ocupación en Schleiermacher" (DjD, 70).

La hermenéutica de Schleiermacher ha de entenderse en relación con "el gran movimiento que transformó por completo toda la ciencia histórica y al que esa obra debe su origen, por cuya tendencia nos vemos aún hoy llevados" (XIV/2, 689). La obra de Herder, Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Humboldt, representa el gran contexto

intelectual del que la obra de Schleiermacher constituye un momento. Los principios metódicos de su hermenéutica no son independientes de supuestos filosóficos generales acerca del valor de la individualidad humana y su relación con la humanidad. La visión goethiana de la individualidad en su relación con el todo orgánico de la naturaleza, la noción schilleriana del hombre ideal presente en cada hombre individual, el idealismo subjetivo de Fichte, que implica la noción axiológica del individuo como fin en sí mismo y la exigencia de su autodeterminación, constituyen aspectos de esta gran conexión intelectual en la que la idea ético-estética de individualidad desempeña un papel central. Es importante señalar que lo que hemos llamado el principio estético-formal, la tendencia morfológica, se halla también vinculado, en Dilthey, a connotaciones axiológicas semejantes. Sin embargo, puesto que nos referiremos expresamente a este punto en el siguiente capítulo, atenderemos aquí más bien a los aspectos metodológicos centrales que se derivan de él en la hermenéutica de Schleiermacher.

"Cada hombre representa a su propio modo la humanidad", afirma Schleiermacher en los "Monólogos". La individualidad es una representación finita de la idea de humanidad, a la cual se llega mediante la intuición del propio yo y de las otras individualidades. La consideración estética desempeña aquí un importante papel: la humanidad se le presenta a Schleiermacher, lo mismo que la naturaleza en Goethe, como un artista que plasma infinitas formas (cfr. XIV/2, 664).

"La intuición est_ética, allí donde llega a su plenitud en una idea especulativa o religiosa, aspira a ver la totalidad del mundo configurada por la misma ley según la cual en ella misma, involuntariamente y mediante una especie de impulso inherente que se despliega, parecen formarse figuras y formas" (XIV/2, 665). El mundo se le presenta como animado por un poder interno plasmativo, formador, no dirigido por una ley trascendente. Esta consideración estética, que atiende a la forma, comporta igualmente la noción de la producción de estas formas en una especie de desarrollo orgánico. "El gran poder artístico, la idea de la humanidad misma aparece en este núcleo íntimo del hombre individual en una de sus innumerables modificaciones, como un ser orgánico se desarrolla la individualidad a partir del núcleo de esta idea" (XIV/2, 666-7).

En el terreno de la producción de obras espirituales, la creación de una obra se concibe igualmente como un proceso de desarrollo orgánico a partir del núcleo, del impulso inherente que actúa en el proceso de creación como una unidad inconscientemente creadora, configuradora. Comprender una obra, concebida como una totalidad individual, implica reconstruir el proceso de su producción a partir de la intuición estética de su configuración, de su forma. Se trata, pues, de reproducir el proceso de producción. "Sólo se puede decir que se comprende una obra, un espíritu, cuando se puede reconstruir el camino y la construcción de sus miembros" (XIV/2, 672). Todo aquí es articulación

de partes en el todo, forma. Para Fiedrich Schlegel "se llama forma aquello que expresa el espíritu de la totalidad mediante una peculiar forma de vinculación de lo particular"⁹. El esfuerzo de la interpretación se dirige hacia la penetración de la unidad original de tendencia o contenido intelectual y forma, de la que surge la totalidad de la obra como de un núcleo, en una articulación o desarrollo orgánico inmanente, que expresa su forma interna, la vinculación de las partes en la totalidad.

Si la individualidad de un espíritu es representación particular de la humanidad, la tarea de la interpretación consiste precisamente en la mediación entre lo idéntico y lo peculiar, entre lo universal humano y lo individual. Una obra implica siempre una determinada combinación de ambos aspectos: lo idéntico, que se resuelve en un sistema de conceptos contenido en el lenguaje, y lo peculiar, que expresa la actividad creadora, sintética, de la individualidad. Sobre esta oposición descansa la distinción entre la interpretación gramatical y la interpretación psicológica. Mientras la primera concibe la obra en su relación con el lenguaje, la segunda trata de "aprehender el todo de la obra como una acción, esto es, genéticamente" (XIV/2, 775). Ambos aspectos de la interpretación se necesitan recíprocamente, y apuntan hacia la nivelación de la oposición entre lo idéntico y lo peculiar. Ambos abarcan la totalidad de la obra, y pretenden reconstruir su producción, si bien

predomina en el primero la relación de la obra con el lenguaje existente en su época y en el segundo su relación con la actividad espiritual del autor. "La interpretación comporta el conocimiento del lenguaje en su conjunto y de su historia y la relación del escritor con el mismo" (Sch.), el contenido lingüístico de la palabra, tal como le estuvo presente al que la produjo, el grado de vivacidad con el que "el hablante ha producido sus expresiones y lo que éstas, consideradas en esta interioridad, encierran realmente para él" (Sch.). Con esta tarea no se afirma otra cosa que una reconstrucción del mundo espiritual, tal como aparece en el lenguaje, a través de éste. Por ello, en este punto resulta claro cómo la tarea gramatical, lo mismo que la psicológica, abarcan el todo" (XIV/2, 755). Es sin embargo la atención al punto de vista genético-psicológico, la aprehensión y la consideración de la obra como resultado de la acción espiritual del individuo, la captación de su estilo o forma interna lo que constituye la aportación fundamental de la hermenéutica de Schleiermacher.

2.3. Crítica de la hermenéutica de Schleiermacher: la insuficiencia del principio de la forma.

La esencia de la crítica de Dilthey a la concepción de la hermenéutica en Schleiermacher reside en la afirmación de la insuficiencia del desarrollo interno, orgánico, como representación adecuada del acontecer histórico. Esta representación ha de ser completada mediante nuevos elementos.

Dilthey acude, en primer lugar, a la noción de ley, que ya encontramos en su diario junto a la noción de esquema. "Tocamos aquí claramente un punto débil del método filológico de Schleiermacher. El desarrollo desde dentro desempeña en él su papel demasiado exclusivamente... Schleiermacher tiene sólo construcción, sólo un principio, ninguna ley de la vida intelectual que actúe sobre este principio (...). Por ello debe tenerse en cuenta en el método histórico el doble punto de vista de la formación de los pensamientos en un núcleo y el de que hay leyes universales que actúan en un determinado ámbito intelectual, de forma que series de pensamientos se reúnen en un punto y se configuran en un todo en virtud de las mismas leyes; estas dos ideas deben estar presentes al mismo tiempo" (DjD, 93-4). La idea de ley, con toda la imprecisión que la caracteriza en este contexto, apunta con claridad, sin embargo, hacia una formación de las unidades históricas que no puede resolverse en el modelo del desarrollo a partir de un núcleo. En el contexto de los conceptos del propio Dilthey, esto significa que la noción de esquema como forma primitiva no puede bastar para la comprensión de una determinada unidad histórica, de un sistema. Podríamos, pues, decir que entre las diversas series de desarrollo que parten de esquemas o formas primitivas y dentro de cada una de ellas actúa al menos otro principio de configuración histórica, actúan "leyes de la vida intelectual", "formas de acción necesarias y universales del espíritu humano", "leyes e impulsos psicológicos" que

ejercen la función de "reunir series de pensamientos en un punto". Junto a una visión del acontecer histórico que podríamos denominar "longitudinal", basada en la noción de formas primitivas y su desarrollo interno, orgánico, se dan también formaciones de unidad histórica "transversales", que reúnen series de desarrollo.

Así, pues, a la pregunta "¿Cómo se constituye y se comprende una determinada unidad histórica?", no podemos responder, desde el punto de vista de Dilthey, solamente con las nociones de forma y desarrollo. Al atenerse exclusivamente a dichas nociones, que surgen de sus presupuestos filosóficos generales, Schleiermacher es incapaz de dar cuenta de la diversidad de factores que determinan el acontecer histórico. Por lo que hace al método hermenéutico de Schleiermacher "las masas de ideas que mueven la época no le preocupan" (XIV/2, 673). Así, su estudio de los diálogos platónicos se atiene exclusivamente al principio de la forma interna, lo mismo que su crítica filológica deriva también de la exclusiva consideración de ésta. Sin embargo, según Dilthey, "se estaría pronto en paz con estos diálogos si ello bastase; quien quisiera ordenarlos necesitaría de un instrumento más audaz. Aquí hubiera investigado otro las huellas de la paulatina incorporación de elementos extraños o los puntos de apoyo que proporciona el desarrollo de determinados conceptos. Schleiermacher rechaza todo eso. La ordenación debe resultar de la intuición de la forma filosófico-artística de los diálogos aislados" (XIV/2, 682). Sin embargo,

"la filosofía no conoce ninguna obra que hubiese nacido así de la idea y de una idea. Y la áspera clausura de la la forma, que, sin nuevos apoyos, sin desviaciones, sin atender a nada, avanza en línea recta como fundida de una pieza, tal como se revela hasta en la construcción artística y la ligazón lógica de cada oración, es como un reflejo de esta tendencia dominante hacia la aprehensión de la forma ideal del todo" (Ibid, 683).

¿De dónde procede en Dilthey el impulso para una superación de este principio hermenéutico? La apelación a las leyes como principios sintéticos, suceptibles además de investigación empírica, nos remite en primer lugar a una doble raíz, kantiana y positivista, de su posición. Pero, por otro lado, Dilthey encontró en la concepción de la historiografía en la llamada "escuela de Tubinga", y sobre todo en su fundador, Ferdinand Christian Baur, principios conducentes a una visión de la tarea crítico-hermenéutica opuesta a Schleiermacher y su escuela. Así como Schleiermacher atiende exclusivamente a la evolución interna de los escritos, Baur los considera más bien como expresión y elemento de luchas históricas, los inserta, abandonando su forma interna, en contextos históricos más amplios, de donde resultan los criterios para la crítica filológica y para la interpretación. En esta primera época de su actividad, Dilthey conocía en profundidad los trabajos de la escuela de Tubinga¹⁰ y encuentra en ésta un impulso positivo de crítica histórica: "No se puede pensar en el ámbito de la crítica

interna ninguna oposición más tajante que la de la nueva escuela crítica (de Baur, C.M.) y Schleiermacher... Mientras que aquéllos consideran todo escrito como producto de una tendencia, para Schleiermacher es, en cambio, producto de una individualidad... Es por ello correcta la afirmación de Baur según la cual Schleiermacher juzgaba acerca de la autenticidad o inautenticidad según la impresión ejercida por los escritos o por pasajes aislados" (XIV/2, 737). Un principio exclusivo de la forma tiene efectos destructivos en la crítica textual. Todo aquello que no se adecúa a ese ideal de desarrollo orgánico interno es considerado como mera yuxtaposición mecánica carente de unidad. Así, por lo que respecta a los evangelios, Schleiermacher "parte de una oposición entre la biografía y la mera yuxtaposición de relatos aislados, en la que reconocemos la contraposición, ya en tantas formas referida, de lo orgánico y lo inorgánico. Puesto que en los sinópticos falta una sucesión temporal realizada y aún más, una idea determinante como la que muestra el evangelio de San Juan, su carácter se pone en la reunión exterior de relatos aislados y su nacimiento es derivado de la yuxtaposición de detalles. Así, un exagerado principio de la forma tiene efectos disgregadores en la crítica, lo mismo que Friedrich Schlegel había sido impulsado, por el mismo motivo, a su concepción del carácter fragmentario de los más importantes diálogos platónicos" (Ibid, 786).

En los diarios del joven Dilthey encontramos igualmente esa contraposición entre el método hermenéutico de Schleiermacher, el cual, "lo aísla todo en individualidades, lo concibe como un todo cerrado, en su composición y forma interior propias" (DjD, 95-4), y la concepción historiográfica de Baur, en el cual "nada es filológico, pregunta sólo por la conexión de las ideas principales de un ámbito intelectual con el todo: por el progreso en ese todo. Su escuela ha vuelto la espalda por primera vez en los aspectos básicos a la de Schleiermacher" (DjD, 94).

2.4. Crítica de la hermenéutica de Schleiermacher: la formación de la individualidad en la historia.

Sin duda, Dilthey no pretende abandonar por completo la hermenéutica de Schleiermacher, como tampoco abandonará, según veremos en el siguiente capítulo, importantes elementos de la doctrina de la individualidad que subyace a la misma. El desarrollo de sus reflexiones apunta más bien a una complementación de ambas tendencias: la que llama "método filológico", referido sin duda a Schleiermacher, "dirigido a la penetración de la forma interior de un escrito" (DjD, 150) y la "comprensión histórica" la cual "busca en primer término aclarar la atmósfera espiritual desde la que el autor escribió" (Ibid, 151). Para Dilthey, la "comprensión histórica" debe acoger los resultados del trabajo filológico, considerando la forma interior de una obra en conexión con su atmósfera, de manera que pueda esclarecerse la significación de dicha obra en el conjunto del desarrollo histórico.

Este intento de mediación supone una determinada concepción de la formación de una individualidad en medio del desarrollo histórico. Para Schleiermacher, como sabemos, la individualidad representa en una forma finita la idea de humanidad y se constituye en un desarrollo cerrado, en un despliegue de las potencialidades incluidas en un núcleo primitivo que constituye su peculiar representación de la humanidad. La formación de la individualidad se deriva de la acción de dos principios, lo idéntico y lo peculiar, a los que corresponden, como sabemos, la interpretación gramatical y la psicológica. Frente a esta concepción, Dilthey, intenta desarrollar una visión distinta, que sea capaz de acoger el poder del acontecer histórico objetivo sobre el individuo al mismo tiempo que la capacidad interna plasma-dora de éste. "Hemos visto cómo los esquemas de lo idéntico y lo peculiar surgen de una transformación del acontecer progresivo en una yuxtaposición de los poderes de la existencia humana que actúan al mismo tiempo. El transcurso de la historia se comprime en una línea esquemática, la conversión, por doquier idéntica, de la naturaleza en razón... Se trata de la evolución de las formas y de las ideas de las concepciones religiosas del mundo. Y aquí, la alternativa -o bien producción idéntica o bien formación sintética a partir de la individualidad- es sencillamente falsa. En cada etapa hay una multitud de elementos sintéticos que constituyen para el individuo una base neutral de todo proceso. A partir de ellos ha de ser comprendida su obra" (XIV/2, 722).

Esta visión de las relaciones entre el individuo y el desarrollo histórico implica un cambio de acento axiológico, del ser a la acción, por lo que respecto a la significación de un individuo y de su obra. Dilthey continúa: "Y la relación con ellos (con dichos elementos sintéticos) determina su (de la obra) valor objetivo; pues el hombre no está ahí para ser, sino para actuar; lo que constituye el valor de su obra no es lo que ésta es en la totalidad de su individualidad, sino lo que es en el curso del desarrollo en que se inserta. Y lo que puede decirse de su valor, es válido también de su nacimiento. Pues el hombre no sólo tiene ideas que actúan en él para la formación de una obra, sino que las ideas lo tienen también a él. Y de la situación del ámbito en que se mueve su actuación surgen preponderantemente los impulsos de la peculiar conformación del mismo" (Ibid, subr. C.M.). El individuo se constituye, pues, así mismo en su relación con la historia, en intercambio e interacción con ella.

3. El problema de la explicación y la interacción de la individualidad y la objetividad histórico-social.

Ante nosotros se abre la nueva problemática que plantea el principio de explicación: frente a la consideración de la individualidad como representación finita y única de una idea infinita, el principio de explicación reconoce el poder de la uniformidad, de lo común, de lo masivo y de la ley sobre el individuo y abre así el camino para una

consideración dinámica de la historia, como interacción causal. Así, "el punto de partida hay que situarlo en las interacciones de los individuos en la sociedad" (XVIII, 64). El individuo no constituye solamente una fuerza creadora, sino que se desarrolla mediante la apropiación de lo común, y su actividad creadora sólo puede ejercerse sobre la materia que en forma de "elementos sintéticos" ya listos, constituye la "base neutral" de su actividad. Frente a la intuición estética de la forma interior individual, destaca ahora la "comprensión histórica" de lo común, de las "masas de ideas" presentes en una época. "Un individuo sólo puede ser estudiado al tomar en consideración, sobre la base de las condiciones comunes, aquellos individuos que en determinados años han recibido las mismas fructíferas influencias" (XVIII, 48). El individuo no es una mónada "sin ventanas", sino un centro receptor y activo a la vez, y así "sólo puede aprehenderse completamente en la historia" (XVIII, 52). Hemos señalado la influencia que pudo tener en este punto sobre Dilthey la escuela teológica de Tubinga. Pero, en mi opinión, confluye también en esta idea la noción positivista de la interacción entre individuo y medio que Dilthey podía encontrar por doquier en su entorno intelectual. La esquizoide escisión entre el "misterio de la individualidad" y las "condiciones comunes", las uniformidades, observable en esta primera época del desarrollo intelectual de Dilthey, deja abierto el problema de concebir la dinámica causal de la historia, la interacción, en términos tales que la hagan compatible con la posibili-

dad de la "forma" individual, de la configuración única, del surgimiento de lo nuevo e irrepetible. Esta tarea se resuelve ahora por la vía empírica, pero no encontramos en Dilthey una explicación teórica del modo en que sería posible. De esta forma, el problema de la relación entre lo universal -las uniformidades- y lo individual, entre la interacción causal y la forma, entre el principio dinámico y el principio estético, se convierte en un ámbito central de la investigación filosófico-histórica que esta primera época del desarrollo intelectual de Dilthey deja abierto a la evolución posterior. Mantener el derecho de la individualidad en una época caracterizada por la conciencia del poder de lo común y de lo masivo sobre el individuo, constituye el sustrato ideológico de estas cuestiones de método.

Atendamos ahora a las tentativas de mediación presentes en esta primera etapa de la evolución del pensamiento diltheyano.

Frente a la conversión del acontecer histórico en el despliegue de lo idéntico y lo peculiar, Dilthey pretende hacer valer los derechos de la empirie; frente al principio de la clasificación, el de la explicación concreta. En la hermenéutica de Schleiermacher "la imagen del devenir histórico es transformada en la de formas en reposo e intemporales. El acontecer mismo es contemplado sub specie aeternitatis. Toda explicación de esta cultura a partir de los múltiples motivos que surgen en el curso de la his-

toria humana es transformada aquí en la explicación de su ser desde el absoluto y sus oposiciones. No se puede destacar lo bastante la importancia de este punto. Pues sobre esta transformación de la diversidad y el movimiento históricos en formas conceptuales intemporales, sobre el principio de la clasificación frente al de la explicación, descansa no sólo la construcción de la ética, a la que se subordina la hermenéutica, sino también -como se sigue de ello- la de la hermenéutica" (XIV/2, 693). La reivindicación de la experiencia frente a los supuestos de la filosofía de la identidad va igualmente acompañada de una exigencia, de cuño positivista, hacia el establecimiento de leyes del acontecer histórico. La noción de ley representa aquí, como vimos, una instancia opuesta al modelo del desarrollo orgánico de la forma, pero contiene asimismo un acusado elemento empirista: así, los fenómenos lingüísticos concretos, vinculados a la interpretación gramatical, no resultan aclarados remitiéndolos a supuestos generales, sino sólo "mediante una explicación efectiva, dirigida hacia las leyes psicológicas que actúan en todo ello" (XIV/2, 750). De todo ello resulta que la unidad de una determinada obra no ha de concebirse necesariamente en términos de despliegue interno. Hay que tener en cuenta otras posibilidades. La respuesta concreta no puede, en todo caso, proceder sólo de supuestos filosóficos, sino también de la investigación detallada de cada caso. "Schleiermacher mismo apunta que tal unidad (de forma interna, C.M.) no se da en todo

escrito. Pero el paso siguiente hubiera sido determinar esta diferencia. No deja de haber una razón para que Schleiermacher no lo haga" (XIV/2, 781). La razón es precisamente la inexistencia en su obra de fundamentos teóricos que permitan pensar otros tipos de constitución de la unidad de una obra. Precisamente por ello, aquellas obras cuya creación no se puede reproducir como desarrollo interno de la forma son relegadas a la categoría de yuxtaposición inorgánica de fragmentos aislados y privadas de unidad. "La consideración retrospectiva reconoce en la obra una unidad cohesiva. Pero, ¿qué la obliga a considerar esta unidad como productiva, como el núcleo del todo, en lugar de verla más bien como el resultado de una plasmación que avanza uniformemente desde varios puntos? Evidentemente, no otra cosa que el supuesto de la unidad de fin y causa, la entelequia. No podemos discutir aquí cuestiones de principio; hemos de remitirnos a la observación de que la unidad puede ser producida tanto mediante algo adicional que vincula las partes, homogéneas a causa de la unidad interna del espíritu, como mediante un impulso productivo del todo" (XIV/2, 781). La condensada fórmula "algo adicional" encierra un cúmulo de problemas teóricos irresueltos que se irán explicitando en el curso posterior de la reflexión de Dilthey.

Si no es sólo el individuo el que tiene las ideas, sino que las ideas "lo tienen también a él", si el individuo se encuentra siempre en medio de un conjunto de elementos sintéticos, en interacción con su medio histórico, entonces

la aprehensión de la forma interna es insuficiente para comprender el sentido y la unidad de su obra. En la noción de interacción se halla, en mi opinión, el núcleo fundamental de la concepción diltheyana de la historicidad del hombre. El hombre es un ser histórico básicamente porque no puede entenderse desde sí mismo, sino que su individualidad se constituye siempre en un proceso doble de apropiación y creación. En la relación entre ambos aspectos del proceso de constitución de la individualidad se encierra también el núcleo del problema que estamos tratando: la relación entre la concepción dinámico-causal y la concepción estético-creadora de la historia. Si predomina el proceso de apropiación, el individuo se convierte en una resultante de fuerzas sociales. Este es el peligro que se deriva de una consideración de la historia en términos de influencia causal de las condiciones sobre el individuo, tal como se deriva de la hipótesis positivista-naturalista acerca de la relación del individuo con el medio. Si Dilthey acepta, pues, esta hipótesis de trabajo, se le plantea agudamente el problema de elaborar una teoría de la interacción histórica que pueda conciliarse con el segundo aspecto del proceso: la creación y la configuración de una unidad individual que no se reduzca a simple producto del medio, sino que constituya una formación única. Sólo si se dan juntas la apropiación y la creación en el proceso de la interacción dinámica individuo-historia-sociedad es posible conciliar el condicionamiento social de la individualidad con la po-

sibilidad de su configuración peculiar y creadora. La insuficiencia de la concepción positivista de la interacción causal histórica deriva del hecho de que hace imposible esta conciliación. Si la investigación causal se reduce al establecimiento de uniformidades en la sucesión y coexistencia de los hechos, estas relaciones quedan desprevistas de cualquier significado para el individuo que no sea el interés técnico por el dominio de lo real. En este sentido se refiere Dilthey al positivismo en su "Vida de Schleiermacher": "Este nuevo y radical escepticismo se reduce por completo al estudio de las uniformidades en la sucesión y coexistencia de hechos. Con ello se satisface completamente el interés práctico de las ciencias en el dominio de la naturaleza. Pues el vínculo interno que subsiste en estas asociaciones de hechos que se repiten regularmente es un añadido totalmente indiferente para la praxis" (XIII/1, 86. Subr. C.M.)

En medio de las primeras reflexiones historiorráficas apuntan va los núcleos centrales de la problemática filosófica de Dilthey: la cuestión central de la "vida" y la tarea que este concepto -junto con el de vivencia- ha de resolver: pensar la relación entre lo interior y lo exterior de forma que este último se constituya como una formación significativa -muestre su "vínculo interno"- para el primero, y éste sea capaz de configurarse unitariamente en concordancia con aquél¹¹. Sobre la concepción de la interacción así determinada sustentará Dilthey su comprensión de la historia como un proceso dinámico y plasmador a la vez. Muchos temas centrales del pensamiento de Dilthey encuentran aquí

su contexto de origen: el problema de la historicidad del hombre y de su "formación", la relación del individuo con las "grandes objetividades históricas" y con el "espíritu objetivo", la relación de la psicología con la historia, etc.

Todos estos problemas, que constituirán materia de reflexión teórica filosófico-histórica a lo largo de la vida de Dilthey se hallan ahora por así decir empíricamente resueltos en el ámbito de sus estudios históricos, en especial de su Vida de Schleiermacher. La historia es el auténtico semillero de reflexión filosófica de Dilthey.

Así, para Dilthey, "en la relación del individuo con la totalidad en la cual se desarrolla y sobre la cual ejerce a su vez influencia, reside el centro de gravedad tanto de la biografía como de la vida misma" (XIII/1, XXXIII). En la tarea biográfica se trata de investigar "cómo elementos de la cultura totalmente dispersos, que vienen expresados mediante situaciones generales, supuestos sociales y morales, influencias de los predecesores y los contemporáneos, son reelaborados en el taller espiritual del individuo y configurados en forma de un todo original que a su vez ejerce sus efectos sobre la vida de la comunidad" (Ibid.).

En estas propuestas no se trata de abandonar el punto de vista de la configuración interna. La consideración de una obra como mero producto de una tendencia intelectual, religiosa, etc., como la practica la pura interpretación histórica, supone, como señala Dilthey en el "Preisschrift", la pérdida de todo "sentido para los poderes nuevos que

aparecen en la historia" (XIV/2, 728), puesto que las distintas formaciones históricas se explican desde lo que ya existe. Para Dilthey, sin embargo, el individuo no es una simple resultante de tendencias históricas preexistentes, sino que éstas son reelaboradas, configuradas en un "todo original" que actúa a su vez como una fuerza histórica. El "taller espiritual" del individuo no es tabula rasa, sino que imprime la forma de sus herramientas a los poderes externos que acoge en sí. Este aspecto de la hermenéutica de Schleiermacher, que afirma la capacidad creadora, plasmadora, de la individualidad, es, pues, conservado por Dilthey. Pero la comprensión de la individualidad no puede limitarse a él, sino que debe igualmente atender a "la totalidad en la cual se desarrolla", a las "situaciones generales, supuestos sociales y morales, influencias de los predecesores y los contemporáneos". A la tentativa de combinar ambas perspectivas responde la articulación de la biografía de Schleiermacher, así como la de los principales trabajos históricos de esta época.

En efecto, en la "Vida de Schleiermacher" la obra de este pensador se estudia en conexión con un amplio movimiento histórico dentro del cual adquiere su sentido. La comprensión de este movimiento no es un simple estudio de ambiente, sino que constituye un factor cognoscitivamente productivo para la comprensión de la obra de Schleiermacher. El desarrollo de ésta se concibe en primer lugar como un diálogo, como un proceso de interacción entre el "taller espiritual"

de Schleiermacher y los diversos movimientos religiosos, intelectuales, políticos, artísticos, con los cuales se relaciona. Por ello, la extensión y detalle con que Dilthey se ocupa de Kant, Spinoza, Shaftesbury, la literatura alemana, el ambiente social e intelectual de Berlín, el movimiento romántico, en especial Friedrich Schlegel, responden a un objetivo historiográfico conscientemente concebido. La vida de Schleiermacher se plantea en una carta de Dilthey a sus padres como "una historia de la escuela romántica a partir de las fuentes no publicadas" (DjD, 137).

Al mismo tiempo, sin embargo, caracteriza el estudio de Dilthey una segunda perspectiva: se trata de estudiar, en la obra de Schleiermacher, la constitución y desarrollo de una determinada actitud ante la vida y el mundo que, como un núcleo fundamental, impregna los diversos aspectos de su actuación y de sus escritos. Se trata, por emplear una terminología conocida, de poner de manifiesto el "esquema" del sistema de Schleiermacher y su desarrollo. De acuerdo con las reflexiones de Dilthey acerca de la "filosofía de la filosofía", si el fundamento del pensamiento filosófico debe buscarse en un "primer y oscuro impulso de la naturaleza humana", no podemos comprender adecuadamente un sistema filosófico atendiendo únicamente a la relaciones de consecuencia y conexión lógica entre sus partes, sino que será necesario sacar a la luz su relación con las "tendencias y aspiraciones del espíritu humano", las respuestas que intenta proporcionar a las cuestiones de la unidad del mundo y su

significación, del valor en la vida humana en él, etc.

Si la primera perspectiva se sitúa en la línea de la "interpretación histórica", de la consideración de una obra en relación con su "atmósfera intelectual", la segunda muestra con claridad sus raíces románticas. La tendencia hacia su unificación recorre, como hemos señalado, toda la obra de Dilthey. Si la unidad de una obra no viene dada necesariamente por un núcleo originario, sino que puede también producirse mediante "una plasmación que avanza uniformemente desde varios puntos", ello significa que la segunda perspectiva de estudio, es decir, la formación de una actitud básica ante la vida, de una concepción del mundo, está legítimamente abierta al estudio histórico, a la investigación de "la relación del individuo con la totalidad en la cual se desarrolla": significa, en suma que ambas perspectivas tienden a confluir en un estudio unitario.

Esta tendencia a la unificación se expresa en la dirección histórico-evolutiva que Dilthey imprime a sus trabajos. El desarrollo de la obra de un autor se investiga a partir de los núcleos básicos, de actitudes y concepciones fundamentales, cuya formación es también, de acuerdo con lo dicho, objeto de investigación histórica, y a partir de las fuerzas e influencias que inciden en dicho desarrollo y son acogidas y reelaboradas en él. La comprensión de una obra no puede venir dada solamente por la aprehensión intuitiva de su "forma interna", por la penetración en el "taller espiritual" de su autor, puesto que esta penetración sólo pue-

de darse si se atiende a la interacción del mismo con el conjunto de influencias y tendencias históricas que inciden sobre él, en un proceso de recepción y reacción constantes. Esta orientación historiográfica contiene por ello un impulso totalizador, atiende a la relación que se establece entre los distintos ámbitos de la vida espiritual de una época y a la vinculación de los mismos con el desarrollo del individuo y su obra. Y este impulso totalizador implica igualmente la consideración de la referencia práctico-vital del pensamiento, de su "cercanía a la vida", de su significado con respecto a "la totalidad en la cual se desarrolla", puesto que lo que constituye el valor de la obra de un individuo "no es lo que ésta es en la totalidad de su individualidad, sino lo que es en el curso del desarrollo en el que se inserta" (XIV/2, 722).

De ahí la atención que Dilthey presta al período de formación de los autores y el interés que éste presenta para él. Esta atención y este interés se manifiestan con claridad en la "Vida de Schleiermacher". Es en este período de formación donde con más claridad puede estudiarse el diálogo del "taller espiritual" de Schleiermacher con la filosofía precedente y contemporánea, con la literatura alemana de la época, con los problemas políticos; la lenta elevación a conciencia, en medio de este diálogo, de una visión del mundo y un ideal de vida; la pugna de estos ideales por el reconocimiento frente a los existentes y la orientación práctica que les es propia. En este período de formación es

donde se advierte con mayor claridad la referencia práctico-vital de los conceptos, antes de que se inserten en el edificio sistemático. El estudio de este período de formación nos descubre connotaciones y aspectos insospechados de una obra, nos libera de la tentación de entender la historia de la filosofía como una sucesión de afirmaciones autónomas, de filosofemas cuyo sentido se empobrece hasta hacerlos irreconocibles. En estrecha relación con este interés por el período de formación, Dilthey concede también una atención especial a todos aquellos documentos que no constituyen todavía obras acabadas: cartas, esbozos de trabajos, borradores, fragmentos. La parte publicada de su "Vida de Schleiermacher" se apoya precisamente sobre un conocimiento profundo de estos materiales, en especial de la correspondencia de Schleiermacher, cuya edición estuvo a su cargo. Lo mismo puede afirmarse de otros trabajos históricos de esta época así como de su tardío estudio sobre la juventud de Hegel. Este tipo de materiales presentan sobre las obras acabadas la misma ventaja que el período de formación tenía sobre la madurez: los conceptos y afirmaciones que más tarde quedarían insertos como elementos del edificio sistemático se nos presentan aquí como experiencias personales, como respuestas a urgencias planteadas por el propio desarrollo del autor y por su entorno, como intentos de elaborar alternativas a soluciones que se sienten como insatisfactorias; en suma, la posible rigidez del sistema cede el paso a la riqueza práctico-vital, a la

diversidad de motivos y aspiraciones sobre la cual se eleva.

4. Explicación y leyes.

Frente a Schleiermacher, Dilthey pretende hacer valer, junto al principio de clasificación, el de explicación, junto al desarrollo interno de la forma, la interacción del individuo con la totalidad en que se inserta¹². Interesa, ahora, determinar con mayor precisión qué podemos entender aquí por explicación y ley y qué papel desempeñan en la tarea historiográfica.

¿Cuales son los elementos que hemos de tener en cuenta para hacer explicable un determinado fenómeno histórico (una obra, un individuo, una tendencia, etc.)? La pregunta se refiere a elementos que permitan entender la relación de dicho fenómeno con la totalidad en la que se inserta, con el conjunto de estados sociales, culturales, políticos, etc, en conexión con los cuales se desarrolla su acción.

En 1861 escribe Dilthey en su diario: "Múltiples vínculos de la interacción unen a cada hombre con los demás, vínculos sobre los que descansa toda la riqueza de la vida interior". (DjD, 142). Junto a esta interacción, "reinan las fuerzas activas de todos los espíritus que han vivido verdaderamente alguna vez." (Ibid, 143). Podemos, pues, distinguir dos series de factores en el estudio de las relaciones entre el individuo y la totalidad: por un lado, los vínculos que establecen la unión entre los indi-

viduos en un determinado momento histórico (familia, profesión, derecho, ciencia, etc); por otro, los efectos de la historia en el presente. Podemos encontrar "en la interacción entre estos dos poderes ("interacción" en el sentido anterior e historia, C. M.) la primera ley del orden histórico universal" (Ibid, 143). Al comienzo de su ensayo sobre Novalis (1865) se refiere Dilthey precisamente al problema de la explicación en la historia a propósito de "las condiciones que influyen en la cultura intelectual de una generación" (ED, 188; EI, IV, 288). Estas condiciones son "innumerables e ilimitadas". Dilthey las agrupa en torno a dos factores que, en términos generales, corresponden respectivamente a la historia y la "interacción", cuya relación recíproca consideraba Dilthey en su diario como "la primera ley del orden histórico universal". Así, se refiere, en primer lugar al "patrimonio de la cultura intelectual" con el que la generación se encuentra. En segundo lugar, a "la vida circundante, las relaciones que forman la realidad, los estados sociales y políticos, infinitamente diversos" (ED, 188; EI, IV, 288).

Una primera limitación en el tema de la explicación histórica la tenemos en el hecho de que no podemos menos que seleccionar, entre las innumerables condiciones, las "más destacadas", tomándolas sin más como la totalidad de las mismas. Pero, en segundo lugar, "no explicamos sólo mediante ellas. Las condiciones no contienen el fundamento explicativo completo (den vollen Erklärungsgrund) de los fenómenos intelectuales.

La relación consiste más bien en que sólo bajo ellas, es decir, tomándolas como supuesto, se lleva a cabo la formación de una serie de individuos que imprimen su carácter a la cultura espiritual de una época" (ED,188;EI,IV,288). La relación entre las condiciones y los individuos que surgen bajo ellas no constituye una relación de determinación positiva. No podemos saber, partiendo de ellas, los caracteres positivos de los fenómenos a explicar. "Con la cautela más modesta, podemos presentar esta determinación, por lo menos, en una forma negativa, como límite. Las condiciones encierran en límites determinados la variabilidad de lo que se forma" (ED,189;EI,IV, 288-9). Es decir, no determinan lo que se formará, pero excluyen un determinado número de posibilidades, determinan lo que no se formará.

Del carácter negativo de la determinación, resulta el carácter peculiar de la explicación de la historia. La relación existente entre las condiciones y los efectos no constituye una relación deductiva¹³. "La marcha de nuestra investigación y de nuestro riguroso conocimiento en materia de historia se asemeja mucho más al método que Hippel prometía aplicar en una futura novela: seguir un camino de adelante atrás, remontándose cada vez más al pasado, de la muerte al nacimiento, de los efectos a las causas" (ED, 189;EI,IV,289). El principio de explicación encuentra así los límites que le son propios. Atiende a lo común, a las condiciones que actúan en una situación histórica determinada, pero no puede alcanzar la aprehensión de una indivi-

dualidad. Más allá de él parece pues extenderse el vasto campo del "misterio de la individualidad". La escisión ya señalada sigue en pie: lo común y lo individual, la explicación y la intuición. Ello muestra que Dilthey no ha conseguido, en el nivel teórico, a pesar de los esbozos y tentativas en este sentido, que podemos detectar en la "Vida de Schleiermacher" y en el "Preisschrift", una mediación entre ambos términos, una teoría de la interacción en la que lo común y lo individual constituyen momentos positivos de la conexión histórica. Podemos también pensar que entre el ensayo sobre Novalis y la Vida de Schleiermacher, Dilthey ha avanzado un trecho, en el sentido de lograr una mediación entre explicación e intuición de lo individual. Pero seguramente lo más prudente es considerar que tendencia mediadora y escisión entre ambos principios coexisten aún en la masa en formación de la filosofía de Dilthey: "Según esto, cuando se trata de estudiar una época difícil de la cultura intelectual, sólo podemos proceder mediante el examen cambiante de los individuos y sus condiciones, de una parte, y de otra del complejo de las condiciones existentes y de sus efectos" (ED, 189-90; EI, IV, 289)¹⁴.

Se trata de determinar ahora qué lugar ocupa en la tarea historiográfica el establecimiento de leyes. El tema de las leyes constituye un lugar recurrente en esta primera etapa de las investigaciones de Dilthey. El planteamiento mismo de los temas de la explicación y de la ley representa ya un intento de superar los límites no sólo de la

hermenéutica de Schleiermacher, sino también de la escuela histórica. Se hace valer en este punto el rasgo empirista-positivista frente al idealismo especulativo¹⁵. Y, frente a la intuición de la individualidad se afirma, en ruda contraposición, el carácter abstracto propio de la explicación y del establecimiento de leyes. Estas se mueven a un nivel distinto de la pura interioridad creadora, representando elementos uniformes del espíritu humano. El tono positivista es a veces muy acusado: "Todo análisis se encuentra, pues, aquí con dos clases de condiciones: la naturaleza de los elementos que componen la sociedad y la conexión de condiciones que retrocede desde lo fisiológico hasta la naturaleza" (XVIII, 68). Este segundo tipo de condiciones generales del acontecer parece situarse a un nivel distinto de aquél en el que se mueve el problema de la relación entre dinámica y configuración histórica. En principio, la cuestión de establecer una conexión causal concreta en la historia parece distinta de la cuestión de establecer las condiciones fisiológicas y naturales del mundo histórico-social. Sin embargo, el retroceso hacia lo fisiológico perdurará, más o menos debilitado, a lo largo de la investigación diltheyana en torno a dichos problemas, lo cual introducirá en el tema de la interacción y la plasmación histórica un tono irracionalista vinculado a los impulsos biológicos del hombre.

Por otra parte, en varios de los lugares en que Dilthey se refiere a las leyes, las pone en relación con la psicología. Así, habla de "las leyes e impulsos psicológicos de

los que surgen igualmente el arte, la religión y la ciencia" (DjD,80). Igualmente, en relación con este problema de la "filosofía de la filosofía" presenta como proyecto de trabajo "la comprensión histórica (psicológica) de la génesis de los sistemas y la sistemática" (DjD,120). Por lo que respecta a los fenómenos lingüísticos y semánticos, se trata de lograr "una explicación efectiva, dirigida hacia las leyes psicológicas que actúan en todo ello" (XIV/2, 750). A esta preocupación por las leyes psicológicas se vinculará el interés de Dilthey por la investigación positiva en fisiología y psicología, especialmente a partir de su estancia como profesor en Basilea, en 1867. La determinación del carácter de estas leyes psicológicas es confusa. Representan uniformidades de distinto ámbito. Tenemos en primer lugar uniformidades que rigen en todo el desarrollo histórico. Así, Dilthey escribe en su diario: "Es un aspecto fundamental del desarrollo cultural el hecho de que éste es un proceso de abstracción progresiva: uno de los fenómenos históricos más simples, explicables psicológicamente" (DjD, 85-6). Igualmente podrían considerarse como leyes, por ejemplo, "el hecho de que el pensamiento analógico es, en cualquier nación, el más antiguo, que la representación del alma bella precede a la captación estética de la necesidad del universo, etc," (XVIII, 205). Pero se dan también uniformidades de ámbito más reducido, aplicables sólo a épocas concretas. Así, en su lección inaugural de Basilea, Dilthey indica que en todas las épocas poéticas puede de-

tectarse un "componente uniforme", en virtud del cual las disposiciones fisiológicas y psíquicas presentes en un generación sustentan la dirección de la imaginación poética". (V,14;EI,III,347). Pero el desarrollo de esta idea muestra que el establecimiento de este "componente uniforme" no puede desligarse del estudio histórico de las condiciones que determinan, en el sentido indicado más arriba, la índole de los individuos que nacen bajo ellas. Efectivamente, estas "disposiciones fisiológicas y psíquicas" "están implicadas, ante todo, por una determinada etapa del desarrollo de la sociedad" (Ibid). La investigación de estas leyes psicológicas no puede considerarse, ni siquiera en la etapa de mayor influencia positivista en Dilthey, como una tarea separada del estudio histórico, del establecimiento de conexiones causales concretas. La reciente publicación del volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften" ha arrojado luz sobre la clara conciencia que Dilthey poseía, desde etapas tempranas de su evolución, acerca de la insuficiencia de la investigación psicológica y de su necesaria interrelación con el estudio histórico. Psicología e historia constituyen dos ejes centrales en el pensamiento del joven Dilthey. Pero el carácter necesariamente formal de toda ley psicológica veta todo intento de comprender la unidad real de la vida humana a partir de ella y remite constantemente al contenido real de la misma, el cual puede sólo estudiarse en la historia. En su pensamiento maduro, la noción de ley psicológica se verá sustituida por la de "estructura" o "conexión estructural" psíquica, un concepto sin duda más

cercano a la "unidad real" de la vida humana que aquélla. El problema de la relación entre psicología e historia nos remite una vez más a la tarea de elaborar una teoría de la interacción social que dé razón del carácter histórico del hombre como un ser cuya psique se halla condicionada por la dinámica preexistente de la historia, y que es capaz al mismo tiempo de configurar unitariamente su interioridad, precisamente en una relación activa y reflexiva con la "exterioridad", con el mundo externo -social y natural- en el que vive.

Sin embargo, en estas primeras etapas de su reflexión, la exigencia positivista de establecimiento de leyes se afirma con fuerza -pero no sin ambigüedad- frente al romanticismo.

La ambivalencia de la actitud de Dilthey frente al positivismo se manifiesta al final de su lección inaugural de Basilea. El lema positivista "savoir pour prévoir" destaca con claridad, pero recibe a su vez una inflexión característica: "Importa conocer las leyes que dominan los fenómenos sociales, intelectuales. Este conocimiento de las leyes es la fuente de todo el poder del hombre, también frente a los fenómenos espirituales. Si el fin del hombre es la acción, la filosofía podrá proporcionar a la vida activa en sus distintas y grandes direcciones, la sociedad, la interacción moral, la educación y el derecho, condiciones verdaderamente fructíferas sólo en la medida en que enseñe -en lugar de intervenir bruscamente con audaces intentos en el desarrollo interior del hombre, que debe ser

sagrado para nosotros- a actuar en el mundo moral según un conocimiento claro de su gran conexión legal" (V,27;EI,III, 360). Este texto nos muestra con claridad el trasfondo que subyace a la doble tendencia -dinámico-causal y estético-individualista- cuyas implicaciones hemos intentado destacar en este capítulo. La tendencia dinámico-causal hacia el "conocimiento de las leyes" se vincula a la concepción del hombre como un ser activo, a los problemas de la acción en el mundo social. Por el contrario, la segunda apunta hacia la configuración de la interioridad, "que debe ser sagrada para nosotros". Junto al poder del hombre sobre los fenómenos espirituales, basado en el conocimiento de sus leyes, se afirma decididamente el "vínculo interno", la "profundidad de la naturaleza moral" (XIII,1,86) del hombre, el impulso clásico alemán hacia la formación de la individualidad. Ambas tendencias corresponden incluso a dos actitudes vitales distintas: la acción y la contemplación: "En la relación del hombre con la sociedad en la que vive hay una profunda distinción. Como el hombre absorbido por las tareas cotidianas tiene en los árboles y edificios junto a los cuales pasa solamente indicadores de su camino, así se comporta con la sociedad en la que vive el hombre dominado por intereses personales, bien sea de la voluntad egoísta o de los fines prácticos; (frente a esta) libre contemplación" (XVIII, 108-9). La posibilidad de reconciliación de ambas actitudes -si se elimina de la primera el matiz peyorativo que posee en este texto, pero no en el anterior, cuando

Dilthey señala: "si el fin del hombre es la acción..."-queda como una cuestión abierta; se trata realmente de la reconciliación de dos mundos, de la afirmación de la individualidad cultivada en una sociedad en la que el individuo se halla abocado a "grandes fines políticos e industriales" (XI, 69). Ahondaremos a continuación, al hilo de la recepción diltheyana del clasicismo y el romanticismo, en este trasfondo ideológico que subyace a la dualidad metodológica desarrollada en este capítulo.

CAPITULO SEGUNDO. INDIVIDUO Y TOTALIDAD. LA RECEPCION
DILTHEYANA DEL CLASICISMO Y EL ROMANTICISMO

1. El contexto político

La recepción diltheyana del clasicismo y el romanticismo alemán se produce en el contexto constituido por la recuperación liberal de la herencia cultural alemana, destinada a proporcionar al nuevo Reich una base cultural propia y unitaria. Dilthey, Rudolf Haym, Julian Schmidt, son nombres asociados a esta empresa, más o menos directamente vinculada a intereses ideológicos. Dilthey no fue de ninguna manera un pensador apolítico. Sus diarios de juventud, sus cartas -especialmente la correspondencia con Baumgarten, Weber (padre del famoso sociólogo), Haym, Treitschke- así como un considerable número de trabajos en torno a la historiografía, la política y la literatura alemanas, testimonian estas relaciones de Dilthey con el mundo de la acción y el pensamiento político¹⁶. Dilthey fue, además, en su juventud colaborador asiduo de los 'Preußischen Jahrbücher', órgano de la corriente constitucionalista del liberalismo alemán. Su posición política se caracteriza por un constitucionalismo flanqueado a su derecha por el "veteroliberalismo" (die Altliberalen) y a su izquierda por el partido progresista y la corrientes democráticas pequeño-burguesas. Es igualmente característico de su actitud el apoyo al realismo político (Realpolitik) que caracterizó el giro del libe-

ralismo alemán en 1866 hacia posiciones favorables hacia la 'Machtpolitik' bismarckiana, así como, a partir de la década de los 80, cierto tono nacionalista y expansionista¹⁷ que se manifiesta ocasionalmente en sus escritos pedagógicos.

Se ha pretendido frecuentemente hacer de Dilthey un defensor incondicional del derecho del Estado-nación frente al individualismo¹⁸. Lo cierto es que no lo fué. Y precisamente por ello se le planteó como un problema real las relaciones entre individuo y sistemas sociales, incluido el Estado. Dilthey se sitúa en este aspecto al lado de la posición liberal, opuesta a la concepción hegeliana del Estado y defensora del derecho del individuo. Acerca de Friedrich Christoph Schlosser escribía Dilthey en un temprano artículo: "El primero de los historiadores que puso sus miras en la convicción política descansa, como Fichte, W. U. Humboldt y Schleiermacher, sobre un profundo individualismo moral. En éste arraigó nuestro sentido de la libertad política en Alemania, que no tuvo otro precursor mayor que Kant y ningún enemigo mayor que el concepto arcaico hegeliano del Estado como un fin en sí, del que se alimentaron de igual modo la Restauración y la veneración del concepto de Estado en la Revolución Francesa" (XI,131). Al situar en un mismo campo la Restauración y la Revolución Francesa, Dilthey se sitúa en un posición liberal moderada. En su defensa del individuo, Dilthey sigue la línea de Fichte, de Ranke, de Droysen. Así, Fichte contraponía el arte estatal románico, fundado en el Estado-máquina, la uniformidad y la esclavi-

tud, al germánico, que educa al hombre para la personalidad moral autónoma, la libertad, y la originalidad¹⁹. Igualmente Ranke entiende por "germanismo" el "principio personal", la "abundancia de los derechos personales" en el Estado. El "principio románico" significa para él en cambio "el Estado absoluto, que se mueve por sí mismo, que pretendería expulsar del Estado todo lo personal y que en su desarrollo moderno tiende hacia la república y el comunismo"²⁰. La ecuación Revolución Francesa= igualitarismo= mecanismo estatal y social= socialismo es casi una constante no sólo en Dilthey sino en el pensamiento liberal alemán después de 1848. Finalmente, para Droysen, Prusia ha sido capaz de crear la energía estatal, como en Francia, pero sin destruir, como allí, los demás ámbitos morales de la vida²¹. Dilthey defenderá, frente a Treitschke, en una carta importante para el conocimiento de su actitud política, la autonomía de los distintos "sistemas de cultura" al lado del interés en la defensa del Estado²². Es importante señalar también la relación de estas concepciones con la interpretación liberal de la Reforma protestante. Libertad (Freiheit) y madurez y autonomía personal (Mündigkeit) constituyen los principios fundamentales de la Reforma para el liberalismo alemán. El propio Dilthey verá en la "Mündigkeit" espiritual el rasgo distintivo del protestantismo frente al catolicismo²³. Para Rotteck, Gervinus, Haüsser, Droysen, la Reforma aparece como la fuente de todas las revoluciones modernas, cuyo contenido esencial es la libertad. También Dilthey considera-

rá la interiorización protestante del proceso religioso como una afirmación de la libertad personal frente a la rigidez dogmática. Y así, a través de Schleiermacher, la noción diltheyana de vivencia se remontará en último término a la experiencia interior religioso-protestante. Como la historiografía liberal, Dilthey asociará la Reforma al germanismo, a lo alemán, enfrentándola a la regimentalización católica, opuesta al desarrollo libre de la interioridad religiosa. Dilthey mantuvo siempre una profunda aversión, en concordancia con su liberalismo, a la regulación dogmática e institucionalista del proceso religioso²⁴.

La recepción diltheyana del clasicismo y el romanticismo se encuadra, en cierto aspecto, en el ámbito de la preocupación de la intelectualidad liberal alemana por el avance del igualitarismo y la uniformización de los individuos, por el peligro de la revolución social y por la defensa de la interioridad y de la individualidad cultivada frente a la masa.

Sin embargo, para Dilthey, todo énfasis en la individualidad que no tome en cuenta la fundamental importancia de la objetividad social, de lo común y lo preexistente al individuo -que más adelante llamará "espíritu objetivo"- como ámbito en el que ha de ejercerse la acción de éste constituye un extravío peligroso, patológico, tanto para el orden social como para el desarrollo de la personalidad. Ese ámbito de objetividad que se expresa en los sistemas de la organización social y de la cultura, representa el

poder de lo común sobre lo individual, de lo uniforme sobre lo peculiar y por lo tanto de la ley sobre la forma irrepitible. En este sentido, el problema metodológico planteado en el capítulo anterior se nos presenta ahora bajo un nuevo aspecto: las relaciones entre lo individual y lo común. Si la insistencia en el derecho ilimitado de la individualidad conduce a la patología, la atención exclusiva a las uniformidades -como sucede en el positivismo- significa la pérdida de los valores individuales y personales, o, expresado en términos históricos políticos, la victoria del "principio románico", radical e igualitario, frente a la tradición individualista germano protestante.

Señalemos ahora algunas implicaciones de ambos polos de la dualidad señalada. El tema de lo uniforme se halla relacionado en Dilthey con el problema de la acción y de la transformación social: ésta última exige el conocimiento de las leyes de la vida social, como señalaba Dilthey en su lección inaugural de Basilea. Por el contrario, el problema de la individualidad guarda relación con la "formación interior" y la actitud contemplativa. Si la práctica historiográfica -la biografía de Schleiermacher- constituía la armonización fáctica del principio estético-individual y del principio causal-dinámico, Dilthey la verá ahora realizada en la práctica vital de las grandes individualidades, especialmente de Goethe. Las críticas, procedentes de sectores liberal-demócratas -como la sostenida por Gervinus-, a la actitud intimista del clasicismo alemán, a su lejanía de la realidad y de la acción sobre ella, resuenan ahora co-

mo un trasfondo cuando Dilthey reprocha a su vez a estas críticas su "Unilateralidad": "Desde estas consideraciones no aparecen justificadas las acusaciones contra esta época de la formación interior (innere Bildung). Este impluso hacia la plenitud interior de la vida, se oye decir, ya ha consumido durante bastante tiempo las mejores fuerzas de nuestra nación; ya hemos pasado bastante tiempo reformándonos a nosotros mismos en lugar de reformar el mundo; es necesario, al fin, transformar las condiciones naturales, sociales y estatales bajo las que vivimos y en las que reside nuestra felicidad o nuestra desdicha; es necesario, de acuerdo con esto, investigar las leyes que rigen estos cambios para servirnos de ellos según nuestros fines. Pero de este modo no hacemos sino pasar de una unilateralidad a otra. Por más que nos preocupemos de la felicidad y el bienestar de nuestra generación como la meta superior, la única, de nuestra existencia, dado que la reflexión religiosa o filosófica no son asunto de todos, no obstante, esta felicidad, este bienestar surge solamente del influjo de las condiciones externas de la civilización sobre el ánimo (Gemüt) del hombre... En medio de condiciones opresivas de existencia, una visión elevada de la vida, una consideración armónica del mundo encuentran por doquier fuentes de felicidad, mientras que, por el contrario, ningún tipo de condiciones, por satisfactorias que sean, consiguen dar la felicidad a un ánimo empobrecido" (XIII/1, XLIII, subr. C.M.). De nuevo encontramos aquí el planteamiento del problema en términos

de una dualidad sin mediaciones: formación interior versus acción según un conocimiento de las leyes; ambas son "unilaterales". Hemos dicho sin mediaciones; un intento de mediación, sin embargo, parece esbozarse cuando Dilthey se refiere al "influjo de las condiciones externas de la civilización sobre el ánimo del hombre". Pero es sólo un esbozo, pues la cuestión se reduce sólo a las "condiciones externas de la civilización" y no a la exterioridad en general. Más adelante, las nociones de experiencia externa, vivencia, significado, y otras relacionadas con ellas, constituirán una tentativa desarrollada de mediación entre lo "interno" y lo "externo".

En este contexto resultan explicables los dos grandes ejes -ampliamente relacionados- de la interpretación diltheyana del clasicismo y el romanticismo: por un lado, el problema de la individualidad; por el otro, el panteísmo, uno de cuyos aspectos es precisamente la relación de individualidad y totalidad. Estos son los dos grandes temas que atraen el interés de Dilthey por este período de la historia de la cultura alemana.

2. La formación de la personalidad.

En 1860 escribe Dilthey en su diario: "La vida significa: dejar actuar sobre sí, en la contemplación y en la acción, todas las fuerzas del mundo, configurar todos los rasgos del propio ser en una forma unitaria -así surge la obra

de arte de nuestra existencia" (DjD, 117). Pasemos por alto la dualidad -contemplación y acción- a la que ya hemos aludido. En este breve fragmento encontramos, por un lado, la idea de interacción del individuo con "todas las fuerzas del mundo"; por otro, la idea de conformación o configuración de la personalidad mediante el logro de la unidad en medio de la diversidad. Interacción y configuración: en estas dos ideas y en su relación se contiene una clave importante para la comprensión de la obra de Dilthey. Para él, la vida humana era una relación dinámica del yo con el medio: "La vida sólo existe allí donde en un sentimiento de sí mismo se distingue de lo exterior que ejerce sus efectos aquello que se percata de esta acción y reacciona a su vez" (XVIII, 157). Al mismo tiempo, sin embargo, se trata de establecer la posibilidad de que en medio de esta interacción se configure una personalidad unitaria: la Bildung es también, pues, Gestaltung, organización y adquisición de forma y de unidad.

El ideal clásico de la individualidad, esta conformación unitaria de la propia existencia como una "obra de arte", se expresa en un doble motivo que aparece en los diarios: en primer lugar, la idea de autonomía personal; en segundo lugar, la idea de interioridad como lugar privilegiado de dicha autonomía. El primer motivo aparece en una característica frase: "descansar en sí mismo". De los personajes de Lessing afirma Dilthey que "descansan orgullosamente en sí mismos, vivos en lo más interno de su ser y moviéndose de forma totalmente natural" (V, 17; EI, IV, 350). La misma carac-

terística encuentra Dilthey en las creaciones goethianas: "También los personajes de Goethe descansan sobre sí mismos" (DjD, 119). El contexto histórico-filosófico de esta idea resulta aclarado cuando, en una carta a su hermana María, Dilthey señala acerca de la mónadas leibnizianas: "En eterna clausura descansa cada una en sí misma, espejo del mundo, reproduciendo y sintiendo de forma invisible todo lo demás, y sin embargo para sí misma, cerrándose obstinadamente en su existencia propia... Nuestra alma es sin duda un ser de ese tipo" (DJD, 98). La noción leibniziana de individualidad como un desarrollo interno subyace en último término a la teoría de la individualidad de Schleiermacher. Ya vimos en el capítulo anterior cómo se afirmaba en Dilthey, frente a esta concepción, la noción dinámico-causal de la existencia humana. El fragmento anterior es de 1860, una época bastante temprana. Se trata de una carta confidencial en torno al fracaso matrimonial de su hermana. En este contexto resulta claro que el mundo inmediato, íntimo, del joven Dilthey no está constituido originalmente por una concepción causal, sino por así decir teleológica-interna, de la existencia humana, vinculada al mundo cultural germánico y a la doctrina clásico-leibniziana de la individualidad. La concepción dinámico-causal procede más bien del entorno cultural inmediato, especialmente del positivismo y su noción de la interacción individuo-entorno. Y así, la teoría diltheyana de la interacción histórica surgirá del contacto productivo entre el mundo cultural clásico-romántico y el positivismo. Pero a la hora de aconsejar a su pro-

pia hermana, Dilthey hace uso de aquellos elementos más profundamente arraigados en su visión de la vida: "Lo mejor que quisiera desearte es que construyas en ti un mundo propio de comprensión y de fe, de reflexión y voluntad, que no te sientas entregada al destino, sino que descanses en ti misma...te lo repito: descansa en ti misma" (DjD, 98-99). "Que construyas en ti un mundo..." : la idea de autonomía personal enlaza ahora con el segundo motivo integrante de la idea de individualidad: la interioridad como lugar propio del valor de la vida. En este punto se hace valer aquel rasgo intimista-contemplativo que informará decisivamente la filosofía de Dilthey, y que, frente a la pérdida del hombre en los objetos exteriores, que se convierten en meros "indicadores de camino", hallará en la contemplación desligada de fines prácticos y en la profundidad de la vivencia los caracteres axiológicos que determinan la personalidad cultivada. El joven Dilthey vive en este mundo y participa de esta sensibilidad. La naturaleza no será ahora para él algo a dominar sino a gozar en la plenitud de la vida interior. Acerca de "Hermann y Dorotea" escribe Dilthey en 1859: "Para mi gusto no hay ninguna representación de la vida en la familia y en la naturaleza que pudiera compararse con ésta en profundidad y claridad de la visión, en intimidad (Innigkeit) del sentimiento(...). Qué felices hemos sido al haberse desarrollado en nosotros desde tan temprano el sentido de la naturaleza. Por lo demás, si no nos convertimos en hombres que encuentran su felici-

dad en la profundidad de la vida interior, la culpa es nuestra" (DjD,73). Una íntima y sentida relación con la naturaleza, alimentada en Goethe, en Hölderlin, en la gran música alemana, es característica de la visión diltheyana de la interioridad humana en épocas muy tempranas de su evolución. A los veinte años escribe Dilthey acerca de la música: "Allí es todo luz y amor, y lejos del griterío de los partidos...se oye la voz de la naturaleza, que en estas grandes leyes del tono resuena eternamente igual y comprensible" (DjD, 12). Aún más claramente aparece este sentimiento de la naturaleza en las siguientes palabras que Dilthey dirige a sus amigos Luise y Bernhard Scholz: "Cuando hojeo estas fantasías (de su propio diario. C.M.) revive de nuevo en mí el extraño estado de ánimo en que yo, entonces, con apenas dieciocho años, en el bolsillo Hölderlin, al que tengo un especial cariño en recuerdo de aquella época, vagaba por las colinas de alrededor de la ciudad y, a menudo, en una especie de éxtasis místico, creía sentir y abarcar el poder, que se difunde desde las profundidades de la tierra, de la naturaleza divina en las rocas que aspiraban a lo alto y en los esbeltos árboles suavemente mecidos. Aún no conocía ni la historia ni al hombre, y nada me parecía más divino que el impulso que se agita oscuramente y obra de manera inconsciente, en virtud del cual el alma del mundo parece expresarse en la naturaleza fenoménica como en las formas de un gran poema -el poema de los poemas. Eran extraños estados de ánimo, pero nunca he

sentido la naturaleza tan profundamente como entonces" (DjD, 114). En estas líneas se expresa claramente un sentimiento panteísta de cuño goethiano y romántico. Dilthey, sin embargo, no incorpora ya el sentido crítico-negativo del concepto de naturaleza en Goethe (Werther) y Hölderlin. Resuena más bien aquí el motivo de la "Innerlichkeit" del sentimiento y el goce contemplativo, así como la armonía entre la naturaleza exterior y el alma humana que Dilthey reconocerá como características del ideal clásico de la individualidad, especialmente en Goethe.

Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Acaso no fue Dilthey el gran defensor de la autonomía de las ciencias del espíritu frente a la naturaleza? ¿Acaso no escribió en 1883, en la "Einleitung", que "la naturaleza es muda para nosotros" (I, 36)? Ello podría llevarnos a pensar que del texto anterior a la "Einleitung" ha tenido lugar un cambio radical en el sentimiento de la naturaleza de Dilthey. Sin embargo, no es así. Por expresarnos en términos diltheyanos posteriores, digamos que en el texto citado, a diferencia de la cita de la "Einleitung", no encuentra expresión la "experiencia externa", sino la "experiencia interna", no la "intuición sensible", sino la "vivencia". Sólo si tenemos en cuenta que para Dilthey la interioridad será el lugar en que la exterioridad cobra sentido y significado unitario, se relaciona de forma comprensible con la propia vida formando parte integrante de la configuración de la misma, podemos comprender la concordancia de ambos textos aparente-

mente contradictorios. La prueba de estas afirmaciones deberá ofrecerse más adelante. Digamos ahora, sin embargo, que este tipo de experiencias en que la exterioridad resulta "animada" por una significación íntimamente comprensible serán modelos de la posterior teoría diltheyana de la interacción histórica y de categorías propias de la misma como la de "vivencia" y "significado".

3. Reconciliación, contemplación y armonía.

En las grandes figuras del "movimiento alemán", especialmente en Goethe, que sin duda representó para él un ideal humano, encuentra Dilthey la realización práctica, en una persona, de la reconciliación de la interioridad con la exterioridad, la "configuración" de la personalidad en medio de la "interacción" con las "fuerzas del mundo". Dilthey expresa este ideal en una pregnante fórmula acerca de Goethe: "La propia formación y el conocimiento del mundo eran para este espíritu una y la misma cosa" (ED, 167; EI, IV, 167). Esta capacidad poética de hallar la forma ideal en la facticidad y expresarla de modo nuevo representa para Dilthey la realización más alta no sólo de la poesía, sino de la vida humana misma. Comprender científicamente esta capacidad será para Dilthey el camino para lograr la fundamentación del derecho de la "idealidad", de los contenidos espirituales superiores en la vida humana. Y como facticidad e interioridad se hallan mediadas históricamente, como la

facticidad no es algo abstracto, sino un conjunto de rasgos históricamente delimitados y como la interioridad se halla siempre conformada y penetrada por fuerzas y contenidos históricos, la investigación sobre la capacidad creadora de la vida se convertirá también en una investigación sobre la historicidad de la vida humana.

También Schleiermacher representó para Dilthey la tarea de lograr la reconciliación del hombre con el curso del mundo. "Para él, la filosofía existe para producir, mediante la reflexión sobre la vida, la determinación de su valor, la regla de la vida, la reconciliación del ánimo turbulento con el curso del mundo. Pensamos para vivir" (XIII/1, 552). Mientras que en Goethe, la armonía de interioridad y exterioridad se lleva a cabo en el terreno de la creación poética, en Schleiermacher es la experiencia religiosa el medio propio para lograrla. En nuestro trato con las cosas externas hay un momento en el cual "el sentido y su objeto se han confundido, se han hecho uno, por así decir, antes de que ambos vuelvan a su lugar primitivo"²⁵. En este momento privilegiado las cosas descubren su sentido y su valor para el hombre y éste se sabe uno con ellas. Destaquemos, también el hecho de que esta unidad de sujeto y objeto será también para Dilthey un rasgo característico de la vivencia. En Schleiermacher, la unidad máxima del hombre con el universo se produce cuando aquél siente en sí la acción de lo infinito en la vivencia religiosa, que él expresa del siguiente modo: "Me encuentro en el corazón mismo del mundo

infinito ., soy en estemomento su alma, pues siento todas sus fuerzas y su vida infinita como la mía propia"²⁶. Schleiermacher respeta, según Dilthey, los principios de la filosofía teórica de Kant: el estricto saber tiene marcados sus límites en el ámbito de la experiencia posible. Pero la religión no contradice este principio, pues su esencia no es el saber, sino el sentimiento. (De este tipo de relación con lo absoluto afirmará Hegel que busca la "edificación" en lugar del esfuerzo del concepto, y comparará, como es sabido, la concepción de lo absoluto que resulta de ella con "la noche, en la que todos los gatos son pardos".)

La filosofía de Dilthey intentará también, frente al positivismo, rescatar y fundamentar gnoseológicamente formas de experiencia distintas de la científico-natural, aquellas que él encontraba en el "movimiento alemán" y que guardaban una especial relación con el ideal de la formación de la personalidad: la experiencia poética (Goethe), religiosa (Schleiermacher), musical. En 1896 hablará Dilthey a su amigo el conde Yorck de su intento de constituir una "lógica general", "de que el conocimiento de la realidad es sólo un caso"(...) "Con ello me parece haber dado un paso importante para llevar a conceptos claros aquello que se suele despreciar como mística e idealismo de las experiencias internas y la comprensión, para hacer accesible a la justificación científica la vida superior (del espíritu, C.M.) (DY, 222). La noción diltheyana de "hombre entero", central en su teoría del conocimiento, halla en el mundo del clasi-

cismo y el romanticismo uno de sus lugares de origen, y pretende evitar la restricción positivista y neokantiana del concepto de experiencia, la cual priva de cualquier significación cognitiva a tipos de experiencia como la artística o la religiosa y con ello, también, destruye la base filosófica de la "vida superior". Las nociones diltheyanas de vivencia y comprensión nunca cortan del todo el hilo que las une a estos tipos de experiencia no teórica de lo real. En cierto sentido, la obra de Dilthey puede considerarse como un intento de fundamentar teórica y filosóficamente aquello que vio realizado en la grandes individualidades del "movimiento alemán". La individualidad estética, total, vivencial, en su significación cognitiva y formativa, herencia de la gran poesía y música alemana, será el patrón de referencia axiológico que recorre el intento diltheyano de fundamentar autónomamente las ciencias del espíritu.

Goethe parece representar para Dilthey el poeta de la armonía, de la reconciliación, de la ausencia de conflictos²⁷. Se trata en primer lugar, como hemos visto, de la unidad de la propia formación y del conocimiento del mundo, de la capacidad de acoger en sí y expresar en su significado ideal todas las fuerzas del mundo, la unidad de lo interno y lo externo. Pero además, en estrecha relación con esto, se trata de la reconciliación del "ideal" con la "vida". A los diecinueve años Goethe era para Dilthey "el poeta más grande de aquella época, que consiguió reconciliar el ideal con la vida después de haber salido triunfante de estas luchas patológicas y que está ahí, en su época, como el presenti-

miento de un futuro mejor y armónico en sí mismo" (DjD, 5). Goethe expresará en su poesía lo que posteriormente Schelling y Hegel elevarán al plano de la filosofía: "En él ha presentado la poesía lo que la filosofía sólo consiguió expresar en conceptos muchos años después: la unidad de la vida y el ideal, la eterna identidad, la realización de la razón universal en la vida de la historia" (Ibid). El logro de esta reconciliación entre el ideal y la vida depende, en el fondo, de la misma capacidad poética de descubrir y expresar el sentido ideal de lo real, de hallar en la vida la forma, el "eidos". En ella se manifiesta el sentimiento inmanente del valor de la vida que Dilthey destacará, junto con la idea de individualidad, como un aspecto fundamental de la herencia aún válida del "movimiento alemán".

Resignación y renuncia constituyen para Dilthey las condiciones de la armonía entre el ideal y la vida, condiciones que Goethe supo descubrir y practicar. Para éste, es necesario alcanzar la sabiduría de aquellos hombres que han sabido "resignarse por completo, de una vez por todas. Estos hombres se convencen de lo Eterno, lo Necesario, lo Sometido a leyes, y tratan de formarse conceptos indestructibles, que no sean suprimidos, sino más bien confirmados por la contemplación de lo pasajero"²⁸. Resignación y autolimitación conscientes constituyen manifestaciones de una personalidad madura. El problema, sin embargo, consiste en la interpretación de estos conceptos. En Dilthey resignación y renuncia parecen ser manifestaciones de la imagen "olímpica" de Goethe,

que él compartía ampliamente y que ayudó a extender. No se trata de la resignación del catolicismo, que procede, en el fondo, de un desprecio de este mundo, sino de la resignación superior de aquél que ha abandonado los sueños de otro mundo posible y que sabe entregarse sin resentimiento a la diversidad y belleza de éste. Dilthey atribuye a Goethe una actitud vital aristocrática, fundada en el valor de la contemplación, en oposición al carácter del realismo burgués, para el que las cosas no son sino "indicadores del camino" en el contexto de una actividad instrumentalmente concebida: "En esta resignación se lleva a cabo la purificación del ánimo humano de las pasiones egoístas, en el camino hacia aquella elevación intelectual en la cual la visión y el conocimiento del mundo satisfacen al hombre sin que éste extienda sus manos codiciosas hacia una parte del mismo" (XIII /1,195). A través de la resignación y la contemplación Goethe se convierte para Dilthey en el prototipo del ideal clásico de la individualidad²⁹. La resignación goethiana no es, pues, manifestación de una carencia, sino de soberanía intelectual y personal, aquella que llevó a Goethe al menosprecio de los poetas románticos, cantores de la noche y las tumbas, y al desprecio de los "poetas de lazareto", incapaces de "reconciliarse" con la vida, a la que enfrentaban sueños idealistas.

En su magnífico estudio sobre la historia de la interpretación de Goethe³⁰, Kindermann ha puesto de manifiesto algunos condicionantes de esa imagen olímpica de Goethe que

Dilthey comparte ampliamente. Apunta Kindermann en primer lugar un factor político-sociológico: "El siglo XIX es para los alemanes el siglo de la aparición del pensamiento democrático. El papel de la burguesía se transformó, desde la actitud de súbdita, en el de la co-disposición sobre el propio destino. La forma de vida burguesa valía con ello como norma. Lo aristocrático ya no se entendía desde sí mismo. Goethe, el mundialmente famoso, hacia el cual, en Weimar, se había dirigido una peregrinación de los grandes espíritus desde todo el mundo, aparecía ante esta forma de vida burguesa como aristocrático, como príncipe en el terreno del arte, de la vida espiritual en su conjunto. Esta curiosidad completa -pues también en este aspecto no parecía destacable la aristocracia en la creación, la soberanía de la plasmación de la imagen del mundo, sino lo principesco del gesto vital externo, el distanciamiento, la lejanía temporal en el contacto- exigía ser celebrada³¹". Kinderman alude también a la búsqueda de divinidades seculares en una época secularizada. En último término "este carácter olímpico es el sueño nostálgico de una generación burguesa-realista"³².

La insistencia de Dilthey en la actitud vital contemplativa, como aspecto integrante del ideal clásico de la individualidad, nos descubre la presencia de un motivo fuertemente antiutilitarista que se remonta, más allá del estilo burgués de vida, a relaciones de vida preindustriales, en el sentido de la nostalgia a que se refiere Kindermann.

En la aristocrática actitud vital de Goethe frente a las "manos codiciosas" que se extienden hacia las cosas externas, en su valoración de la personalidad armónicamente desarrollada como el bien más alto, en el proceso de formación moral tal como lo concibe Schleiermacher, en la valoración diltheyana de la "Vida interior", podemos encontrar síntomas de esta actitud antiutilitarista. En su "Vida de Schleiermacher", Dilthey toma partido claramente por el ideal clásico de la individualidad: "No quisiera a ningún precio prescindir de una sola de las palabras (de Schleiermacher, C.M.) valerosas y de gran estilo que oponen a la corriente de los intereses dominantes que lo inunda todo la importancia de la formación personal. La acerbas palabras que Schleiermacher pronunció eran justas y proféticas" (XIII/1, 472). Y el problema se plantea una vez más: ¿como es posible mantener la posibilidad de la formación personal en una época que afirma claramente la primacía de la acción, idea que el propio Dilthey comparte? Este motivo antiutilitarista puede rastrearse en toda la obra de Dilthey, y no sólo en su ética, que se plantea como tarea explícita la crítica del utilitarismo. Tendremos ocasión de referirnos a esto. Con su interpretación del clasicismo y el romanticismo, así como a través de conceptos fundamentales de su filosofía vinculados a ella, Dilthey se sitúa, junto con Kierkegaard y Nietzsche, en un lugar de mediación entre la caída de los grandes sistemas idealistas a mediados de siglo y el anticapitalismo neorromántico que impregnó la

cultura europea y especialmente alemana en la preguerra. Dilthey creía en la posibilidad de armonizar la civilización industrial moderna con los valores individualistas clásicos, con lo cual no puede contarse entre los defensores de un romanticismo antiburgués. Sin embargo, su insistencia en los valores de la individualidad, la formación personal y la actitud contemplativa pudo convertirlo en precedente o en punto de referencia de tales actitudes. Así, Windelband se refería, ya en 1909, al peligro de la "uniformidad de la existencia" que acompañaba a una excesiva industrialización, así como al peligro aún mayor "de que perdamos con ella lo más grande que constituye y ha constituido propiamente en todas las épocas la cultura y la historia: la vida de la personalidad (*Persönlichkeit_sleben*)"³³. La cuestión decisiva es para él la "autoconfiguración de la personalidad". Windelband se hacía eco con ello de un estado de ánimo ampliamente difundido; en la obra de Simmel se expresa en el sentimiento de la decadencia de la "cultura subjetiva" y de la individualidad cultivada en favor de la "cultura objetiva" y la mecanización y uniformización de la existencia³⁴. Simmel acusa en su "Philosophie des Geldes" el retroceso del ideal clásico de la individualidad y la personalidad: "Si se compara ésta (la cultura actual) con la de hace 100 años, se puede sin duda decir: las cosas que llenan y rodean objetivamente nuestra vida, utensilios, medios de tráfico, los productos de la ciencia, de la técnica, del arte -se han cultivado indeciblemente; pero la cultura de los

individuos, al menos en las clases superiores, no ha progresado en absoluto en la misma proporción, incluso en varios aspectos ha retrocedido. Esta es una relación apenas necesitada de una prueba detallada"³⁵. Una problemática semejante subyace a "La ética protestante" de Max Weber, a su oposición entre racionalidad axiológica y racionalidad instrumental, entre ética de la convicción y ética del éxito. La desesperanzada defensa de la "cultura" frente a la "civilización" en las "Consideraciones de un apolítico"³⁶ de Thomas Mann es también testimonio de la misma actitud. ¿Qué lugar ocupa Dilthey en el seno de esta problemática? Los autores a que estamos haciendo referencia se atienen, en general, a la oposición realizada: entre individualidad y masificación, entre subjetividad y objetividad, etc. Dilthey parte también de una oposición vitalmente experimentada entre dos mundos, representados en el terreno histórico-cultural por el "movimiento alemán" y el positivismo, tras la caída de la unidad filosófico-espiritual representada por el idealismo objetivo. Sin embargo, y a diferencia de aquellos autores, Dilthey intentará lograr una mediación creadora entre ambos; convencido en el fondo de la posibilidad de lograrla. De ahí, esto es, de la presencia en su obra de elementos pertenecientes a ambas actitudes vitales, resulta la frecuente escisión entre las interpretaciones: entre aquellas que acentúan los aspectos de la interioridad y la contemplación, y aquellas que ponen el acento en la importancia de la preocupación de Dilthey por los problemas

de la praxis, de la acción y, en el terreno gnoseológico, del conocimiento de las leyes del mundo social³⁷. El presente estudio intenta, por su parte, investigar el tema de la interacción histórico-social como un intento de mediación claramente presente en Dilthey, pero , hasta ahora, apenas destacado como tal en la bibliografía.

Esta imagen olímpica, magnificente, de Goethe, como una personalidad armónica, "sin enigmas ni disonancias", caracterizada por la capacidad de armonizar la interioridad y la exterioridad, el ideal y la vida mediante la soberana resignación³⁸, ha sido puesta en cuestión con muy fundadas razones y desde situaciones históricas más desgarradas. La generación que vivió la Primera Guerra aguzó su sensibilidad para los aspectos trágicos y contradictorios de la personalidad y de la obra de Goethe. Lo que a las generaciones burguesas decimonónicas les parecía manifestación de su carácter olímpico, se presenta como un rasgo odioso y como manifestación de aristocratismo y desprecio por la masa a otros autores, como B. Brecht, quien ha acentuado el aspecto crítico-social del pensamiento de Goethe. Estos aspectos de la personalidad del autor del Fausto pasan desapercibidos para Dilthey. En su interpretación, la relación de Goethe con el mundo político-social tiene casi el carácter de una concesión forzada: "La amenaza que la Revolución representaba para todo lo existente empujaba también al mundo de la acción al poeta del alma, del amor y de la belleza" (ED,180; ED,IV,179; subr. C.M.). Entre nosotros, M. Sacris-

tán ha escogido como clave de lectura de Goethe, no la resignación, sino más bien el cinismo. Goethe tuvo una conciencia clarividente de la contradicción que encerraban la promesa y la estructura de la nueva sociedad burguesa. Pero, para Sacristán, su intento de escapar a la contradicción no fué la resignación, sino el cinismo. La diferencia es importante. Pues el cínico no aprueba, no se resigna con aquello que somete a su cinismo; se distancia más bien de ello y lo muestra en su realidad más cruda, en su contradicción más desgarrada. Goethe justificó su falta de actuación política en favor de reformas sociales por la inutilidad de tal empeño: lo cual no es, ciertamente, "armonía de la vida y el ideal", sino justamente lo contrario: reconocimiento de la escisión y la distancia. Para Dilthey, Goethe realizó en sí mismo el ideal clásico de la individualidad, la integridad armoniosa de la persona. Para Sacristán, el escritor de Weimar comprendió la imposibilidad estructural de su realización en la naciente sociedad burguesa. Pero Goethe no se resignó, sin embargo, a esta imposibilidad. Sacristán destaca este elemento en la muerte de Fausto, en su deseo último ("Querría estar en la tierra abierta con el pueblo libre!"); y en este autor, que para Dilthey era prototipo de realismo, Sacristán indica también la presencia de la utopía, caracterizada por el doble aspecto de la irrealizabilidad de la solución salvadora y, sin embargo, de la insustituibilidad de la misma³⁹.

Podemos preguntarnos, pues, si Dilthey recoge en su sentido original el ideal clásico del desarrollo armónico de la personalidad. Si es cierta la lúcida conciencia goethiana acerca de la contradicción entre esta promesa y la estructura de la nueva sociedad, tendremos que concluir que dicho ideal implica en Goethe la necesidad de la reestructuración social y que, en esa medida, Dilthey lo recoge sólo parcialmente. En efecto, la reiteración diltheyana del ideal clásico de la Bildung, de la liberación y universalización del hombre, parte del individuo limitado y de la aceptación de la sociedad existente; y la universalización viene pensada en último término como posibilidad individual, y es, en suma, interiorizada. Desde este aspecto, Dilthey prepara también, aunque no lo comparta, el sentimiento de la escisión entre individualidad y objetividad social. En estos problemas se refleja también, de hecho, la situación objetiva de la era guillermina y, en concreto, la de los intelectuales en el seno de la misma. Dilthey traspone al terreno teórico la única salida realmente practicable para él: la individual e interior.

Desde el punto de vista político, la interpretación diltheyana de Goethe se halla lejos del reaccionarismo, especialmente católico, con sus atques al paganismo de dicho autor. Los aspectos destacados por Dilthey -la religiosidad panteísta, el sentido de la inmanencia, el valor de la personalidad- muestran las raíces liberales y seculares de su actitud, opuesta a cualquier tipo de ortodoxia religioso-positiva.

4. La concepción panteísta del mundo y el ideal inmanente de la vida.

La unidad de la vida y el ideal, la identidad de ser y perfección en Goethe, la resignación, así como el "piadoso sometimiento" a lo infinito en el que Schleiermacher veía la esencia de la religión, testimonian ya la presencia de una concepción inmanente del valor de la vida que para Dilthey constituirá, junto con el ideal de la individualidad, el segundo e importante aspecto, aún válido, de la herencia del "movimiento alemán".

Lessing, Goethe y Schleiermacher comparten en sus grandes líneas esta concepción, que podríamos llamar panteísta, del mundo. "Lessing inicia esa concepción del mundo animada por la alegría de vivir y movida por el impulso de la acción que encuentra sus primeros exponentes sistemáticos en Hegel y Schleiermacher. Esta concepción mantiene dentro de la unidad del universo y paralelamente con ella el pleno derecho de la individualidad. Y lo hace, además, mediante la idea de desarrollo, con la cual prepara científicamente Leibniz este gran movimiento alemán" (ED, 118; EI, IV, 120). Mediante la relación entre el desarrollo del género y el desarrollo del individuo, Lessing estableció uno de los aspectos fundamentales de la doctrina clásica de la Bildung: la universalización de la personalidad, la elevación del individuo al nivel de la especie, un aspecto que puede encontrarse también en Kant, que desempeña un papel central en la Fenomenología del Espíritu hegeliana y cuyas secuelas pue-

den aún descubrirse en Lu_kács, con su teoría de las objetivaciones específicas, y en la escuela lu_kacsiana (Márkus, Heller, etc.), cuya teoría de la alienación concibe ésta como la divergencia o distancia entre el nivel de desarrollo alcanzado por el género y el alcanzado por el individuo. La interrelación especie-individuo va acompañada en Lessing por un rechazo del dualismo y una afirmación de la inmanencia: "Lessing es el primero que de un modo abierto y consecuente sustituye el dualismo entre el mundo y Dios, entre el bien y el mal, entre el más acá y el más allá, por la idea de un desarrollo constante. Dentro de este universo, ningún individuo pensante puede, no siendo culpable de su determinación, perderse. La órbita de un desarrollo constante que recorre el género humano es también la que recorre cada individuo" (ED, 118; EI, IV, 120; subr. C.M.). En su ensayo sobre Lessing, Dilthey destaca la célebre conversación entre Lessing y Jacobi acerca de la doctrina de Spinoza, en la que se contiene la confesión panteísta de Lessing en favor del Uno y Todo, y que tanta importancia iba a tener en el desarrollo del idealismo alemán, especialmente en Hölderlin, Schelling y Hegel.

Ya señalemos la presencia de una convicción panteísta en Goethe. Para él, el espíritu no constituye un reino inteligible sustraído al orden natural, sino que representa un grado superior en la evolución de la naturaleza, en el que ésta se torna consciente de sí misma⁴⁰. Dilthey intenta también, en su "Vida de Schleiermacher", mostrar la cercanía de

éste a la nueva concepción del mundo del "movimiento alemán", el surgimiento en él de una nueva forma de "panteísmo". A pesar de su vinculación juvenil a Kant, Schleiermacher sintió pronto con agudeza su oposición a él, el impulso que, a partir de Goethe, de Hölderlin, le llevaba a posiciones éticas y religiosas propias.

El desarrollo que llevó a esta concepción inmanente de la vida parece resumirse en las siguientes palabras de Dilthey: "Los poderes espirituales que determinaron sucesivamente a Schleiermacher, la religiosidad panteísta, la Ilustración, el gran despliegue de nuestra poesía y nuestra filosofía hasta el final del romanticismo, constituyen un nexo continuo en dirección ascendente. En este desarrollo el espíritu se encuentra a sí mismo, comprende el mundo a partir de sí mismo, aprende así a gozar y entender la vida y el mundo sin referencia a fuerzas que se encuentren más allá de ellos, en la belleza y fuerza que les es inherente, y a formarse a sí mismo y configurar las cosas según su ley, que es al mismo tiempo la del mundo" (XIII/1, 156). Este estado de madurez espiritual constituirá para Dilthey el valor más alto realizado por la cultura clásica alemana. El hombre se halla por primera vez solo consigo mismo; su ser no puede ya referirse, para la determinación de su valor, a fuerzas trascendentes; queda así abierto el camino para el estudio y la configuración de la vida partiendo de ella misma, que Dilthey considerará como fundamento de su propia actitud filosófica. Más adelante nos referiremos a las conse-

cuencias e implicaciones de la misma en el conjunto de la obra de Dilthey.

Esta nueva concepción del mundo tuvo que afirmarse contra dos grandes fuerzas: la teología ortodoxa protestante y la Ilustración teológica. Lessing fue el primero en abrir el fuego, apoyándose en los trabajos sobre teología bíblica de Semler y Michaelis, contra la primera, constituyéndose aparentemente como defensor de la segunda. Pero sólo aparentemente, pues el propio desarrollo consecuente de sus intuiciones le llevaba inevitablemente más allá de la concepción del mundo de la Ilustración teológica alemana. En su "Vida de Schleiermacher", Dilthey resume así el contenido de ésta última: "Un Dios personal, lleno de sabiduría y bondad, creador de un universo perfecto; el fin del universo es el alma inmortal del hombre; el destino de este alma en medio del plan del universo resulta de su virtud, fundada en sus propias fuerzas: de esta manera, el mundo sensible y el mundo suprasensible quedan unidos en una imagen clara, armónica, firme, tal como correspondía a las necesidades, sentimientos e ideas de aquellas generaciones, que se veían encerradas en complicaciones moderadas y a las que era posible dominar con un sentido noble de las cosas" (XIII/1, 84). En este período, los principales intelectuales alemanes sufrieron el influjo de esta forma de ver el mundo: Leibniz, Wolff, Baumgarten, Semler, Mendelssohn, Garve, Lessing, Kant, Jacobi, etc.

La obra de Lessing "Natán el Sabio" nació en medio de la polémica con la teología ortodoxa. A la polémica fueron atraídos los grandes representantes de la ortodoxia, Goeze, Walch. "Natán el Sabio" expresa precisamente los ideales humanistas burgueses, tal como los representaba la masonería berlinesa, opuestos a la religiosidad positiva, enfrentándolos a la estrechez de la ortodoxia y de la vida social y política que rodeaba a Lessing. Dilthey se siente afín, política e intelectualmente, a este gran representante del pensamiento burgués en ascenso, y reconoce con claridad la vinculación de su pensamiento -y del de Goethe- con el público al que iba dirigido: las "clases medias" excluidas del aparato del Estado. La polémica de Lessing, dirigida contra el cimiento mismo de la sociedad feudal de la época, iba minando poco a poco sus fuerzas. Las palabras de Dilthey se tornan aquí conmovedoras; la solidaridad se hace evidente: "Yo no conozco nada más trágico en la historia intelectual que este Lessing encerrado en la estrechez de Wolfenbüttel, solitario y sin camarada alguno en todo aquello que animaba su existencia, llevando desde hacía ya muchos años una inmensa lucha sobre sus hombros y viendo como la fuerza de estos hombros flaqueaba; enfermos todos los órganos de su cuerpo, las condiciones externas desastrosas, rodeado por todas partes por los recelos de las gentes que querían vivir en paz con Dios para no entrar en guerra con la autoridad. No es la tragedia de los Vanini y Galileo, pero sí una auténtica tragedia burguesa, una tragedia alemana" (ED,80; ED,IV,85).

Sin embargo, la polémica de Lessing con la teología ortodoxa fue la única que alcanzó dimensiones públicas. Sólo su testamento filosófico, publicado póstumamente, reveló que el desarrollo de sus ideas iba también más allá de la teología ilustrada. Tampoco Goethe ocupaba en la visión de sus contemporáneos la posición con la que Dilthey lo identifica: la de "gran creador de una nueva concepción del mundo en Alemania" (XIII/1, 85). De este modo, también Schleiermacher tuvo que enfrentarse a la Ilustración teológica, plenamente vigente durante su juventud, ya que ni Lessing ni Goethe ejercieron influencia efectiva contra ella. Como Lessing, Schleiermacher "rechaza la aplicación de la filosofía a la teología; no quiere saber nada de los "cerebros piadosos" o de los "cristianos filosóficos" " (XIII/1, 49). Frente al institucionalismo de la teología ilustrada, Schleiermacher defiende la plena separación entre la Iglesia y el Estado, entre la religión y la moral, entre la religión y la filosofía, al considerar la vida interior del sentimiento como el lugar propio de la religión.

Dilthey comparte sin duda el punto de vista de la nueva concepción del mundo frente a la teología ortodoxa e ilustrada. En éstas encontraba, a mi entender, un rasgo que contradecía íntimamente sus propias convicciones y que no respondía a las condiciones y necesidades de su propia época: el dualismo metafísico y la heteronomía espiritual y moral que llevaba aparejadas. Encontramos en Dilthey un profundo rasgo de afinidad con el sentido de la inmanencia y con la

actitud vital panteísta. En 1860 anota en su diario: "Todo depende exclusivamente de comprenderse a sí mismo, de quererse a sí mismo, esto es, de que el ideal mismo sea una sola cosa con nuestro lugar en el orden del mundo. Por ello sirven también de estorbo los sueños de otro futuro posible; a veces actúan corrosivamente sobre la médula más interna de la existencia, o sea el sentimiento ideal de mi tarea y este tejido de ideas y sensaciones en que aquél se traduce. ¡No soñar y comparar, sino activa y serenamente configurar el propio ser en profunda alegría creadora!" (DjD, 117-18). Se ha solido también citar con frecuencia su "extrañeza" con respecto a las actitudes vitales, al dualismo y al desprecio por la naturaleza humana del cristianismo de los primeros siglos (cfr. DjD, 152). Pero, como veremos, no se trata solamente de afinidad personal, sino también, y fundamentalmente, de la interpretación diltheyana de la crisis de su época y del papel que en ella podía desempeñar el sentido immanente de la vida.

En el contexto de la afirmación de la nueva concepción del mundo, ocupa un lugar destacado la polémica de Schleiermacher con Kant, la cual dará ocasión para precisar la propia relación de Dilthey con este pensador. En su dogmática, Schleiermacher adoptará el punto de vista crítico de Kant, tratando de esclarecer el problema religioso mediante una investigación de las condiciones del ánimo humano. Pero, de modo característico, Dilthey establece, en el seno de la obra de Kant, una distinción que puede aplicarse a su pro-

pia relación con el kantismo: por un lado, el "punto de vista crítico" en el problema del conocimiento, de valor duradero para la investigación filosófica posterior, y, por otro, la concepción del mundo de Kant, mucho más "unilateral" que, por ejemplo, la de Lessing o Goethe. A Dilthey le resultaba especialmente ajeno el múltiple dualismo kantiano: entre razón teórica y razón práctica, entre determinismo empírico y libertad inteligible, entre fenómeno y cosa en sí. En este contexto hemos de entender las declaraciones de Dilthey en su lección inaugural de Basilea, en la que se presenta ante el auditorio suizo como kantiano, pues, "me parece que el problema fundamental de la filosofía ha sido establecido por Kant definitivamente" (V,12; EI,III,345). Y sin embargo, a la filosofía "no le está permitido pasar en silencio junto a estos pensadores (Hegel, Schelling y Fichte, C.M.)" (V,13; EI,III,346), los cuales se atrevieron a pensar el enigma del mundo, el conjunto de problemas vinculados con la práctica y con la historia humana. La concepción del mundo kantiana se plantea originariamente, según Dilthey, en el terreno de la ética y del problema de la libertad. Sin duda el tratamiento kantiano de la ética se le antojaba a Dilthey claramente insuficiente: el imperativo categórico puede dar razón del problema del juicio acerca de las acciones y de los criterios del mismo, pero no del motivo real de la acción moral⁴¹. El dualismo constituye, en efecto, el reproche fundamental de Dilthey a Kant. En el contexto de una exposición de la polémica Schleiermacher-Kant, señala

Dilthey lo siguiente: "Kant salvó la unidad de nuestra conciencia pensante sólo al precio de privar de unidad al mundo de la acción. Llevamos, según él, una vida escindida en un doble mundo, hasta el punto de que nuestras acciones morales, que llevan al fracaso en el mundo sensible, deben tener consecuencias más allá de nosotros, en el mundo inteligible; llegamos a una especie de fantasía moral. Nuestra acción en el mundo sensible, en cuanto mero resultado de nuestro carácter inteligible, queda privada de valor" (XIII/1, 130). La inmanencia, la "unidad de la vida y el ideal" es, pues, el sentido vital que Dilthey va a oponer al dualismo kantiano.

Pero ¿no había considerado Dilthey el "individualismo moral" como un valor fundamental, en el sentido de sus convicciones liberales, frente a la veneración hegeliana del Estado? Y ¿Acaso el panteísmo no conlleva la supremacía del todo sobre el individuo? Para Dilthey, la superioridad de la nueva forma de panteísmo frente a las anteriores consiste precisamente en que salvaguarda la idea de individualidad proporcionándole una fundamentación positiva⁴². En este aspecto, el nuevo panteísmo se distingue tajantemente del de Spinoza. Lessing, Goethe, Schleiermacher podían, en este sentido, referirse a la doctrina de Leibniz, para el cual, frente a Spinoza, el individuo es un ens positivum, que no puede ser constituido mediante la negación. La mónada no es una limitación de lo infinito, sino una representación del mismo en lo finito, en la cual se refleja el universo desde

un determinado punto de vista.

La idea de individualidad constituye de hecho la base de la ética de Schleiermacher. Toda individualidad humana es expresión eterna de lo infinito. Por ello, "el punto medular del proceso moral es la intuición y afirmación del yo (Selbst) eterno en medio del curso del hacer y el padecer pasajeros" (XIII/1, 463). La formación moral descansa precisamente en la visión y afirmación de nuestro verdadero yo, en su despliegue libre en medio de otras individualidades. Así, la idea de individualidad adquiere su valor propio por su relación con el "espíritu infinito". Por ello el "verdadero yo", el "yo eterno" que constituye el núcleo de lo individual, es precisamente aquel que se aprehende en la autointuición, en el proceso que establece la mediación con lo infinito. La individualidad auténtica se da, pues, sólo en armonía con la totalidad, desarrollando en ella una representación particular de la misma. Vemos, pues, aquí, aparecer una vez más, como en Lessing y Goethe, la idea de universalización del yo como aspecto central de la teoría clásico-romántica de la formación del individuo.

Ya vimos en el capítulo anterior las consecuencias que esta concepción de la individualidad tenía en la hermenéutica de Schleiermacher. Dilthey hacía valer allí el punto de vista de la historicidad del hombre, de su constitución en medio de la interacción con otros hombres y con las demás fuerzas históricas y sociales, en oposición a esta visión de la individualidad como despliegue del núcleo originario

que constituye su peculiar representación de lo infinito. Dilthey no puede apelar ya, para la fundamentación de la idea de individualidad, a nociones especulativas como la de "espíritu infinito"; sin embargo, para él la noción de individualidad seguía conservando un valor al que no se podía renunciar; al mismo tiempo, Dilthey consideraba como un elemento de primordial importancia de la doctrina clásico-romántica de la individualidad la idea de que ésta sólo se realiza en relación armónica con totalidades más amplias, y no mediante la clausura sobre sí misma. De ahí el motivo frecuentemente repetido en Dilthey, la " entrega a las grandes objetividades históricas", la ciencia, el Estado, el arte, etc, como factor decisivo de la formación personal⁴³. En esto se basará la crítica de Dilthey al intento de Nietzsche de buscar su verdadero yo en el interior de sí mismo. Pero estas totalidades no podían ya consistir, para él, en el "espíritu infinito", sino en las conexiones concretas que integran el mundo histórico, un mundo en el que rigen también la interacción causal, la uniformidad y la ley. La tarea que se presentaba ante él consistía, pues, en reformular de modo científicamente justificable la doctrina clásico-romántica de la individualidad, haciéndola compatible con el tratamiento causal de los fenómenos que exige el moderno punto de vista científico desarrollado sobre todo por el positivismo. Para Dilthey, la interioridad humana es un ámbito plural y abierto: "Un individuo no es, pues,..esa

existencia particular y aislada que implica el concepto de egoidad; el individuo es más bien un complejo (Komplex) que encierra en sí al mismo tiempo los sentimientos vitales de otros individuos, de la sociedad, e incluso de la naturaleza" (XVIII,177). El problema es, pues, expresado de otra forma, esclarecer la posibilidad de que el "Komplex" se convierta en "Zusammenhang", la diversidad en conexión unitaria.

Esta relación positiva entre individualidad y totalidad salvaguardaba para Dilthey la idea de individualidad frente a todo reproche de egoísmo, y le permitía presentarla, ante sus contemporáneos, como un ideal aún válido, si bien necesitado, como hemos señalado, de una nueva fundamentación científica: "El (Schleiermacher, C.M.) se convirtió en el mensajero de la gran doctrina de la individualidad y de la configuración de la vida humana entera a partir de ella. Este libro pretende destruir...los prejuicios que en el ánimo de nuestros contemporáneos se oponen a la acción de esta sencilla y elevada verdad. Pretende mostrar que esta verdad en su sentido original no tiene nada que ver con el egoísmo, ni con una indolente complacencia en uno mismo, ni con algún tipo de desviación con respecto a los verdaderos intereses generales... Pretende mostrar cómo, paso a paso, con la ampliación de su experiencia vital, Schleiermacher mismo desarrolló esta verdad. Pero no pretende silenciar las razones que le impidieron establecerla en una conexión de afirmaciones científicas aceptable en nuestro tiempo" (XIII/1, p. 261).

Igualmente se enfrenta Dilthey al reproche de quietismo y alejamiento de la praxis formulado contra la teoría clásica de la individualidad. Pero el impulso de la acción se resuelve en ella, en el sentido de la armonía entre individualidad y totalidad, no en la acción al servicio de fines personales y egoístas, pero tampoco en la "actividad revolucionaria, práctico-crítica" a la que se refiere Marx en las Tesis sobre Feuerbach, sino más bien en la "acción en favor del todo": Goethe, como Schiller, "sólo reconoce en todo goce, en todo saber, en toda interioridad la preparación para obrar al servicio del todo, y esto había de ser ejemplar para la marcha de nuestra nación" (ED,180; EI,IV,179). Se trata en cierto modo de una acción reconciliada con la contemplación, que pone al hombre en relación con la totalidad, en el sentido de esa "unidad de la vida y el ideal", de la "identidad de ser y perfección" características de la concepción inmanente de la vida. Interioridad y exterioridad, vida e idealidad, acción y contemplación parecen reconciliarse armónicamente en la persona de los grandes representantes del "movimiento alemán", que constituyen así la prefiguración, el presentimiento de "un futuro mejor y armónico en sí mismo". El mismo Schleiermacher se convierte, tras un período de idealismo y ensoñación, en un representante de esta "acción al servicio del todo", al abandonar los sueños acerca de un Estado ideal y "responder con su persona por la existencia del Estado y por la realización de sus ideales en él" (XIII/I, 545). Y parece ser sólo entonces cuan-

do podemos "entrar alegres en su compañía en la acción y en el pensamiento científico del presente" (Ibid, 546), esto es, en el momento en que Schleiermacher reconoce la relación con las realidades históricas efectivas como el suelo firme de la acción y la formación personal.

5. Patología idealista y patología romántica.

A través de los textos de Dilthey podemos hallar al menos dos desviaciones "patológicas" del ideal clásico de la individualidad y la relación con la totalidad; ambas venían a romper, si bien de forma distinta, el equilibrio clásico.

La primera de ellas la constituye la llamada literatura del "dolor del mundo". En unas tempranas reflexiones, escritas a los diecinueve años, señala Dilthey: "El siglo XVIII y principios del XIX, como período del individualismo, debieron producir una literatura totalmente patológica, en la que el anhelo del individuo de crear la vida universal de la humanidad, el ideal, dado que el tiempo aún no estaba maduro para concebir el ideal en la vida, se convirtió en una enfermedad con dolores de muerte" (DjD, 2). En la tendencia alemana de esta literatura -la inglesa está representada por Byron- incluye Dilthey a Fichte, el 'Werther' de Goethe e 'Hiperión' de Hölderlin. Tanto de Werther como de Hiperión afirma Dilthey: "La vida responde a sus preguntas de palabra y de hecho sólo con el gesto de alguien que se asusta ante un loco" (Ibid, 3). Así, pues, las dos obras de

la literatura clásica alemana que expresan con mayor firmeza la negativa al compromiso con una realidad estrecha e hipócrita, que afirman su rechazo sin mediaciones de la vida cortesana y convencional hasta llegar al suicidio (Werther) y de la limitación vital de Alemania, a la que se enfrenta un ideal de hombre unilateralmente desarrollado (Hiperión), son incluidas por Dilthey entre la literatura "patológica". En oposición a ellas encontramos, pues, la "unidad de la vida y el ideal" que Goethe logró afirmar tras la superación de este período patológico. Sin embargo, de este modo la "unidad de la vida y el ideal" adquiere un carácter de identidad no mediada, no dialéctica que no posee p. ej. en Hegel⁴⁴. Esta disolución de los contenidos transformadores, revolucionarios, de la filosofía clásica es característica de la interpretación de Dilthey y podrá rastrearse hasta su tardío estudio sobre la juventud de Hegel. Y, así, es significativo que Dilthey incluya también a Heine dentro de esta tendencia: "Entre ellos se encuentra también un poeta alemán, el último representante de esta tendencia que aún vive entre nosotros (Heine murió en 1856, 4 años después de la redacción de estos pasajes, C.M.), el poeta en el que dicha tendencia parece extinguirse" (Ibid, 4).

Estas obras son "patológicas" en la medida en que no reconocen la olímpica armonía entre el ideal y la vida, en que no se avienen al compromiso, afirmando el ideal frente a una vida mediocre o estrecha. La vida deja de presentar un significado para el individuo y éste pierde su relación

armónica con ella, esa relación que caracterizaba la capacidad poética goethiana de hallar la forma ideal en la realidad y de reconciliar así interioridad y exterioridad.

Dilthey encuentra igualmente una desviación con respecto a los ideales clásicos en ciertas tendencias románticas, especialmente en la concepción exagerada del derecho de la individualidad.

También en el romanticismo encuentra Dilthey conceptos y actitudes vinculadas con el clasicismo. Así, el concepto de formación (Bildung) alude a la capacidad de revivir en uno mismo y de llevar a unidad las grandes formaciones históricas. Pero este concepto parece degenerar en una especie de veneración arqueológica del pasado: "En lugar de percibir con sano sentido, a partir de los hombres y sus destinos, un nuevo y pleno contenido vital, en el que se funda siempre la capacidad de configuración creadora, (la generación romántica, C.M.) formó concepciones acerca de las concepciones bajo las cuales el mundo había aparecido a otros" (XIII/1, p. 282). Hay en el romanticismo una especie de elemento dilettante, frívolo, que contrasta vivamente con la capacidad de los poetas clásicos de acoger en sí mismos, en su propia evolución personal, las grandes corrientes históricas.

Algo semejante sucede con la noción romántica de ironía: "Es la expresión de la profunda conciencia de que entre lo infinito y su participación hay siempre un abismo infranqueable, incluso en la creación más perfecta" (XIII/1, 379). La ironía eleva al hombre sobre todo lo condicionado, incluso

sobre su propia genialidad, en la medida en que le enseña a autolimitarse. Se halla así vinculada en cierta medida a la nación goethiana de resignación⁴⁵. Pero incluso este concepto de ironía, si se considera desde las tendencias generales del romanticismo, representa una claudicación de los ideales clásicos: en efecto, dicha actitud acentúa peligrosamente el apartamiento del individuo con respecto a los "intereses generales" y el desarrollo de una subjetividad que se aparta de su relación con la totalidad, es decir, de lo que Dilthey consideraba como el sentido aún válido de la noción de individualidad.

Frente a la grandiosa concepción goethiana de la naturaleza, en poetas como Tieck ésta se convierte en "una fantasía demoníaca" poblada de formas fantasmagóricas. Una melancolía sin objeto definido, el terror, la devoción, parecen constituir el núcleo de los personajes de Tieck. "Lejos quedan los poderes morales, históricos, la voluntad y la comprensión del mundo. Estos hombres no tienen voluntad" (XIII/1, p.294). En los románticos parece perderse la capacidad de considerar la vida de modo natural, a partir de ella misma, que caracterizó a Lessing, Goethe y Schiller.

Parece, pues, romperse en ellos el equilibrio clásico y reproducirse una nueva patología de la individualidad, aunque de signo distinto de aquélla que aparece en la "literatura del dolor del mundo". Si en ésta última los personajes son incapaces de lograr la "unidad de la vida y el ideal" en la medida en que no han aprendido la "resignación" y la "renuncia", el romanticismo, en cambio rompe con la vida

porque se refugia en una subjetividad soñadora, desligada de fines objetivos. En el romanticismo, pues, no hay mediaciones entre la interioridad y la exterioridad: la primera es la única instancia valiosa, y de este modo las relaciones entre ambas no llegan propiamente a establecerse. Tampoco entre la vida y el ideal: su mundo no es la realidad social y natural objetiva, sino la ensoñación y la fantasía sin objeto, sin relaciones firmes con la objetividad.

Schleiermacher ocupa una posición ambigua en este contexto. Por una parte, es el representante de la doctrina de la individualidad en su "sentido original". Pero Dilthey no deja de advertir en él algunos rasgos de la patología romántica. En efecto, se refiere a la "unilateralidad moralmente peligrosa" de los 'Monólogos'. Y con ello alude, en mi opinión, a la tendencia que puede observarse en ellos hacia la clausura del individuo en sí mismo y hacia la pérdida de la relación con la totalidad.

La manifestación más característica de la patología romántica parece Dilthey encontrarla en la novela "Lucinda" de Friedrich Schlegel. Su ideal es la "independencia", la cual sin embargo se basa en la arbitrariedad, en el capricho de la voluntad. En esta novela puede advertirse el sesgo enfermizo que adopta la ironía: "(Esta independencia. C.M.) se eleva por encima de todo fin objetivo mediante la "ironía" y trata de librarse de los poderes objetivos dominantes mediante el "cinismo" "(XIII/1, 499). El individuo existe "para gozarse a sí mismo" en la "divina pereza" (Ibid). La

"independencia" que defiende la novela no es aquella autonomía personal que constituye un momento central del ideal clásico de la Bildung, sino que se basa en "los derechos de la pasión y del genio", en la "subjetividad sin cadenas", que por entonces se afirmaba con fuerza entre la juventud berlinesa.

Ante los fuertes ataques dirigidos contra la novela, Schleiermacher salió en defensa de su amigo. Sus cartas sobre "Lucinda" muestran los peligros de la idea de individualidad, prueban "la incapacidad de la idea de individualidad para configurar de forma correcta las circunstancias reales de la sociedad. Esta idea es verdadera pero es sólo una parte de la verdad" (XIII/1,506. Subr. C.M.). Sabemos ya cuál es la otra parte: la realidad de los fines objetivos y la objetividad social e histórica, sólo en relación con la cual la idea de individualidad es valiosa en el presente. Dilthey, sin embargo, subraya repetidamente la superioridad intelectual y de juicio de Schleiermacher sobre sus amigos románticos, especialmente Friedrich Schlegel. Su formación en la filosofía trascendental, su naturaleza ética, su serenidad para la asimilación de las fuerzas históricas, lo elevan, junto con Hegel, por encima de los Schelling, Schlegel, Novalis, Hülsen, Berger, etc. (cfr. XIII/1,229). Su defensa de la individualidad no le llevó a la "salvaje insistencia en el derecho de la pasión" (Ibid,492), así como su doctrina de la presencia de la idea divina en todas las individualidades y de su realización en el curso cósmico le mantuvo

alejado de la "fe en la libertad sin vínculos del hombre genial" (Ibid, 493).

6. Resumen. El significado sistemático del "movimiento alemán" y del panteísmo en la obra de Dilthey.

Los estudios diltheyanos sobre el movimiento alemán plantean importantes problemas teóricos que Dilthey va a enfrentar en lo sucesivo. Constituye una aportación del presente trabajo el poner de manifiesto la relevancia teórico-sistemática de estos estudios, que en la mayoría de interpretaciones suelen relegarse al olvido en favor de las obras sistemáticas, o bien tratarse por sí mismos, sin apenas relación con el conjunto de la obra de Dilthey. La penetración en los grandes ejes de formación del pensamiento de Diltheyanos permite ahora poner de manifiesto la relación entre la problemática metodológica y la problemática ideológica e histórico-cultural.

Uno de los aspectos comunes a ambas es precisamente el problema de las relaciones del individuo con la objetividad histórico-social. La doctrina clásica de la individualidad había resuelto este problema en el terreno especulativo, mediante la consideración del individuo como representación de lo infinito. Sin embargo, en una época dominada por el afán de investigaciones exactas, esta solución no era ya justificable. El problema de la relación del individuo con la totalidad y con lo infinito ha de reformularse ahora en los términos científicamente controlables de las relaciones entre el individuo y la objetividad

social e histórica que se presenta en forma de sistemas, organizaciones, códigos, uniformidades y reglas de la vida social.

Ante el desafío y el peligro para sus propias convicciones que plantea el positivismo, Dilthey no va a afirmar simplemente el valor de la interioridad y la individualidad, sino que avanzará hacia un nuevo planteamiento de las relaciones entre interioridad y objetividad, hacia una investigación de las mismas. Se tratará, pues, de la elaboración, como término mediador, de una teoría de la interacción histórico-social-humana, de las relaciones del individuo con los objetos exteriores que le rodean, con los demás hombres y con las estructuras y sistemas sociales. Si Goethe constituía un modelo de reconciliación armónica entre interioridad y exterioridad, se trataría de establecer desde un punto de vista general la posibilidad de la misma, mostrándola como posibilidad humana general y no sólo como atributo del genio. Se trataría, pues, de mostrar y esclarecer la posibilidad de que en medio de la interacción con la exterioridad el individuo pueda desarrollarse como una totalidad unitaria, de justificar el ideal clásico de la individualidad en términos aceptables para una época caracterizada por la conciencia de la determinación social del individuo y por el criterio de científicidad.

Desde el punto de vista metodológico, ante el desafío del positivismo, Dilthey no se refugia tampoco, como la escuela histórica, en una impotente defensa de la intuición profunda de la historia, sino que acepta plenamente la exigencia de establecer conexiones causales como armazón firme del trabajo histórico, pero, frente al positivismo, se pregunta también al mismo

tiempo por la posibilidad de conciliar este punto de vista con el establecimiento de nexos de sentido individuales, de estructuras significativas. Se trata del problema que se planteaba en el primer capítulo acerca de la relación entre el principio dinámico-causal y el estético-formal. La historia sólo adquiere sentido en la medida en que se configura en unidades significantes, pero sólo mantiene el rigor científico en la medida en que dichas unidades se hallan estructuradas mediante firmes conexiones legales y causales. De otro modo se pierde en la mística. También desde este punto de vista el término mediador deberá consistir en una teoría de la interacción causal que permita comprender el surgimiento de configuraciones unitarias, de las que el individuo constituye sólo una, pero también la más importante. La teoría positivista de la interacción individuo-entorno, que parece constituir un punto de partida de la teoría diltheyana de la interacción, tendía a reducir al individuo a mera resultante de la acción de fuerzas externas, que actúan mecánicamente sobre él; por ello, junto al poder de lo "masivo", de lo "objetivo" sobre el hombre era necesario fundamentar el derecho de la individualidad, la posibilidad de su configuración y desarrollo, pero precisamente en la relación con esos poderes. Dilthey podía remitirse aquí a la relación de "representación" entre totalidad infinita e individuo frente a la relación positivista de determinación.

El problema a que nos estamos refiriendo nos permite ahora enlazar con el otro aspecto cuya importancia sistemática quisiera destacar: la cuestión del panteísmo y del sentido inmanen-

te de la vida. La presencia en Dilthey de rasgos panteístas, su afinidad a la concepción panteísta del mundo ha sido destacada por buen número de estudios. Sin embargo, la relación de este aspecto con los problemas fundamentales de la filosofía de Dilthey ha sido tratada con mucha menos frecuencia.

El interés de Dilthey por el panteísmo ha de vincularse, en mi opinión, con un doble proceso: la pérdida de su fe religiosa protestante -que la fue alejando progresivamente del mundo familiar, y en especial de su padre- y el avance del positivismo y el naturalismo en la conciencia y en las convicciones de sus contemporáneos. Por lo que respecta al primero, no pretendemos una explicación psicologista del acercamiento de Dilthey al panteísmo. La importancia de dicho proceso reside en que hizo patente a Dilthey, en su propia carne, una tendencia histórica general: la secularización progresiva de la sociedad europea. El peligro de esta tendencia, en sí misma saludable para Dilthey como expresión de la creciente autonomía de los individuos, se hallaba en que el ocaso del poder formativo e idealizador de la religión no fuese acompañado por el surgimiento de nuevos poderes éticos, sino sustituido por un escepticismo negador de la idealidad y del "vínculo interior", como el representado por las tendencias naturalistas. La existencia de dos únicas alternativas igualmente perniciosas -a saber, un teísmo dogmático, reaccionario, y un escepticismo incapaz de fundamentar nuevos valores morales- constituía, en mi opinión, el elemento principal de lo que Dilthey llamaba en 1873, la "gran crisis de las ciencias y de la cultura europea en la que vivimos" (DjD, p. V). Otro aspec-

to de esta crisis, estrechamente relacionado con el anterior, residía en la decadencia del ideal clásico de la individualidad en favor de una transformación de las condiciones meramente externas de la vida. Frente al naturalismo, Dilthey no podía apelar sin embargo a concepciones trascendentes. En este punto, el panteísmo -no como actitud religiosa, sino como afirmación de la inmanencia de lo ideal en lo real, de la "unidad de la vida y el ideal"- podría prestar ayuda en el contexto de la crisis europea.

En efecto, en el ensayo de 1875 señala Dilthey: "Como el teísmo no puede fundar más que una moral heterónoma, sólo una metafísica panteísta podría poner en juego en la sociedad europea nuevas fuerzas morales eficaces" (V,35; EI,VI,376). El texto anterior ha de ponerse en relación con este otro, procedente de la misma época: "Finalmente, nuestras más altas esperanzas en la configuración de una visión ética de la vida, que fuese realmente capaz de mover la sociedad europea, se asocian, en una parte importante, a la posibilidad de demostrar la existencia de un progreso histórico" (XVIII,41). ¿Qué relación puede guardar la "metafísica panteísta" con la existencia del progreso histórico? Demostrar la existencia de este progreso significará para Dilthey, en mi opinión, mostrar la capacidad creadora de nuevos valores que es inherente a la vida histórica, fundar la "idealidad" no en la resurrección de viejas creencias religiosas, sino mostrando el sentido inmanente del acontecer histórico: el sentido ideal que la vida humana genera y que es inmanente a ella, la inmanencia de la idealidad de la vida. De ahí la exigen-

cia, contenida en el ensayo de 1875, de fundar la filosofía, y en especial la ética, sobre el estudio exacto de los hechos históricos; en ellos ha de mostrarse la presencia de los poderes plasmadores y del sentido ideal que en otras épocas trataban de fundamentar las grandes construcciones sistemáticas. La exigencia de una consideración inmanente se adecúa así al criterio de científicidad que la filosofía ha de cumplir en una época caracterizada por el descrédito de los sistemas filosóficos especulativos.

Fundamentar la "idealidad" en la consideración inmanente de la vida humana: este es el único camino abierto, en la época de la ciencia, que permite escapar al dilema de teísmo o escepticismo moral. Y en este punto podemos advertir la relación de esta problemática con aquella otra referente a las relaciones entre dinámica histórica e individualidad. En efecto, también ahora la resolución de la tarea planteada depende de la posibilidad de establecer una teoría de la interacción histórico-social-humana que dé cuenta de la capacidad plasmadora, configuradora, de la facultad de "Gestaltung" que es inherente a la vida histórica humana. Se trata de reconciliar la vida con la idealidad. Pero la vida - frente a tantos intérpretes de Dilthey que la consideran indefinible, mística- se caracteriza para Dilthey fundamentalmente por la interacción del individuo con su entorno -bien sea éste natural o histórico-social. En efecto, de acuerdo con Dilthey, la interacción de sí mismo con el entorno "es la gran ley de toda vida, que domina todo el mundo animal" (V, XCVI). Citemos otros testimonios que corroboran este aspecto: "Yo me

hallé, pues, en la autoconciencia; en un "estar con" (im Zusammen), en la relación de yo y exterioridad que constituye la vida misma" (XVIII, 173). "Así se da una interacción (Wechselwirkung) constante entre el yo y el medio exterior en que se encuentra, y en esto consiste nuestra vida" (VI, 143; EI, VI, 39). Finalmente: "La vida consiste, en general, en la interacción de un cuerpo animado (beseelten) con un mundo exterior que constituye su medio" (VI, 167; EI, VI, 61). Recordemos también que la conexión estructural psíquica sólo se constituye en la interacción con el medio. E incluso en la última época de su producción Dilthey señalará: "La vida consiste en la interacción (Wechselwirkung) de las unidades vitales" (VII, 288; EI, VII, 253). A este respecto, podemos afirmar que la filosofía de la vida de Dilthey es, en un sentido fundamental, una teoría de la interacción histórica y humana, de las relaciones del individuo con los objetos exteriores, con los demás hombres y con las objetividades histórico-sociales. Pero esta teoría de la interacción ha de cumplir el criterio fundamental que justifica la misión práctica que Dilthey le asignaba: la de dar cuenta de la capacidad de "Gestaltung" que es inherente a la vida humana, a la interacción dinámica, de la capacidad de la vida humana de darse a sí misma el sentido ideal, el valor, la regla de actuación. Se trata, pues, ahora, de un nuevo aspecto del problema que planteábamos en el capítulo primero: el de la posibilidad de unificar el principio dinámico-causal y el principio estético-formal de la historia. Mostrar la inmanencia de la idealidad en la vida es, en suma, mostrar la constitución de la forma ideal en el seno de la interacción dinámica.

La dimensión práctica de la tarea diltheyana de la fundamentación de las ciencias humanas se torna ahora evidente: las ciencias del espíritu contienen tanto la tendencia teórica como la relevancia práctica. Esclarecer este hecho y mostrar las condiciones de su posibilidad es un aspecto central de la fundamentación. Ahora podemos comprender también por qué Dilthey veía en el sentido inmanente del valor de la vida, en el panteísmo del "movimiento alemán" una actitud vital y filosófica plena de relevancia para los problemas del presente, pero necesitada de formulación y justificación científica.

De este modo, el tema de la justificación del ideal clásico de la individualidad, de la formación de la personalidad se convierte ahora en un aspecto particular, aunque de importancia central, de la cuestión relativa a la posibilidad de la "Gestaltung": dicho de otro modo, la "Bildung" (en cuanto conformación armónica y unitaria de la personalidad) es un caso particular de la "Gestaltung", de la capacidad de configuración ideal inherente a la dinámica vital. Hacia el final de su vida, Dilthey se refería precisamente a la noción de "Gestaltung" como elemento mediador entre el curso dinámico de la vida y la firmeza de la idealidad: "la relación fundamental consiste en que *vita motus perpetuus*, impulso, afán, transcurso, y no obstante, al mismo tiempo que este fluir (*Durchlaufen*) y ciertamente de modo consciente, es a la vez apropiación consciente y afán de firmeza, que surge precisamente del transcurso. Ambas cosas juntas: "configuración" (*Gestaltung*)"⁴⁶.

La inmanencia de la idealidad en la vida como única vía practicable para la fundamentación del contenido espiritual superior de la vida humana frente a la ortodoxia trascendentalista y el escepticismo, aparece con claridad en sus lecciones sobre ética del año 1890. Señala Dilthey en ellas la oposición entre el catolicismo, la ortodoxia protestante y el escepticismo religioso como un rasgo de la época presente. Y continúa: "Si lo ideal no es inmanente a la naturaleza humana, si no puede transmitirse de modo general a la reflexión del hombre, entonces, entre la elección entre la plena noche y un mundo de fe que cae casualmente del cielo, regirá el juego de los impulsos, y sólo los tontos se decidirán por la fe. Por lo tanto, o una idealidad inmanente al mundo y a la ciencia o ninguna en absoluto" (X,16; subr. C.M.). Mientras que la ortodoxia trascendentalista renovaba un dualismo insoportable, fundamentando la "idealidad" sobre el terreno pantanoso del más allá, el naturalismo conllevaba, por su parte, el peligro de que la idealidad resultase sacrificada al impulso ciego y a la animalidad.

La exigencia de fundamentar la idealidad en la vida se plantea en Dilthey de modo radical. No sólo en el terreno de la ética, sino también en el campo de la idealidad de las formas lógicas. Por ello verá en la separación entre materia y forma del conocimiento, heredada del kantismo por Sigwärt y Lotze, una reproducción del dualismo metafísico, una posición gnoseológica que necesita recurrir, para mantenerse, al postulado arbitrario de una adecuación a priori entre ambos términos, entre la sensibilidad y la lógica. De ahí resulta un nuevo aspecto del pro-

blema que estamos considerando: la inmanencia del saber en la vida, la demostración del "trabajo formador de ideas" que lleva a cabo la vida humana.

Desde esta perspectiva general de interpretación, podemos ahora referirnos, en un nuevo aspecto, al carácter de Dilthey como mediador entre la caída de los sistemas idealistas y el neoromanticismo de la preguerra. En Dilthey la relación entre la vida y la forma no adopta aún el carácter trágico de una escisión insuperable: en el sentido de su vinculación al clasicismo, la vida tiende en él de modo natural a producir de sí el saber, el valor, el fin, en suma la idealidad, y ésta mantiene su relación de configuración con la vida que la ha creado. En cambio, el joven Lukács, Simmel, Th. Mann, verán en la escisión entre la cultura (el arte, la forma) y la vida la eclosión de la tragedia de la cultura, la real posibilidad de que la vida permanezca anclada en sus estratos cotidianos, más allá de y por encima de los cuales se eleva -en un divorcio completo- o bien el mundo de la "alta cultura", que desprendida de sus raíces en la vida no podía sino agostarse y perecer, o bien la cultura objetiva, que ejerce una dominación opresiva sobre la subjetividad.

Mientras que para Dilthey la cultura no rompe nunca los lazos que la vinculan a la vida y es siempre posible en principio, comprender el sentido de las objetivaciones culturales partiendo de la vivencia propia, en cambio, para Simmel los sistemas culturales se independizan frente al curso vital inmediato⁴⁷. Dicho de otro modo: una interacción entre subjetivi-

dad y objetividad que permita el desarrollo de la individualidad, no es ya posible para Simmel; el creciente poderío de la esfera objetiva mengua constantemente el despliegue de la esfera subjetiva.

El problema de las relaciones entre interacción (Wechselwirkung) y plasmación (Gestaltung) se planteará, en el terreno historiográfico, como la concreta tarea de mostrar, para el objeto de la investigación, el conjunto de fuerzas e influencias históricas y sociales que operan en el mismo, las relaciones significativas y dinámicas que se establecen entre ellas y, finalmente, la constitución de una unidad de sentido entre las mismas, bien por afinidad, bien por oposición. El primer caso implica la relativa estabilidad de la formación histórica de que se trate. El segundo, la tendencia a su transformación o destrucción. Finalmente, el problema de la comprensión histórica y de su objetividad no podrá plantearse solamente en el terreno de la pura lógica de la investigación, sino desde la concepción del hombre como un ser histórico, que se constituye como tal sólo en la interacción con la objetividad existente en cada caso y cuya interioridad vivencial es un ámbito determinado por dicha interacción.

El presente estudio se propone, pues, como tarea estudiar la teoría diltheyana de la interacción humana, histórica y social y sus relaciones con el problema de la plasmación (Gestaltung), tanto en el aspecto restringido de la Bildung o configuración y desarrollo de la individualidad como en el aspecto general de la capacidad de la vida humana para generar la idealidad axiológica, lógica y normativo-práctica.

CAPITULO TERCERO. EXPERIENCIA EXTERNA Y EXPERIENCIA INTERNA: LA INTERACCION DEL HOMBRE CON SU ENTORNO.

En el ensayo de 1875, que constituye el primer planteamiento amplio del problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, Dilthey presenta como "el problema teórico fundamental" de estas ciencias la naturaleza de la interacción causal que rige en este ámbito: "El juego de las causas eficientes en que se nos presenta la naturaleza es sustituido aquí por el juego de los motivos, de los fines. Por ello, el problema teórico fundamental de todo este ámbito del conocimiento lo constituye la naturaleza especial de las relaciones causales que rigen entre los motivos del individuo, en un orden superior, entre los individuos o entre las fuerzas totales compuestas de la sociedad y de la historia" (V, 63, 64; EI, VI, 402). Desde esta perspectiva, esto es, la teoría de la interacción social e histórica, cuyos supuestos e implicaciones filosóficos e ideológicos hemos destacado en los dos capítulos anteriores, vamos a enfrentarnos a la obra de Dilthey, lo que constituye, en la medida en que conocemos la bibliografía existente, una aproximación no intentada sistemáticamente hasta ahora.

En la "Einleitung" (1883) Dilthey fundamenta la separación entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu sobre la distinción entre la experiencia sensible del mundo exterior y la experiencia interna ¿Guarda alguna relación este planteamiento con lo que en 1875 Dilthey llamaba "el problema

teórico fundamental" de las ciencias del espíritu?. Aparentemente, se trata de dos aproximaciones divergentes, por un lado, una teoría de la interacción causal, por otro, una aproximación gnoseológica. Sin embargo, a mi entender, ambas perspectivas se hallan estrechamente relacionadas y sólo la comprensión de este hecho permite evitar una serie de malentendidos que comienzan con la acusación de Windelband según la cual Dilthey sostendrá un dualismo metafísico entre la naturaleza y el espíritu, entre lo "externo" y lo "interno" y que propiamente pueden aún hallarse en interpretaciones recientes, como veremos. En mi opinión, la consideración de la noción de experiencia interna como una categoría gnoseológica es totalmente insuficiente para su adecuada comprensión: es necesario entenderla también como una categoría de la interacción del hombre con su entorno, que designa un tipo peculiar -aunque sumamente amplio- de la misma.

Comencemos por relativizar la distinción gnoseológica misma entre experiencia externa e interna, remitiéndonos a los textos, anteriores a la "Einleitung", publicados recientemente en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften". Podemos leer allí: "Al oponerse a la experiencia externa una experiencia interna, surgió de ello una falsa teoría psicológica. Se hallaba ya apuntada en la contraposición de sensación y reflexión, en la doctrina kantiana del sentido interno, que experimentó luego una errónea elaboración en Fries Apelt, Fortlage, etc." (XVIII, 194). Y frente a esta "falsa" teor:

señala Dilthey a continuación: "Sólo hay una experiencia. Mi teoría. (Ibid, subr. C.M.)¿Cual es esta teoría que Dilthey supone aquí? Dilthey la denomina "filosofía de la experiencia" o "filosofía crítica", según la cual "todo conocimiento se ocupa directamente con las representaciones y estados de nuestro yo" (Ibid, 193). Desde este punto de vista, en efecto, sólo existe una experiencia, pues sólo se nos dan directamente nuestros hechos de conciencia: "Puesto que en el fondo todo es hecho psíquico y para nosotros no existe ninguna otra cosa en absoluto, la llamada percepción interna parece abarcar el conjunto de todo aquello que se da en nuestra conciencia" (Ibid,84). Esto es, tanto en el caso de la percepción de objetos externos como en la percepción de nuestros propios estados nos las habemos únicamente con hechos de conciencia.

Se trata de lo que Dilthey, en su posterior ensayo sobre la creencia en la realidad del mundo exterior, llamará "principio de fenomenidad", según el cual, "todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia" (V,90; EI,VI, 133). Se trata igualmente del principio que preside, en la "Einleitung", el intento diltheyana de fundamentación de las ciencias del espíritu: "Encontré exclusivamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, un firme anclaje para mi pensamiento" (I,XVIII; EI,I,5).

¿Qué sentido tiene entonces seguir hablando de experiencia externa e interna? ¿En qué reside la distinción entre

ambas? Desde el punto de vista gnoseológico, en el que nos mantenemos por el momento, ambas se componen de hechos psíquicos, de hechos de conciencia. Ni siquiera se trata de hechos psíquicos distintos, pues "la percepción interna y externa, esto es las percepciones de algo exterior o de algo interno son dos direcciones distintas en la aprehensión de los mismos estados psíquicos" (XVIII, 97). Este aspecto es importante, pues descalifica las interpretaciones según las cuales la experiencia externa y la interna delimitan dos realidades o dos mundos distintos. Desde el punto de vista ontológico, no se trata de realidades distintas. En cuanto hechos de la conciencia todas ellas "se dan inmediatamente" (Ibid, 84-5). Dilthey lo señala con toda claridad: "Hay únicamente una experiencia, que se utiliza en una doble dirección, y así surge la distinción entre experiencia externa e interna" (XVIII, 194). La diferencia no puede residir, pues, en los hechos, sino en la conexión entre los mismos: en el caso de la experiencia externa, los estados psíquicos se relacionan con el mundo exterior; en el caso de la interna, con nosotros mismos. Pero démonos cuenta de esto: se trata de los mismos hechos de conciencia, y esto significa que también en la experiencia interna intervienen, no sólo hechos "internos", como un dolor o un sentimiento de placer, sino también hechos "externos", como representaciones de colores personas, objetos, etc. La comprensión de este hecho es el primer paso necesario para una interpretación correcta de la noción diltheyana de experiencia interna. Esto establece ya

una diferencia primordial entre la distinción diltheyana de experiencia externa e interna y la distinción empirista entre sensación y reflexión, o la distinción kantiana entre sentido externo y sentido interno. Y determina, en el caso de Dilthey, un marco de investigación que sobrepasa el aspecto gnoseológico, adentrándose, como veremos, en la teoría de la interacción social. Es importante dejar este punto claro, a saber, que la experiencia interna se halla compuesta también por representaciones del mundo "externo", y por ello es conveniente aducir un nuevo texto que lo confirma inequívocamente: "Ciertamente, nuestro conocimiento de la conexión del mundo material surge totalmente del mismo conjunto de percepciones que constituye una parte destacada de los hechos psíquicos y que por ello constituye también, en una gran parte, el fundamento de nuestro conocimiento del mundo espiritual. Las percepciones visuales de una persona pueden utilizarse, bajo ciertas circunstancias, para completar su conocimiento del mundo externo o, bajo otras circunstancias, pueden aportar una contribución al conocimiento de su vida espiritual. Pero el proceso espiritual por el que se obtiene un resultado es totalmente distinto de aquel que conduce al otro" (XVIII p. 80). A pesar de todo ello, Dilthey mantiene entre la experiencia externa y la experiencia interna una distinción de primordial importancia para la fundamentación de las ciencias del espíritu y su delimitación frente a las de la naturaleza. En efecto, para Dilthey la distinción gnoseológica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se

basa en primer término en el carácter inevitablemente hipotético de las primeras, carácter que procede de la diversidad e incomparabilidad de los contenidos sesibles de los distintos sentidos externos⁴⁸, frente a la coincidencia, que se da en las segundas, entre fenómeno y realidad en sí misma. Mientras que construimos, a partir de la diversidad de hechos de conciencia aportados por los sentidos, los elementos de la naturaleza, en el caso del mundo histórico no necesitamos de esta construcción, siempre hipotética, sino que percibimos interna e inmediatamente los elementos de que se compone⁴⁹. Tanto en uno como en otro caso, los hechos de conciencia se dan inmediatamente en su realidad, tal como son. Pero en el primero se nos dan contenidos parciales, que se agrupan en torno a una x interpolada, supuesta, que no se halla en nuestras representaciones⁵⁰. En cambio, en el segundo, esta x -el objeto, la unidad objetiva- no es interpolada o supuesta, sino que nos percatamos de ella en forma inmediata, de modo que se nos dan, como elementos de nuestra experiencia, tanto contenidos parciales como unidades, totalidades estructuradas, ~~no~~ construídas a partir de aquéllos. El carácter fenoménico del conocimiento humano, que Kant había establecido en su "Crítica de la Razón Pura", se mantiene en el campo de las ciencias naturales, pero se rechaza, por el contrario, en el ámbito de las ciencias del espíritu⁵¹. Sólo estas últimas "presentan realidad desde dentro, tal como es en sí misma" (XVIII, 189). Y lo mismo afirma Dilthey, en la "Einleitung", de la experiencia interna, sobre la que pretende fundamen-

tar dichas ciencias: " la realidad, tal como es, la poseemos sólo en los hechos de conciencia dados en la experiencia interna" (I,XVIII;EI,I,5).

Pero en este momento la contradicción aparece claramente: si, como hemos señalado antes, en la experiencia interna se presentan también representaciones del mundo externo, si tanto la experiencia externa como la interna se componen de los mismos estados psíquicos, ¿no introducirá esta presencia de la experiencia externa todo su carácter hipotético en la experiencia interna arruinando así la propiedad gnoseológica fundamental que Dilthey atribuye a esta última e introduciendo de este modo en las ciencias del espíritu el mismo rasgo constructivo e hipotético de las ciencias de la naturaleza?. Si nos restringimos al ámbito de la argumentación gnoseológica, parece difícil no reponder afirmativamente a esta pregunta. En su estudio sobre la teoría del conocimiento de Dilthey, Ineichen ha formulado explícitamente esta crítica, que, como vemos, parece seguirse de modo natural de los textos diltheyanos. Según Ineichen, Dilthey pasa por alto un hecho muy simple: "Si las ciencias del espíritu son también las ciencias del mundo interior, entonces, sin embargo, el mundo interior es sólo mundo interior de un sujeto aislado; pero si el sujeto ha de conocer el mundo espiritual como un mundo histórico-social, entonces es inevitable la referencia al mundo externo; pero en ese caso falla la ventaja del conocimiento del mundo interior, a saber, poder sustraerse a la ayuda, que subjetiviza el conocimiento, de los sentidos

externos"⁵². En mi opinión, el defecto de interpretación de Ineichen radica en su perspectiva exclusivamente epistemológica, que conduce a la equiparación de la experiencia interna con el "mundo interior"⁵³. La argumentación de Dilthey podrá no ser concluyente, pero en todo caso no afirma lo que Ineichen pretende. Para Dilthey, las ciencias del espíritu no son sólo ciencias del mundo interior, sino también, y sobre todo, ciencias del mundo histórico-social. Dilthey sabe además perfectamente que en ellas es inevitable la referencia al mundo externo. Pero, aún así, ha de poder mantenerse la afirmación según la cual las ciencias del espíritu presentan la realidad "tal como es en sí misma", en la experiencia interna. Para resolver esta aparente paradoja es necesario, no obstante, comprender la experiencia interna no sólo como categoría gnoseológica, sino también como categoría de la interacción social. En el siguiente texto de Dilthey se contiene el núcleo de su solución: "Estas ciencias (del espíritu, C.M.) tienen, frente a las de la naturaleza, desde el punto de vista metódico, sólo una ventaja: la naturaleza de la percepción interna, de la que se sigue la plena realidad de los conocimientos de esta ciencia y la transparencia de sus objetos, desde los elementos en adelante; pues también el mundo externo es para esta ciencia sólo tal como vale para la voluntad activa; según ello, en la medida en que ese mundo externo entra en cuestión, no introduce ningún elemento subjetivo en el conocimiento" (XVIII, 23; subr. C.M.). El tema de la experiencia interna se inserta ahora,

pues, en una conexión sólo desde la cual puede comprenderse plenamente: la conexión de la vida práctica humana, de la "voluntad activa", de la interacción con hombres y objetos. Ahora podemos comprender que la diferencia entre experiencia externa e interna no puede estar en los hechos de conciencia, que son los mismos -tomados aisladamente- en una y en otra y, como tales, inmediatamente dados, tal como son en sí: un sentimiento y la percepción de un color son ambos igualmente, de acuerdo con el principio de fenomenidad, hechos de conciencia inmediatamente evidentes. La diferencia ha de hallarse, pues, como el propio Dilthey sugería, en el "proceso espiritual", en la conexión en la cual se insertan y cobran sentido estos "hechos de conciencia". Y, en el caso de la experiencia interna, esta conexión es la de la interacción de la "voluntad activa" con su entorno. Sin embargo, será tal vez conveniente explicar el sentido del texto anterior que en una primera lectura puede no ser evidente. ¿Por qué la presencia del mundo externo en la experiencia interna no introduce en ésta el carácter hipotético que, de acuerdo con Dilthey, la caracteriza? Voy a intentar aclararlo con un ejemplo. Supongamos que un elemento de mi experiencia es la percepción o representación de una determinada persona -lo mismo vale cualquier "objeto"- vinculada a mi vida por relaciones "prácticas" determinadas: amor, odio, simpatía, etc. Pues bien, cuando en el contexto de mi vida práctica se presenta en mi experiencia este elemento del mundo "externo" la relatividad de los sentidos externos, la incom-

parabilidad de sus aportaciones no se deja valer, puesto que no me interesan en absoluto los aspectos "externos" de tal persona -esto es, sus cualidades descriptibles en términos fisicalistas- sino el significado que ella -como una unidad conexas- posee en el seno de la conexión de mis deseos, esperanzas, etc, significado que no es sino su relación con mi vida. Los aspectos "externos" sólo entran en consideración como portadores de un sentido que es internamente experimentado. Y este significado no es fenoménico, sino que su presencia es su esencia, su aparecer es su ser en sí. En esta línea hay que situar las afirmaciones de Dilthey según las cuales no inferimos los elementos del mundo histórico-social partiendo de contenidos parciales, sino que dichos elementos se nos presentan inmediatamente como totalidades unitarias: en nuestra vida afectiva y práctica no experimentamos "cualidades" sino todos de sentido, unidades conexas. Pero ello es así sólo porque en ese contexto no pretendemos un conocimiento de sus cualidades físicas como tales, sino sólo "contar con" estas unidades como unidades de voluntad o de sentido en el seno de nuestra práctica, de nuestra acción. "Contamos con" personas u objetos, no con cualidades sensibles. Son nuestras relaciones vitales prácticas con nuestro entorno las que definen y organizan las unidades que se presentan en la experiencia. Dicho claramente: es sólo la relación de la experiencia interna con la vida práctica humana, esto es, su caracter de categoría de la interacción práctica del hombre con su entorno, lo que permite entender la ventaja gno-

seológica que aquélla posee sobre la experiencia externa, de forma que si no se comprende esta relación esencial entre experiencia interna y vida práctica no se puede entender tampoco los caracteres gnoseológicos de la experiencia interna. Ello define los límites objetivos de toda interpretación puramente gnoseológica del pensamiento de Dilthey⁵⁴.

Decíamos en el capítulo anterior que la teoría de la interacción debía cumplir un criterio fundamental: dar cuenta de la posibilidad de la "configuración" (Gestaltung) y en concreto de la "formación" (Bildung), de la constitución de una personalidad unitaria. Pues bien; más adelante tendremos ocasión de comprobar que la característica de la interacción hombre-entorno que hasta ahora hemos destacado -a saber, la capacidad de hacer que lo "externo" muestre sus aspectos "internos", su relación de sentido con mi vida, su significado- será de gran importancia para la satisfacción de dicho criterio.

Ahora podemos también entender mejor la justificación de la protesta de Dilthey contra la acusación de Windelband, según la cual la filosofía diltheyana reposaba sobre un dualismo ontológico de lo "externo" y lo "interno", de la naturaleza y el espíritu. La diferencia entre ciencias de la naturaleza y del espíritu no reside en dos ámbitos distintos de objetos, sino de "contenidos" o "aspectos" de los mismos, de la realidad única. Ante una misma cualidad sensible o hecho de conciencia las ciencias de la naturaleza se ocuparán de su lado "externo" y las ciencias del espíritu de su lado

"interno". Los hechos de conciencia como tales son los mismos. La realidad es la misma -hablamos en el contexto del principio de fenomenidad- : sólo nuestras relaciones con ella son distintas. Por ello Dilthey apelará, como criterio de distinción entre ambos tipos de ciencias, a la posición del sujeto frente a la realidad: posición teórica en un caso, posición total -teórico-práctica- en el otro.

En este punto adquiere su sentido la pretensión diltheyana de situar en la base de la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu al "hombre entero", a "ese ser que quiere, siente y representa" (I, XVIII; EI, I, 6), frente al irreal "sujeto cognoscente" de la teoría del conocimiento. El hombre entero es fundamentalmente el hombre activo, en el que la actitud teórica es un intento de conceptuar la praxis, y que no adopta ante su entorno una actitud representativa -"experiencia externa"- sino práctico-vital "experiencia interna"- en la que participan todas las fuerzas del ánimo. Para este ser el espacio no es el espacio de la física -ni el espacio kantiano- sino un espacio vital: "Las distancias espaciales son sólo aprehensibles por nosotros realiter mediante la capacidad visual del ojo, mediante el tiempo y la fuerza, las fuerzas musculares o el uso de las capacidades de moción. Estas son las distancias espaciales existentes para nosotros. Este es el espacio para seres psicofísicos" (XVIII, 191-2). Este es el espacio de la "experiencia interna", el espacio del mundo de la vida, vinculado al "hombre que actúa", a la "voluntad activa". Para este hombre entero,

las cosas externas no son fenómenos, sino algo tan real como él mismo y su propia acción, que sería imposible sin ellas "Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo, y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida, no como mera representación" (I, XIX; EI, I, 6). Dilthey apunta en este texto la problemática gnosológica que más adelante tratará por extenso en su ensayo sobre la realidad del mundo exterior, que se sitúa por tanto en el plano de la "experiencia interna" del "hombre activo", esto es, en el plano de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Ciencias cuyo sujeto y objeto es el "hombre entero", ciencias del "hombre activo" (handelnder Mensch), ciencias fundadas en la experiencia interna, ciencias cuyo sustrato es la "vida": he ahí expresiones sinónimas.

De este modo la noción de experiencia interna no hace referencia a la pura interioridad monádica: es fundamentalmente una categoría relacional. Relacionarse con una determinada realidad mediante la experiencia interna significa relacionarse con ella en un contexto práctico. Significa también mantener con ella relaciones de vida. Experiencia interna, praxis y vida son conceptos estrechamente vinculados en la filosofía de Dilthey. Más allá de los frecuentes reproches de "mística", este es el sentido sistemático ori-

ginal de la temática de la vida en la filosofía de Dilthey. Por ello es correcto concebir la filosofía de la vida como una teoría de la interacción práctica -en un sentido amplio que englobe también la teoría, como conceptualización de esa práctica, y la afectividad- del hombre con su entorno. El mundo de la vida no es, en este sentido, un mundo irracional -regido tal vez, como señala Bollnow, por las relaciones amigo-enemigo- sino el mundo de la praxis humana y de las relaciones con hombres y cosas mediados por ella. (Veremos, no obstante, que la noción de vida conservará en Dilthey un trasfondo biologista, no histórico).

El problema de la experiencia interna nos ha conducido al tema de la interacción del hombre con su entorno social y natural. La fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu se lleva a cabo en un análisis de esta interacción, de la relación del hombre con el mundo socio-histórico, en "el análisis de la vivencia total (Gesamterlebnis) del mundo espiritual, en su incomparabilidad con toda experiencia sensible acerca de la naturaleza" (I,9;EI,I,17). Análisis de la "vivencia total, completa", de la relación "interna" del hombre con el mundo social: aunque Dilthey no emplea aquí esta palabra, esta caracterización define la noción de autognosis (Selbstbesinnung), como la alternativa específica de Dilthey -frente a la teoría del conocimiento- al problema de la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. La autognosis es el análisis de la relación del "hombre entero", del "hombre activo" con el mundo socio-históri-

co, o, lo que es lo mismo, análisis de la "experiencia interna": en este sentido la autognosis ha de poner de manifiesto la vinculación esencial de teoría y praxis que se da en dicha relación. Autognosis o filosofía de la vida: en suma, teoría de la relación del hombre con el mundo histórico-social, teoría de la interacción social. En este sentido podemos ahora comprender la propia caracterización diltheyana de la autognosis, en la "Bredlauer Ausarbeitung" (1880), y la esencial relación -relación que en una lectura inmediata del texto no resulta evidente- que ella pone de manifiesto entre teoría y praxis: "Existe una conexión de los elementos de la conciencia en la voluntad (...), y esta conexión determina de manera fundamental la naturaleza de las ciencias que desarrollan las normas de la vida práctica (handelnden Lebens) y las desarrollan en el sentido de una configuración (Gestaltung) artística de lo que debe ser, no en el de una mera descripción de los que efectivamente es (...). Se puede llamar autognosis este análisis de toda la amplitud y conexión de los hechos de la conciencia, que posibilita una fundamentación del nexo de las ciencias; autognosis, por oposición a la teoría del conocimiento. Pues la autognosis encuentre en la conexión de los hechos de la conciencia los fundamentos tanto de la acción como del pensamiento. Persigue las condiciones que prestan evidencia a las declaraciones sobre lo real, pero también aquellas que prestan corrección (Richtigkeit)...

a diferencia de verdad, a la voluntad y sus reglas (...)
En el contexto de esta "Introducción..." (a las ciencias del espíritu, C.M.) la autognosis ha de establecer, por así decir, el fundamento que soporta el edificio de las ciencias⁵⁶. Este importante pasaje, entendido en el contexto de nuestro análisis, pone de manifiesto una característica decisiva del proceder filosófico de Dilthey frente al neokantismo: la unidad entre análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento y análisis de las condiciones de posibilidad de la acción. Pues, en efecto, este análisis de toda la amplitud de los hechos de conciencia -de la experiencia interna- es, según hemos intentado mostrar, análisis de la interacción del hombre con su entorno, de su relación teórico-práctica con él (de la "conexión de los elementos de la conciencia en la voluntad"), y es también, en esa medida, análisis de la posibilidad del mundo histórico-social mismo, en tanto que éste se constituye como un sistema de tal interacción⁵⁷. La reflexión gnoseológica y la reflexión acerca de la constitución del mundo histórico-social representan dos aspectos del proceso de la autognosis, y así puede comprobarse en la obra de Dilthey⁵⁸. La unidad de análisis gnoseológico y análisis de la relación práctico-vital del hombre con el mundo caracteriza el proceder filosófico de Dilthey, y éste es consciente de su distancia frente al neokantismo: "No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia evolutiva, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder

las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía" (I, XVIII; EI, I, 6). La autognosis, análisis de la experiencia interna, ha de poner de manifiesto la esencial vinculación del conocimiento con la acción en el ámbito de la realidad histórico-social y de las ciencias que se ocupan de ella. Como ya hemos intentado mostrar en el caso de la experiencia interna, las categorías gnoseológicas son también en Dilthey categorías histórico-sociales, la teoría del conocimiento es también teoría de la sociedad. Y es precisamente la unidad de ambos aspectos lo que constituye la peculiaridad de la autognosis diltheyana frente a la teoría neokantiana del conocimiento.

Recordemos el problema que constituía nuestro punto de partida: la naturaleza de las relaciones causales en el ámbito de la realidad humana-histórica-social. La necesidad de dar cuenta de este problema respondía tanto al reto del positivismo como a la profunda convicción de Dilthey de que la conexión causal era el fundamento de toda ciencia. Sin embargo, la realidad histórico-social se distinguía de modo esencial de la naturaleza por su capacidad de configuración (Gestaltung), de creación de nuevos valores y fines. Este hecho manifestaba la esencial relación de teoría y praxis en este ámbito. De modo que una teoría de la interacción causal en las ciencias del espíritu debía dar cuenta de este hecho esencial, de la capacidad de 'Gestaltung' contenida en la vida práctica del hombre:

"En contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que ya contiene en principio todo lo que sucede en él, los hechos de la voluntad, a través de su derroche de fuerza y sacrificio, cuya significación tiene presente el individuo en su propia experiencia, producen algo realmente nuevo, originan un desarrollo en la persona y en la humanidad: por encima de la yerma y vacía repetición en la conciencia del curso natural, en cuya idea, concebida como ideal del progreso histórico, parecen encontrar su delicia los fetichistas de la evolución intelectual" (I,6-7;EI,I,14-15). La teoría positivista de la interacción causal -la subordinación de la experiencia interna, con su carácter de configuración individual de sentido, a las leyes generales de la naturaleza, la "yerma y vacía repetición en la conciencia del curso natural"- era inadecuada en la medida en que no podía dar cuenta del desarrollo histórico, del surgimiento de nuevos valores y fines no contenidos en etapas anteriores. Para Dilthey, esta capacidad de la vida humana para comprenderse a sí misma y para configurarse, para darse a sí misma la norma, el ideal, el deber-ser, sólo es posible, en primer lugar, porque el hombre no se relaciona con su entorno -tanto social como natural- externamente, de forma representativa - esto es, como ante una realidad cuyo sentido no comprende y sólo puede inferirlo mediante hipótesis- sino internamente, como "hombre entero" -esto es, en el contexto de

su vida práctica, de la "voluntad activa", en el cual los hombres y cosas con que se relaciona se le presentan como configuraciones de sentido inmediatamente comprensible. Contra lo que luego llamaría psicología constructiva y, en general, contra la trasposición de los métodos científico-naturales a las ciencias del espíritu, Dilthey decía en 1880: "La belleza del mundo vegetal que nos rodea, la lucha con otras voluntades, etc.: todo ello son solamente hechos externos para la descripción y teoría de las formas y leyes de la vida psíquica. Cuando el hombre reflexiona sobre el significado de su vida, éste se constituye a través de esos contenidos (contenidos significativos por oposición a las "formas y leyes de la vida psíquica", C.M.). El hecho de que podamos vivir la existencia en esta tierra sólo en la lucha de las voluntades, de que nos rodee un sistema de la sociedad, un orden jurídico y estatal, etc.: éstos son los poderes configuradores (die gestaltenden Mächte) de nuestra existencia, que dan a su desarrollo su carácter". (XVIII,182). Si las leyes que rigen la interacción social se comportasen con respecto a los valores y fines, con respecto a los individuos, del mismo modo mecánico-externo -esto es, sin la mediación del sentido- que las leyes de la naturaleza con respecto a los casos que dependen de ellas, entonces el curso de la historia no representaría un desarrollo, sino una repetición de lo uno y lo mismo.

Pues bien, la vida práctica del hombre posee la capacidad de producir de sí el concepto, la norma, la regla: la ley, pero esta ley es para dicha vida un nexo de sentido, porque surge del intento del hombre por "configurar" su "experiencia interna", su relación y su acción en el mundo social. Las ciencias del espíritu surgen y son expresión de esta capacidad "configuradora" de la "vida", de la relación del "hombre entero" con la realidad: "La producción precede en este campo a la ciencia sistemática... Hay órganos creadores para la formación del derecho, estado y moralidad, que se sirven necesariamente ya del arte de los conceptos antes de que exista un propósito de explicación, esto es, ciencia. Los conceptos están aquí aún al servicio de la praxis". (XVIII, 37). En su actividad práctica en el mundo histórico-social, el hombre necesita un conocimiento de las regularidades que lo gobiernan, esclarecimiento de sus fines, reglas para su actuación, normas para el juicio. La teoría se halla aquí en unidad con la praxis. Sólo paulatinamente el conocimiento teórico se desprende de esta relación del "hombre entero" con el mundo, con creciente conciencia de su carácter, pero no pierde nunca del todo su relación con las necesidades prácticas. " En conexión con las aspiraciones prácticas surgen las ciencias político-morales, y esta conexión condiciona su forma fundamental, al vincularse en ellas el conocimiento

de lo que es y el desarrollo de lo propuesto a la voluntad". (XVIII,10).

Las ciencias del espíritu nacieron por una parte "de la conciencia del individuo acerca de su propia actividad y las condiciones de la misma" (I,38;EI,I,46). De esta suerte se formaron al principio la gramática, la retórica, la lógica, la estética, la ética, la jurisprudencia. Por otra parte se fué afirmando también en estas ciencias aquel tipo de análisis que tiene por objeto un sistema social entero. Así, la política nació al principio del mismo ámbito de interés que estas ciencias, pero en ella este interés se combinó con aquel otro que apunta a una visión de conjunto de los cuerpos políticos. En cambio, la historiografía surgió exclusivamente de "la necesidad de una visión de conjunto libre, contemplativa, movida interiormente por el interés por lo humano" (I,38;EI,I,46). Al diversificarse las profesiones en la vida social, al exigir la preparación técnica para las mismas cada vez más teoría, ésta fue penetrando, movida por su interés práctico, en la naturaleza de la sociedad. La teoría se fue independizando progresivamente de su anterior imbricación en la práctica; pero se hallaba ya presente como un momento de la relación del hombre con la realidad social.

De este modo, la diferenciación y especialización de las ciencias del espíritu no fue obra del entendimiento teórico, sino que "la llevó a cabo la vida misma. Cuantas

veces se produjo la separación de una esfera de acción social y ésta provocó una ordenación de los hechos a los que se refería la actividad del individuo, existieron las condiciones bajo las que podía nacer una teoría" (I,39;EI, I,47).

Esta relación esencial de teoría y praxis en las ciencias del espíritu condiciona también su estructura lógica, la coexistencia que se da en ellas de tres clases de enunciados: enunciados sobre elementos reales dados en la percepción (enunciados fácticos singulares), enunciados sobre el comportamiento uniforme de los contenidos parciales de la realidad, separados por abstracción (teoremas), finalmente, juicios de valor y reglas. La relación entre estas tres orientaciones atraviesa el conjunto de las ciencias del espíritu.

Las ciencias del espíritu constituyen, pues, un grado superior en el proceso de 'Gestaltung' que es propio de la interacción práctica del hombre con su entorno.

Hemos hablado repetidamente de "interacción práctica" y "praxis". Es el momento de precisar más esta noción. El surgimiento de la historiografía a partir del interés por lo humano, de la necesidad de una visión "contemplativa" del mismo es ya un indicio de la amplitud con la que hay que entender las nociones de "interacción" y "praxis", amplitud que es necesaria para afirmar su relación con la "vida", como forma de interacción. Relación práctica del

hombre con su entorno viene a significar para Dilthey la relación del "hombre entero" con él, relación teórico-práctico-afectiva, relación internamente significativa. En este sentido la noción de praxis ha de extenderse hasta abarcar también la "formación" (Bildung), el interés del hombre por su propio desarrollo armónico, así como la contemplación, con el carácter formativo y "configurador" que le es propio. La emoción ante un paisaje, ante un determinado objeto, es, en este sentido, una relación "práctica" con él, vinculada al desarrollo y potenciación de la propia vida, una relación propia de la "experiencia interna". De este modo, en el nivel en que hasta ahora la hemos desarrollado, la teoría diltheyana de la interacción puede reconciliar con la acción el elemento de la contemplación, aquél que, según veíamos más arriba, guardaba una especial relación con el ideal clásico de la individualidad; y puede proceder a esta reconciliación en la medida en que también la contemplación sea "un sumergirse de todas las fuerzas del ánimo en el objeto" (I,109; EI,I,110) o, como señalará Dilthey acerca de la especulación de Goethe, "la apropiación de la realidad en una oscura totalidad de nuestras fuerzas" (DY,171). Pero la teoría de la interacción tendrá que pagar un alto precio también por esta reconciliación: la exclusión del ámbito de las ciencias del espíritu y la consiguiente incapacidad de comprender científicamente todas aquellas fuerzas, leyes y entidades que no

presenten para el "hombre entero" un sentido internamente experimentable. Las limitaciones históricas e ideológicas del pensamiento de Dilthey se hacen aquí visibles.

Hemos interpretado la noción diltheyana de "experiencia interna" en el marco de una teoría de la interacción "práctica" del hombre con su entorno. La experiencia interna implica un tipo peculiar de relación con lo externo en contextos prácticos, en los cuales éste se presenta como un todo de sentido inmediatamente comprensible para el sujeto. Si esta relación no se da solamente con personas o entidades del mundo social, sino que puede darse y se da de hecho también con la naturaleza, ¿qué relación guarda entonces la experiencia interna, así entendida, con la experiencia externa? Esta pregunta implica también el problema de la relación entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Los textos de Dilthey sólo se tornan comprensibles si no se considera la experiencia interna y la experiencia externa como procesos alternativos situados al mismo nivel. De hecho, tal como se describe en los textos de Dilthey la experiencia externa, ésta es un tipo de relación relativamente sofisticada con el entorno del hombre: los objetos externos no se nos presentan en la vida cotidiana (o simplemente en la "vida") como una suma hipotética de contenidos parciales e incomparables, sino como totalidades unitarias, como objetos. Es mérito de Dilthey el haber puesto de manifiesto que esta "organiza-

ción de los hechos de conciencia en todos unitarios no puede comprenderse desde la consideración del hombre como un ser puramente representativo -y, por tanto, tampoco desde la concepción kantiana de las condiciones a priori del conocimiento. Para este ser, el campo perceptivo visual constituiría una especie de superficie cubierta de manchas -si se puede hablar así- de diversos tonos de color, todos igualmente indiferentes, superficie que podría ser "cortada" arbitrariamente por cualquier lugar de modo que podrían existir -repito que es inimaginable incluso el lenguaje que estamos utilizando, pero no disponemos de otros árboles-tierra, hojas-cielo, personas-paredes y un número infinito de otros extraños objetos. Sólo en la medida en que el hombre es un ser que piensa-quiere-siente, un ser que actúa, un ser en relación práctica con su entorno, sus "hechos de conciencia" se organizan como todos conexos, como objetos con los cuales cuenta para realizar fines, con los cuales lucha, a los que odia o ama, goza o doblega, manipula, desea o desprecia. Esto es lo que Dilthey llamaba la "vida" a la que concebía como fundamento del conocimiento, como sustrato siempre presente de la historia, concepto que no supone un irracionalismo, sino más bien una relativización o contextualización de la razón. En este sentido afirmaba Dilthey en 1880 que "la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y

de los sentimientos, y por lo tanto, existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana" (VIII,172; EI,VIII,372). Y la vida era para él siempre un proceso de interacción de un ser activo con su entorno exterior⁵⁹.

Precisamente por esta perspectiva práctica, su aceptación del principio de fenomenidad no concluía en el fenomenismo, y precisamente por ello, en su ensayo sobre la realidad del mundo exterior, consideró como característica fundamental del mismo la restricción de la noción de experiencia a la mera representación⁶⁰.

En mi opinión es importante poner de manifiesto este contexto práctico en el que surge originalmente la temática de la vida en la filosofía de Dilthey. Las interpretaciones recientes de la obra de Dilthey⁶¹ suelen insistir en los aspectos "prácticos" de su obra, tendiendo a privilegiar las obras del período intermedio frente a las de la última época, donde la filosofía de la vida se plantea explícita y centralmente como tema de investigación. Se enfrentan así, polémicamente, con las interpretaciones "clásicas"⁶², que ponen el acento precisamente en las obras del último período y en la filosofía de la vida. Este enfrentamiento está justificado en tanto que estas últimas interpretaciones insisten en los aspectos irracionalistas de la filosofía de la vida, descuidando el contexto que aquí estamos destacando, pero el precio que se paga es demasiado alto: la minusvaloración del último período crea-

dor de Dilthey, sino el más rico e interesante -para mí lo es- sí al menos tanto como cualquier período anterior.

Esta relación práctica del hombre con su entorno - relación de "vida" y no de mera "representación- tiene su correlato en la "experiencia interna", que, como hemos intentado mostrar en este capítulo, ha de entenderse no sólo como una categoría gnoseológica, sino como una categoría de la interacción práctica hombre-entorno. ¿Hemos de entender entonces la experiencia externa como un comportamiento puramente "representativo" ante el mundo exterior? La respuesta a esta pregunta ha de ser negativa si por actitud representativa ante la realidad se entiende una actitud alternativa a la actitud "práctica" y tan original como ésta. Entendida en este sentido, la experiencia externa, sobre la que se fundan las ciencias de la naturaleza, haría estas últimas incomprensibles en su realidad efectiva, en la medida en que conduciría a las consecuencias irrealles a que antes nos referíamos. Pero ciertamente las ciencias de la naturaleza no determinan sus constantes y variables de modo arbitrario, sino según criterios bien definidos. El mundo que determinan está regido por firmes relaciones entre entidades. Sin embargo, para Dilthey esta capacidad de la experiencia científico-natural para organizar la realidad no podía explicarse desde ella misma, sino que se fundaba en último término en la "experiencia interna", en la experiencia de la relación práctico-vital del

hombre con el mundo. En ésta última arraigaban en último término las representaciones básicas de las ciencias de la naturaleza: sustancia, causalidad, objeto, ley. El objeto "no está constituido en el vacío por el pensamiento, sino que posee su vida propia y su núcleo independiente en la vivencia de la voluntad" (V;132-3;EI,VI,170). Lo mismo sucede con los conceptos de sustancia y causalidad, como señala Dilthey en la "Einleitung": "El origen vivo de estos conceptos se halla en la totalidad de las fuerzas de nuestro ánimo, en la plena y viva autoconciencia que experimenta la acción de lo "otro" " (I,401;EI,I,378). De este modo, si a propósito de la experiencia externa hemos de hablar de relación representativa con la realidad, ésta no puede entenderse como una relación original junto a la relación práctica, sino como una actitud derivada por abstracción a partir de ésta. La experiencia externa adquiere así en Dilthey un sentido considerablemente técnico, abstracto, vinculado a la experiencia científico-natural, y sólo así es comprensible su caracterización de la misma y de su relación con la experiencia interna. Por ello, tampoco la relación entre ciencias de la naturaleza y del espíritu es una relación simétrica, como por ciertas declaraciones podría pensarse, sino jerárquica: el mundo de la vida, del que se ocupan las ciencias del espíritu, es previo, en sentido lógico y gnoseológico, al mundo de la experiencia externa. Sobre esta relación asimétrica se fundamenta, desde el pun-

to de vista gnoseológico, la crítica de Dilthey al intento positivista de trasponer los conceptos y métodos científico-naturales a las ciencias del espíritu: estos conceptos y métodos no pueden introducir en el mundo humano mayor claridad que los utilizados hasta ahora en este campo, puesto que no son sino abstracciones de relaciones de sentido presentes en éste y por ello suponen, aplicadas a él, un modo de acercamiento más burdo, una incapacidad para conceptuar y comprender las configuraciones individuales al entenderlas como "casos" de leyes y no como "nexos de sentido": pues, en efecto, en este proceso de abstracción a partir de la vida, es el sentido, la relación con la propia vida, uno de los elementos de que se hace abstracción en favor de los aspectos "externos" mensurables y susceptibles de cuantificación⁶³. También la crítica de Dilthey a la metafísica, que ésta desarrolla en el segundo libro de la "Einleitung", se fundamenta, en último término, en esta relación asimétrica entre experiencia interna y externa.

Dilthey, sin embargo, no parece tener en cuenta otra posibilidad: que la relación "técnica" con el mundo sea al menos tan original, lógica e históricamente, como la relación "práctica" con él, esto es, que el trabajo constituya un elemento mediador entre hombre y mundo lo mismo que lo constituye el sentido, la relación de lo "externo" con los propios valores, fines y deseos. En el surgimiento de las ciencias de la naturaleza, Dilthey destaca el proceso de

abstracción en el que la inteligencia se desliga de su original conexión con la totalidad vital. Más difuminado, sino olvidado, queda el lugar de lo que Marx llama el "intercambio orgánico" del hombre con la naturaleza como una condición perenne de la vida humana. De este modo, Dilthey no parece advertir la posibilidad de que esa capacidad de organizar la experiencia propia de las ciencias de la naturaleza no proceda sólo del mundo de la vida, sino de la relación con la naturaleza condicionada por el interés técnico, por la necesidad del intercambio con la naturaleza para la subsistencia del hombre, relación que determina un mundo de propiedades, objetos, y relaciones ciertamente distinto del que genera la relación "práctica", pero tan firmemente estructurado y tan "original" como éste. De esta forma, a pesar de que Dilthey, a diferencia de Heidegger, valora positivamente el esfuerzo y los logros de las ciencias de la naturaleza (sobre todo, repárese en esto, por cuanto suponen de coraje en la ruptura con el mundo de la vida y del sentido, con el hogar del hombre), la técnica queda de hecho devaluada en su obra, en beneficio de la práctica⁶⁴. En esta orientación de su interés, en su interpretación de las relaciones entre ciencias del espíritu y de la naturaleza, entre experiencia interna y externa, hay que ver sin duda la vinculación de Dilthey a un mundo de valores pre-industrial, teñido de cierto matiz aristocrático -recuérdese su cercanía a la visión "olímpica" de Goethe-, un huma-

nismo orientado por el ideal clásico-romántico de la individualidad. En este nuevo aspecto, hemos de señalar una vez más el papel mediador de Dilthey, entre la recepción del clasicismo y romanticismo a mediados de siglo y el neorromanticismo de la pre-guerra⁶⁵.

Para Dilthey la preeminencia de la experiencia interna sobre la externa no es sólo de carácter lógico y gnoseológico -ni solamente de carácter axiológico, según hemos visto-, sino también histórico y ontogenético⁶⁶. La relación asimétrica entre ambas se manifiesta también en el desarrollo histórico, como señala Dilthey, en el segundo libro de la "Einleitung", acerca de la evolución del pensamiento antiguo: "Con un trabajo igualmente penoso la conexión teleológica del conocimiento se ha constituido independientemente en la ciencia a partir de la primera ligazón de la vida espiritual total, en la que se da y permanece siempre dada al hombre la realidad. Tan difícil era para esta ciencia la sustitución de las representaciones originarias por otras de mayor adecuación a su objeto. Pues el conjunto de las cosas ha sido originariamente producido por la totalidad de las fuerzas anímicas; sólo paso a paso el conocimiento ha desprendido de él lo puramente inteligible. La vida es lo primero, lo siempre presente, las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solamente a la vida. Así surgen importantes rasgos fundamentales del pensamiento antiguo. No comienza con lo relativo, sino con

lo absoluto, y lo concibe con determinaciones que proceden de la vivencia religiosa; el complejo de los fenómenos era para él algo psíquico o al menos algo análogo a lo psíquico" (I,148;EI,I,146-7). La autognosis diltheyana combina así la reflexión psicológica y gnoseológica con el análisis histórico. De la relación asimétrica entre vida y pensamiento conceptual -estrechamente vinculada con aquella otra entre experiencia interna y externa- según la cual "las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solamente a la vida" , deriva también un rasgo importante de la hermenéutica de Dilthey: comprender un sistema conceptual determinado requiere mostrar su relación con la vida, esto es, el conjunto de fuerzas en relación con el cual ha surgido aquél, comprenderlo, en suma, en su relación significativa con el sistema de interacción en el que se mueve.

A la simple relación de delimitación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu que parece resultar de una lectura superficial, sustituye ahora, como vemos, una relación jerárquica que determina un cierto tipo de unidad entre ~~ambas~~ fundada en la primacía de la experiencia interna, de la vida y de su capacidad "configuradora". Sin embargo, en Dilthey se presenta también otro tipo de relación entre ambos términos. Esta relación -de raigambre idealista objetiva- tiende a presentar la vida espiritual como un resultado, como el "límite superior" de los

hechos de la naturaleza. Esta nueva relación se presenta, a mi entender, cuando nos preguntamos de dónde procede esa capacidad "configuradora" de la experiencia interna en virtud de la cual lo externo muestra su "lado interno", su carácter de totalidad articulada de sentido de modo inmediato e internamente comprensible, cuando nos preguntamos, en suma, cuales son los resortes últimos que mueven la acción humana, su relación práctica con el entorno. Esta cuestión constituye un nuevo aspecto del problema de la "Gestaltung"; se trata de mostrar cómo en la vida orgánica del hombre - en su interacción física y biológica con el medio- se contienen ya los gérmenes de la vida espiritual superior. Tendremos ocasión de referirnos a este problema más adelante. Veremos también que esta nueva perspectiva no dejará de presentar tensiones y puntos de fricción con la teoría de la interacción desarrollada hasta ahora.

En el presente capítulo hemos analizado la noción de experiencia interna como una categoría de la interacción práctica del hombre con su entorno, mostrando su capacidad de "configuración" de sentido; hemos de tener en cuenta que la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, de la posibilidad, en suma, de conocer la sociedad y la historia, sobre esta experiencia interna sólo cobra sentido pleno en la medida en que se reconoce que la experiencia interna es a su vez historia, esto es, un elemento y un "puente de cruce" de la interacción social y por lo tanto

su capacidad de "configuración" del acontecer social sólo es posible porque ella es también configurada por este acontecer⁶⁷. Este será el tema del próximo capítulo.

CAPITULO CUARTO. LA HISTORICIDAD DEL HOMBRE. INDIVIDUO
Y SISTEMAS.

Ya estudiamos en el capítulo anterior cómo la apelación a la experiencia interna como fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu se producía en el contexto de una teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno y cómo la ventaja de la experiencia interna sobre la externa sólo era comprensible -en tanto que ambas estaban constituidas por hechos de conciencia- en el marco de esta última.

Hemos de dar ahora un paso más en el análisis de estas relaciones para reconocer que la experiencia interna puede considerarse como el punto de partida gnoseológico para el conocimiento del mundo histórico-social sólo en la medida en que el individuo mismo es un elemento y un escenario de las interacciones sociales y sólo por ello encuentra en su experiencia las unidades y procesos que constituyen el mundo histórico-social. Este es en nuestra opinión, según veremos, el sentido genuino de la noción diltheyana de la historicidad del hombre. Y en este sentido podemos ahora decir: la apelación a la experiencia interna como fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu implica también en Dilthey una teoría de la historicidad del hombre, vinculada a la teoría de la interacción social.

Dos son, a mi entender, los caracteres fundamentales que definen la noción de interacción. El primero de ellos lo hemos desarrollado en el capítulo precedente y está implicado en la noción de experiencia interna. Podría formularse así: la interacción social se distingue de forma primordial de las relaciones causales de la naturaleza porque va acompañada, en el sujeto o sujetos de la misma, de un sentido inmediatamente comprensible. Este carácter se expresa en la obra de Dilthey mediante los conceptos de 'fuerza' (Kraft) y sobre todo 'efecto' (Wirkung): designan precisamente esta distancia entre la causalidad mecánica y la interacción social. 'Wirkung' designa la influencia ejercida sobre un sujeto por mediación del sentido que éste aprehende en una acción o fuerza externa. A su vez, esta acción o fuerza externa se ejerce igualmente con la conciencia y el propósito de transmitir un sentido. Hacia 1876, Dilthey presentaba como el problema general de la historia, junto con el de su aprehensión intuitivo-individualizadora (recordemos el dualismo, que recorre sus primeros escritos, entre intuición de lo singular y relaciones causales generales), "la conexión causal en sus relaciones generales, esto es, como un sistema de leyes de efectos (Wirkungen). Ello implica que en esta investigación todo ha de considerarse como efecto o fuerza. Los efectos de estas fuerzas no son (sólo) movimientos, sino contenidos psíquicos. Según esto, estas fuerzas se distinguen por

completo de las fuerzas mecánicas" (XVIII, 111). La interacción social es, pues, un intercambio de efectos (Wechselwirkung).

El segundo carácter de la interacción social se deriva propiamente del anterior: puesto que la interacción social no es de carácter físico, sino que se halla mediada siempre por el sentido (por el "contenido psíquico") experimentado, no está sometida a la ley de la igualdad de acción y reacción que rige en el ámbito de la interacción causal física⁶⁸. En la "Einleitung...", Dilthey considera como característica de la "relación fundamental de sus (de individuos, C.M.) interacciones" el hecho de que las "sensaciones, sentimientos, representaciones, en su transmisión desde el individuo A al individuo B, permanecen en A con su antigua intensidad, al tiempo que pasan a B" (I, 50; EI, I, 57-8). Este segundo carácter de la interacción social permite hablar, frente al curso circular de la naturaleza, de una creación de nuevos valores, ideas, sentimientos y fines en el ámbito de la historia y de la sociedad.

Sin embargo, si pretendiésemos comprender la historia como un conjunto de interacciones de individuos en el sentido anterior, nos sería difícil escapar a la conclusión del historiador pragmático, que no ve en la historia sino un conjunto azaroso e inconexo de fuerzas individuales: "La interacción de los individuos parece accidental e inconexa; nacimiento y muerte y toda la contingencia del

destino, las pasiones y el egoísmo ilimitado⁶⁹, que se manifiestan tan ampliamente en el primer plano del escenario de la vida: todo esto parece corroborar la opinión de los conocedores de los hombres que no ven en la vida de la sociedad más que el juego de los intereses de los individuos bajo el imperio del azar, la opinión del historiador pragmático, para el que el curso de la historia se resuelve igualmente en el juego de fuerzas personales" (I, 53; EI, I, 60).

Recordemos, sin embargo, que la teoría de la interacción debía, en nuestra interpretación, mediando entre la concepción "estética" y la concepción "dinámica" de la historia, no sólo poder dar cuenta de las formaciones individuales de la historia, desde el individuo en adelante, sino que, frente a la libertad artística en el tratamiento de la historia a que conduce el punto de vista de la individualidad de la escuela histórica romántica, tenía igualmente que dar cuenta de la posibilidad de establecer conexiones causales y uniformidades legales en la historia, lo que para Dilthey constituía el justificado reto que el positivismo había lanzado a la tradición alemana de las ciencias del espíritu.

Pues bien, la interacción entre los individuos no se desarrolla como un proceso azaroso e imprevisible, sino en estructuras organizadas: estas estructuras constituyen los sistemas de la vida social, que Dilthey divide en dos gran-

des grupos, los sistemas de cultura y la organización externa de la sociedad. Se trata de una distinción con fines analíticos, pues en todos los sistemas coexisten en diversas proporciones los principios que conforman ambos grupos. Cuando se producen conexiones o nexos de interacción entre individuos, en torno a fines de la vida humana, no sometidas a una organización coactiva, sino fundadas en una libre coordinación de actividades, surgen los sistemas de cultura: moralidad, economía, religión, ciencia, son ejemplos de ello. Cuando se vinculan las voluntades de los individuos y la actividad de éstos queda sujeta a una regulación en términos de dominio, dependencia, comunidad, asociación, hablamos de la organización externa de la sociedad. Se trata, según decimos, de una distinción con fines analíticos, pues no existe en realidad ningún sistema de cultura desprovisto en absoluto de cualquier organización coactiva de las actividades, ni tampoco un sistema de organización externa totalmente privado de relación con ideas de fin y estructurado exclusivamente sobre la vinculación coactiva de las voluntades. La interacción entre los individuos en la historia se lleva siempre a cabo en una relación variable de libre actividad y organización: se trata de principios igualmente originarios e irreductibles entre sí, de forma que una sociedad humana basada exclusivamente en uno u otro sería impensable.

La teoría de los sistemas constituye un aspecto de la teo-

ría de la interacción social. Los sistemas, en efecto, son formas de interacción entre los individuos que, sirviéndose de las propiedades de los objetos externos, perduran más allá de la vida de los individuos: "El punto de partida (del estudio de la realidad histórico-social, C.M.) hay que situarlo en las interacciones de individuos en la sociedad; determinadas formas de relación, que permanecen con el nacimiento y la muerte de los individuos, se presentan como sistemas" (XVIII, 64).

La función de la teoría de los sistemas en el seno de la teoría diltheyana de la interacción social consiste en la justificación del momento de la uniformidad y la ley dentro de la vida histórico-social. Y las que Dilthey llama "ciencias sistemáticas" tienen como cometido fundamental el establecimiento de regularidades de la vida social, frente a la historiografía, que se ocupa, de modo primordial, del estudio de formaciones individuales. Tendremos, sin embargo, ocasión de comprobar la relatividad de tal división de funciones y la necesidad -en virtud precisamente de los caracteres de la interacción social- de su referencia mutua constante. Los sistemas, pues, introducen uniformidad, orden, en las interacciones de los individuos. Pero en la medida en que son formas de interacción social, el carácter de estas uniformidades es distinto del de las leyes naturales, del mismo modo que la interacción social se distingue de la interacción fí-

sica. La relación entre los sistemas y las actividades regidas por ellos se diferencia de la relación entre las leyes naturales y el caso particular en el hecho de que la primera se halla mediada por el sentido; la uniformidad que introducen los sistemas es susceptible, pues, de ser "internamente experimentada", esto es, comprendida por los individuos que se rigen por ella. De este modo, la relación entre individuos y sistemas -su interacción- no es la de una determinación externa de los primeros por los segundos, sino que se trata más bien de una relación "interna", esto es, susceptible de ser aprehendida en su sentido, como totalidad significativa. En la medida en que los sistemas surgen de la cooperación y coordinación de individuos para la realización de determinados fines de la vida humana, conservan en su constitución esta estructura teleológica que los hace internamente comprensibles. De este modo, "los fines de vida humanos son fuerzas formativas (Bildungskräfte) de la sociedad" (I, 64; EI, I, 69). Esta capacidad de las uniformidades sistemáticas de ser comprendidas "psicológicamente" (esto es, en la experiencia interna) no corresponde solamente a los sistemas de cultura, en los que es máximamente patente, sino también a la organización externa: "La unidad de voluntad entre diversas personas se funda en una conexión de fin... También históricamente el poder sojuzga para someter a los súbditos a la conexión teleológica de la pro-

pia acción" (I, 70-71; EI, I, 75-6). En general, la organización externa de la sociedad se funda en determinados hechos psíquicos: sentimiento de comunidad, de solidaridad, así como relación de dominio y dependencia de las voluntades. "Un nexo final permanente provoca en el ordenamiento de los individuos que le están sometidos, de los bienes que necesita, una estructura: y así el carácter de la conexión de fin condiciona, a su vez, el de la estructura: el nexo final opera como ley formativa (Bildungsgesetz) para la configuración (Gestaltung) de la asociación. ¡Qué hecho tan notable! La relación de fin, función y estructura, que en el reino de lo orgánico orienta la investigación tan sólo como un recurso hipotético del conocimiento, es aquí un hecho vivido, demostrable históricamente, experimentable socialmente. Y significa, pues, una inversión de la relación real pretender utilizar el concepto de organismo, tal como puede establecerse en los hechos de la naturaleza orgánica, donde no pasa de ser oscuro e hipotético, como hilo conductor para explicar las relaciones que surgen en la sociedad en virtud de dicha relación y que son claras y vividas" (I, 71; EI, I, 76). Es este carácter de la interacción social en virtud del cual los individuos se coordinan o asocian en virtud de fines que viven en su propia experiencia los que provoca la capacidad "configuradora" de tal interacción, su plasmación en estructuras y asociaciones, así como el

hecho de que tales configuraciones puedan ser internamente relacionadas, en su estructura y función, con los fines plasmados en ellas. De este modo, las "uniformidades", las "regularidades" mediante las cuales el sistema de que se trate ordena, a tenor de su estructura, la actuación de los individuos cumplen el primer criterio de la interacción social: dichas uniformidades están dotadas de un sentido interno e inmediatamente aprehensible por los individuos, y de esta forma la relación entre individuos y sistemas no es una relación de determinación mecánica, sino de regulación significativa. Podríamos, pues, decir que el carácter de las uniformidades en la interacción social puede comprenderse mejor mediante los conceptos de "regla" o "norma" que mediante el concepto de "ley".⁷⁰

Pero la interacción social "sistemática" cumple también el segundo criterio señalado por nosotros. En la medida en que las uniformidades sistemáticas son "reglas" en lugar de "leyes", su acción sobre los individuos se halla mediada por el sentido que éstos experimentan en ella, esto es, por un proceso consciente. Esta es la condición necesaria para que la relación entre individuos y sistemas no convierta la historia en la repetición constante de dichas uniformidades, en un escenario de la acción de éstas. Puesto que cada uno de los sistemas regula solamente un aspecto de la actividad de los indivi-

duos, es posible que el "sentido" -valores, normas, etc.- de uno de ellos entre en contradicción con el de otro u otros, y la "vivencia" del individuo -posibilitada precisamente por el carácter significativo de tales "sentidos"- de dicha contradicción constituye un factor de desarrollo histórico, esto es, del surgimiento de nuevos valores, fines o normas de la acción social que tratan de conciliar o romper dicha contradicción. Por otro lado, en virtud del carácter no físico de la interacción entre individuo y sistemas, los "sentidos" no ejercen su acción uniforme y mecánicamente sobre los individuos: cada uno de ellos se apropia tal sentido desde el conjunto de su experiencia personal, condicionada por múltiples factores, entre los que hay que contar también los sistemas a los que se halla vinculado -pues no todos los individuos pertenecen a todos los sistemas, lo que determina una experiencia distinta de estos sistemas en cada uno de ellos- y la forma de su vinculación a ellos -el clérigo y el simple creyente "viven" las normas y valores del sistema religioso, y como consecuencia de ello, de los demás sistemas, de forma distinta; lo mismo ocurre con el empresario y el trabajador en el caso del sistema económico, etc.- De esta forma, la interacción individuo-sistemas mediada por el sentido posee un carácter creador, "configurador": la apropiación del sentido por los individuos es creadora. Por otro lado, los sistemas

se constituyen sobre la base de lo "común", de lo compartido por muchos, y en tal medida dejan siempre fuera de su ámbito un residuo importante de facticidad individual, de necesidades y valores no acogidos por ellos. Este residuo, cuando crece en amplitud, puede convertirse en una fuerza que impulsa la transformación de los sistemas en los que no halla satisfacción. Este caso es especialmente frecuente cuando los sistemas se han solidificado en torno a valores y normas surgidos en situaciones históricas pasadas: más allá de la regulación sistemática crecen las fuerzas que llevarán al cambio. Sin embargo, estas fuerzas no crecen necesariamente en individuos excluidos del "sistema", sino también en los individuos pertenecientes a él, en virtud de la tensión entre regulación sistemática y aspectos que no hallan expresión en ella.

Este último aspecto pone de manifiesto que los sistemas mismos -pero sólo en tanto que se constituyen en la interacción de individuos humanos que actúan en ellos con su "ser entero" y no sólo en los aspectos parciales regulados por cada sistema- son también conexiones creadoras, capaces de autotransformarse y de generar nuevos valores y fines. En ellos se manifiesta el carácter "configurador" de la interacción entre los individuos.

Para Dilthey, cualquier sistema u organización no puede regular la actividad de los individuos sino parcial-

mente, en determinados aspectos, aun en el caso de la existencia de un solo sistema, como sucede en sociedades "primitivas": "Un grupo de individuos que forman una asociación no son absorbidos totalmente por ésta. En la vida moderna un hombre es miembro por lo general de varias asociaciones, las cuales no están sencillamente subordinadas unas a otras. Pero aun en el caso de que el hombre perteneciera a una sola asociación, tampoco su ser entero quedaría absorbido por la misma. Piénsese en la asociación familiar primitiva: aquí tenemos el cuerpo social elemental, la forma más concentrada de unidad volitiva que se puede pensar. Y, sin embargo, también en ella la unión de voluntades es sólo relativa; los individuos que la componen no son absorbidos por completo por esa unidad" (I, 82; EI, I, 85-6). Podemos señalar ahora una nueva consecuencia de la afirmación según la cual el "hombre entero" es el sujeto del mundo histórico-social: a saber, que el ser humano participa con su "ser entero" en cada una de las formas de interacción social (sistemas), y no sólo en los contenidos parciales de su actividad o experiencia regulados por ella. Ello significa que la acción uniformizadora u ordenadora de los sistemas deja siempre junto a sí un residuo de facticidad inabarcable por ella. Veremos también más adelante una consecuencia de este hecho que Dilthey reformulará como propuesta política; podría expresarse así: cuanto mayor es

el número y la igualdad de rango (la no subordinación) de los círculos de interacción social, tanto mayor será el residuo de peculiaridades y rasgos individuales no abarcados por cada uno de ellos y por todos en su conjunto, y por lo tanto mayores serán las posibilidades de desarrollo de la individualidad humana. La defensa de la individualidad, que constituye un rasgo central del pensamiento de Dilthey, se manifiesta también en su concepción de la interacción social; para él es falsa la consideración de la familia como "la célula del tejido social", consideración que elimina "el libre ser para sí del individuo, ya en la asociación familiar", de modo que la consecuencia de dicha concepción es la "estructuración socialista de la sociedad" (I, 74; EI, I, 79).

La característica de la interacción entre individuo y sistemas que estamos desarrollando ahora conlleva importantes corolarios para la lógica y la metodología de las ciencias del espíritu. Los sistemas sociales introducen, como hemos señalado, uniformidad y orden en la interacción social. Pero en virtud de la característica de esta última desarrollada más arriba, la sociedad y la historia no pueden comprenderse solamente como resultado y despliegue de tales uniformidades. Por lo tanto, las "ciencias sistemáticas" del espíritu, dirigidas hacia el estudio y establecimiento de las mismas, no pueden agotar el conocimiento del mundo histórico, y la tarea de la

historiografía, que se ocupa de las formaciones individuales históricas, conserva plena y necesaria justificación en el conjunto de las ciencias humanas. Ello significa que el modelo de un sistema deductivo a partir de principios y leyes, que Comte había presentado en su "Curso..." como patrón de las ciencias, no es sencillamente aplicable a las ciencias del espíritu⁷¹. Sin embargo, ya hemos señalado que la teoría de la interacción social de Dilthey debía mediar entre aquellos dos términos que en sus escritos tempranos aparecían escindidos casi de manera insalvable: el principio del establecimiento de leyes y el del estudio de la individualidad. Por ello no se trata ahora de una nueva reproducción de tal escisión: no es cuestión de una simple división entre ciencias sistemáticas e historiografía, sino de una interpenetración de orientaciones. Las ciencias sistemáticas han de recibir una orientación histórica y la historiografía ha de tender al establecimiento de conexiones causales apoyándose en un conocimiento de uniformidades. Dilthey puede así señalar que "la comprensión de cualquier parte de la historia exige la aplicación de los recursos unidos de las distintas ciencias particulares del espíritu" (I, 94; EI, I, 97). Hay que señalar con claridad, sin embargo, que no se trata de una mera recomendación historicista, sino de un resultado del análisis de la interacción social. En cualquier punto de la historia las relaciones

entre los individuos presentan regularidad "sistemática", y el estudio de ésta constituye un factor necesario para la comprensión de la historia. Pero a tenor de la característica de la interacción entre individuo y sistemas, según la cual el individuo participa en los sistemas con su "ser entero", el estudio de estas uniformidades sistemáticas no puede nunca constituir la totalidad del estudio histórico, y es necesario en cada punto de la historia estudiar la complicada interrelación entre "sentido" sistemático de la acción de los individuos y todo el conjunto de fuerzas, necesidades y valores no representados en dicho "sentido". Ciencias sistemáticas e historiografía interactúan en cada parte del estudio del mundo histórico-social, y esta interacción corresponde a la interacción real entre regularidad sistemática y totalidad fáctica individual de la situación. (En este sentido señalábamos en el capítulo anterior la unidad entre investigación filosófico-metodológica e investigación positiva que caracterizaba la autognosis diltheyana por oposición al neokantismo). Así, en la etapa de la "Einleitung..." Dilthey parece haber superado productivamente, mediante su concepción de la interacción social, el dualismo cuasi-esquizoide entre romanticismo y positivismo, entre principio estético-individualizante y principio generalizador-causal en el estudio histórico. El posterior desarrollo de su pensamiento tenderá hacia una fundamen-

tación más consciente y profunda de esta superación.

El estudio de Tuttle⁷², dedicado al problema de la objetividad de la comprensión en Dilthey, si bien meritorio en muchos aspectos, no parece haber comprendido esta característica fundamental de la interacción histórica en Dilthey, lo que le lleva a una interpretación inexacta de la concepción diltheyana del estudio histórico. Tuttle arguye en su trabajo que Dilthey limita las acciones "históricas" de los individuos según su importancia "sistemática", esto es, según su inserción en y su relación con sistemas sociales⁷³. En este sentido señala Tuttle, frente a Dilthey, que los aspectos sistemáticos "oficiales" no revelan la realidad histórica completa, y que la verdadera posición histórica de muchas personas nunca puede conocerse por su rol aparente en la sociedad de su tiempo, porque los sistemas por los cuales la interpretamos le han sido impuestas por el sistema social dominante⁷⁴. En relación con esto, Tuttle señala además que "Dilthey descartó los actos individuales no adecuados a los fines de los sistemas como históricamente faltos de sentido"⁷⁵. En el terreno de la explicación histórica esto conducía, según Tuttle, al resultado de que "las verdaderas fuerzas causales en la historia se hallan en las deliberaciones de motivos relativas a los sistemas y no en las acciones deliberativo-motivadas de cualesquiera "meros" individuos que componen el sistema. Sólo el sistema es

históricamente causal"⁷⁶. Esta interpretación del papel de los sistemas en la comprensión histórica supone, en mi opinión, una tergiversación importante del pensamiento de Dilthey. Las escasas referencias textuales no abonan en absoluto tal interpretación⁷⁷. Las razones de nuestra crítica deberían ya desprenderse de lo dicho más arriba. Dilthey sin duda estaría de acuerdo con Tuttle en que los aspectos sistemáticos "oficiales" no revelan la realidad histórica completa: si lo hicieran no tendría sentido su afirmación según la cual la realidad de los individuos no es nunca totalmente absorbida por los sistemas. Tuttle, sin embargo, argüiría en este punto que estos aspectos no "absorbidos" por los sistemas no poseen para Dilthey relevancia histórica. Y aquí hemos de discrepar francamente de Tuttle. Su interpretación atribuye a Dilthey una especie de teoría del rol que éste estuvo muy lejos de sostener. La teoría diltheyana de la interacción histórica constituye más bien una crítica "avant la page" de una concepción estructural-funcionalista de la historia. La interacción históricamente relevante no se agota en absoluto para Dilthey en la interacción sistemáticamente regulada. Un buen número de aspectos de la conducta y de la experiencia humana no absorbidos por los sistemas no sólo no carecen de relevancia histórica para Dilthey, sino que representan nada menos que un factor central del progreso histórico, el elemento que "empuja

hacia adelante", hacia el reconocimiento de nuevas formas de relación, de sentimiento, de acción, hasta entonces excluidas de o reprimidas por la organización social. Por ello para Dilthey la médula misma del estudio histórico se situaba en las complicadas interrelaciones entre la regularidad sistemática y la compleja totalidad e individualidad de una situación. En este sentido hay que entender su aforística declaración: "El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos descansa la historia"⁷⁸. La interacción social es, ciertamente, para Dilthey, aprehensible en su sentido en la experiencia interna, es una interacción "vívida". Pero este aspecto central de su teoría no conlleva, como parece sugerir Tuttle,⁷⁹ la limitación de la acción históricamente relevante a la acción regulada por los sistemas. Buena parte de la interacción entre los hombres es significativa y sin embargo no regulada por los sistemas existentes.⁸⁰

La teoría diltheyana de la interacción debía ciertamente, frente a la concepción monádica de la individualidad en Schleiermacher, comprender al hombre como un ser que se desarrolla en relación con su entorno, pero, por otro lado, en oposición a la concepción naturalista acerca del individuo como resultado de la acción del medio, debía dar razón de la posibilidad de que en dicha interacción el hombre se constituya como una unidad conexas e in-

dividual, tal como la caracterizaba Dilthey en 1880: "Puesto que, sin embargo, la vida humana es una unidad, los diversos aspectos de la vida (psíquica, C.M.) no pueden relevarse entre sí según relaciones casuales, sino que entre ellos ha de existir una relación según la cual el individuo sea capaz de aprehender su propia vida como un desarrollo conexo" (XVIII, 182). Se trata de mostrar la relación entre interacción y formación de la individualidad unitaria (Bildung), como un caso particular de la 'Gestaltung'. El punto de vista que surge de la teoría de la interacción tiende a reconocer el poder de lo común, de lo objetivo-social, sobre la interioridad humana; de acuerdo con ello, la "experiencia interna", que ya interpretamos como categoría de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, se asemeja más a un escenario de la acción de fuerzas objetivas que a un ámbito originario y comprensible desde sí mismo: "El individuo es... un elemento en las interacciones de la sociedad, un punto de cruce de los distintos sistemas de estas interacciones, que reacciona con una voluntad consciente y con la acción sobre la influencia de estos sistemas..." (I, 37; EI, I, 45-6).

Esta concepción del individuo como "punto de cruce" es, en mi opinión, uno de los sentidos fundamentales, tal vez el sentido primordial de la noción diltheyana de la "historicidad del hombre". En su sugestivo estudio sobre

Dilthey, Ortega señaló cuatro sentidos de la expresión "el hombre es histórico", sentidos que en su opinión agotaban el contenido de la misma en Dilthey⁸¹. Sin embargo, no me parece que en ellos se halle recogida la idea expresada por Dilthey en el texto anterior. A mi entender, el hombre es para Dilthey un ser histórico fundamentalmente por el hecho de que no puede comprenderse, en la unidad de su personalidad, desde sí mismo, sino precisamente como "punto de cruce" de sistemas más amplios y que representan coagulaciones, objetivaciones de la interacción de hombres que han existido antes que él; el hombre es un ser histórico porque el contenido real de su interioridad remite siempre más allá de ésta, porque sólo puede constituirse en relación con un entorno que él mismo no ha creado, sino que le viene dado, porque, en suma, su comprensión nos lleva siempre más allá de él, hacia la comprensión de un sistema o conjunto de interacción que le sobrepasa. El individuo no es para Dilthey "esa existencia particular aislada que comprende en sí el concepto de egoidad, el individuo es más bien un complejo, que encierra en sí al mismo tiempo los sentimientos vitales de otros individuos, de la sociedad, incluso de la naturaleza" (XVIII, 177).

El individuo humano es, pues, un ser histórico porque no puede comprenderse desde sí mismo. Sólo desde la teoría de la interacción puede comprenderse plenamente

la noción de historicidad del hombre. Así, por ejemplo, señala Dilthey, con clara conciencia de este hecho, que "las relaciones básicas de la voluntad tienen ciertamente el escenario de su acción en el individuo, pero no su fundamento explicativo" (V, 63, Anm.). De este modo, la experiencia interna, la interioridad, es un ámbito radicalmente abierto, histórico, un campo de acción de fuerzas que la rebasan siempre. Esta es la intuición básica que Dilthey enfrentó a la noción hermenéutica schleiermacheriana de "forma interior" y a su concepción de la individualidad. La afirmación de la historicidad del hombre conlleva, pues, en oposición a la concepción del individuo como un desarrollo interno, monádico, la conciencia del poder de lo objetivo-social sobre él, la conciencia de su carácter social. De este modo hay que entender declaraciones como la siguiente, citadas muchas veces, pero no tantas comprendidas en sus implicaciones profundas: "El individuo sólo puede aprehenderse completamente en la historia" (XVIII, 52). De ello resulta una importante consecuencia metodológica para el estudio histórico, y especialmente para la biografía: comprender a un hombre es siempre estudiar un nexo de fuerzas objetivas y subjetivas, un nexo de interacción que trata de constituirse -y lo logra o no- como unidad de una obra y de una personalidad, comprender a un hombre es siempre comprender una época. Estas concepciones fundamentales

de la teoría de la interacción social de Dilthey se llevan a cabo en su práctica historiográfica, en su biografía de Schleiermacher y de Hegel, en sus estudios históricos, penetrados siempre por la idea de vida, de interrelación significativa del hombre con su entorno social y objetivo.

La congruencia entre esta afirmación de la historicidad del hombre, del poder de lo objetivo sobre él, y aquella otra concepción según la cual "la vida humana es una unidad", estrechamente relacionada con el ideal clásico de la unidad armónica de la personalidad, no resulta inmediatamente evidente, y ya vimos que en sus escritos juveniles aparecían frecuentemente escindidas. El ideal de la unidad del "hombre entero", de la unidad entre pensamiento y acción, entre los diversos aspectos de la personalidad era considerado por Dilthey en 1876 como el contenido fundamental de la "cosmovisión alemana", que recorre como un rasgo axiológico central su obra filosófica: "Así ha ocurrido que entre las convicciones teóricas y las máximas de acción procedentes de épocas más hondas ha surgido un abismo que ataca la médula de nuestra nación... La mezquina adaptación al juicio de la sociedad del individuo cómodamente instalado en su interior en las ideas de una cosmovisión mecánica y egoísta, esta honda autodegradación del individuo sólo se mantendría en Alemania durante un breve lapso de tiempo.

Nosotros anhelamos pensar y vivir de una pieza y sostenernos de forma total e indivisa cuando los conflictos de la vida exigen de nosotros decisiones y cuando debemos mantener estas decisiones ante el respeto que nos debemos a nosotros mismos. De forma total e indivisa: sólo en Alemania, desde Lutero hasta Lessing y Kant,... y desde éstos hasta las grandes fuerzas activas del presente, surge de la unidad de la acción el poder de su efecto" (XVIII, 79-80). Y en lo que sigue comprendemos la profunda unidad que abarca la ocupación de Dilthey con el "movimiento alemán" y su tarea filosófica de fundamentación de las ciencias del espíritu, así como el rendimiento central que esta última, la autognosis, ha de llevar a cabo: dar cuenta de la unidad de la teoría y la praxis, de la capacidad presente en la efectividad de la vida humana para darse a sí misma la norma y el ideal, de su capacidad de 'Gestaltung'. Comprendemos también con claridad en este contexto la estrecha relación de la 'Gestaltung' con la 'Bildung', con la unidad armónica, "total e indivisa", "de una pieza", de la personalidad y la acción del hombre: "Sólo si las ciencias del espíritu se estructuran con conciencia de sus fundamentos incommovibles y de su posición tan digna (como la de las ciencias de la naturaleza, C.M.), sólo si ejercen en virtud de ello la influencia que les corresponde sobre la concepción básica del mundo, desde el punto de vista gnoseoló-

gico, puede establecerse esta unidad de la cosmovisión alemana" (Ibid., p.80).

Se trata, pues, ahora de pensar los problemas que plantea la reconciliación de la teoría de la interacción histórico-social, dos de cuyos principales aspectos son la noción de sistema y la noción de historicidad del hombre, estrechamente ligada con ella, con el ideal clásico de la constitución armónica y unitaria del hombre. Se trata, en suma, de reconciliar la conciencia del primordial carácter social e histórico de la interioridad humana, su concepción como "punto de cruce" de sistemas, con el valor de la personalidad unitaria individual y la posibilidad de su constitución, de mostrar si es posible, y cómo lo es, la realización de los valores del individualismo clásico en una época dotada de "conciencia histórica", que es igualmente conciencia social, conciencia del lugar central de lo objetivo-social en la constitución de la interioridad humana.

Dilthey mismo interpreta el problema de esta reconciliación como una tarea central del presente desde el punto de vista histórico-universal. Cierta matiz nostálgico puede percibirse en sus palabras: "Puesto que ahora lo antiguo no puede simplemente ser renovado, puesto que la lealtad, la gracia divina, el derecho señorial feudal sin funcionariado, la particularidad cristiana de la vida religiosa, la moral convencional, la poesía idealista,

pertenecen por completo al pasado, surge así la tarea de construir de nuevo una época social que recoja lo válido del individualismo en un orden social pensado de forma social. Una tarea semejante requiere la colaboración de una filosofía que acreciente la capacidad para la resolución de tales tareas"⁸². En lo que antecede hemos intentado mostrar las implicaciones y el sentido de esta tarea.

Y en parte poseemos ya los materiales para su solución en esta época del pensamiento de Dilthey. El individuo es "punto de cruce" de sistemas de interacción social y su desarrollo ha de entenderse desde este hecho básico. Los caracteres de la interacción social que hemos señalado más arriba nos proporcionan también ahora el hilo conductor para la resolución de esta tarea. Recordemos el primero de estos caracteres: la interacción social es "vivida", experimentada internamente en su significado. Este carácter corresponde también, como vimos, a la interacción individuo-sistemas. La relación que se da en estos últimos entre fin, función y estructura es vivida. Las uniformidades sistemáticas no son, pues, leyes naturales, sino reglas y normas, totalidades de sentido. Esta es la primera condición de la armonía entre individualidad y objetividad social. Si los sistemas que se "cruzan" en el individuo fuesen fuerzas ciegas, opacas, entonces dicha armonía, así como la unidad de la

personalidad, serían imposibles.

Sin embargo, la fundamentación de esta primera condición resulta, en mi opinión, más que discutible. En realidad Dilthey traslada a la relación entre individuo y sistemas caracteres surgidos de la relación interpersonal, la experiencia de sentido que se produce en esta última. La justificación de este traslado parece proceder del siguiente modo: puesto que los sistemas constituyen, en último análisis, formas de interacción entre individuos, su constitución estructural presentará los rasgos de la experimentada en la relación interpersonal; la estructura del sistema es análoga a la estructura psíquica del individuo: "Cada uno de estos sistemas de fines, como la vida económica, el derecho, el arte y la religión permite, en virtud de su homogeneidad, un análisis de su conexión. Pero esta conexión en un sistema semejante no es otra que la conexión anímica de los hombres que cooperan en el mismo. Por tanto, en definitiva una conexión psicológica" (V, 157; EI, VI, 208). Los sistemas, pues, son comprensibles psicológicamente, en un proceso que parte de la trasposición de la propia experiencia interna. Sin embargo, no se nos ofrece ninguna argumentación concluyente de esta congruencia estructural entre psique individual y sistemas, por lo que este punto importante de la teoría diltheyana de la interacción permanece injustificado. Digamos, sin embargo, en favor de Dilthey, que

su intención no era afirmar la comprensión real e inmediata de los sistemas sociales a partir de la experiencia interna, sino sólo la posibilidad gnoseológica de alcanzarla, posibilidad que nunca puede hacerse efectiva sólo mediante una intuición inmediata, sino a través del proceso científico, metódicamente disciplinado, de la comprensión.

Esta congruencia, afirmada en principio, entre individuo y sistemas es una condición de posibilidad para el logro de la unidad armónica de la persona en el contexto de su consideración histórica como "punto de cruce" de sistemas. En efecto, en virtud de ella, la autognosis permite tomar conciencia de la referencia de los sistemas objetivos a la conexión de fines que el individuo experimenta en sí mismo. El individuo, constituido por el entrecruzamiento de sistemas objetivos, puede, en principio, comprender la relación interna que guardan entre sí y con él mismo los diversos sistemas de la vida social, manteniendo así, junto con la unidad de la personalidad, una relación vivida, mediada por el sentido internamente experimentado, una relación en suma significativa con las "grandes objetividades históricas", las cuales, de este modo, no se convierten en barreras para su desarrollo, sino en canales por los que éste puede alcanzarse. De este modo trata Dilthey de justificar, en conceptos científicos, el ideal clásico de la armonía

entre individualidad y totalidad, ideal que informó también la pedagogía alemana fundada sobre él: "La educación alemana partió en todo tiempo de la idea de que el individuo sólo puede configurar su vida como una obra de arte adaptándose a la situación y las tareas de la totalidad" (IX, 237. Sbr. C.M.).

La congruencia estructural entre individuo y sistemas permite también considerar las objetividades sociales como "podéres configuradores, formativos (gestaltenden Mächte)" (XVIII, 182) de la existencia humana individual. Si el individuo comprende los sistemas desde la propia experiencia de fines y valores, ésta a su vez resulta conformada también por la participación e inserción del individuo en tales sistemas. Dicha congruencia constituye también el principio fundamental de la pedagogía de Dilthey: "El individuo es determinado y formado a través de los distintos sistemas de cultura así como a través de la organización externa. El curso de su desarrollo es, pues, inserción en estos círculos vitales... El principio de la educación es precisamente que las mismas fuerzas que cooperan en la configuración de la vida personal del individuo han producido también el estado, las costumbres, la ciencia, el arte, etc. Sólo la aprehensión psicológica de la sociedad permite encontrar el principio de la pedagogía, que reside en la identidad (Selbigkeit) del alma en su desarrollo y las formas de la vida histórico-

social. Sólo así surge el principio real que posibilita la educación y muestra por otra parte la meta del desarrollo personal en armonía con la conexión y la vida de la sociedad" (X, 118). La noción de historicidad del hombre implica en Dilthey la idea de que el desarrollo del individuo no puede concebirse más que desde su inserción en los órdenes objetivos de la sociedad. De ahí su crítica a la pretensión nietzscheana de lograr dicho desarrollo desde el núcleo "auténtico", no deformado por la historia, del hombre. En este bucear en su propio interior en busca de este núcleo, el hombre no podrá encontrar sino los sucesivos estratos y sedimentaciones, constantemente entreveradas, de la interacción histórico-social entre los hombres⁸³.

Desde esta noción de la historicidad del hombre, vinculada a su teoría de la interacción social, esperaba Dilthey mediar entre los dos grandes fines de la educación, manteniendo tanto su plena vigencia como su necesaria correlación: por un lado, la 'Bildung', entendida como "plenitud de un alma" (IX, 191), por otro, las necesidades sociales y el aumento de la capacidad funcional de la sociedad⁸⁴. El punto de mediación entre ambos lo encontraba Dilthey en una "educación para la profesión", adaptada a las capacidades del individuo -y dirigida así hacia su desarrollo personal- y a las necesidades sociales y la división del trabajo. De este modo, el individuo puede

configurar su peculiaridad humana y al mismo tiempo "vive para el todo"⁸⁵. Sin embargo, para cumplir estos objetivos, la educación para la profesión debía superar el mero adiestramiento técnico, en una sociedad caracterizada por la división en múltiples ámbitos de actividad. Para Dilthey, la división del trabajo no representaba un obstáculo de principio para la formación armónica del individuo -más bien, como veremos, una condición positiva de la misma- en virtud de esa congruencia entre estructura psíquica y sistemas mediante la cual el individuo podía iniciar el conocimiento de su relación con la totalidad. La división del trabajo puede convertirse, sin embargo, en un obstáculo práctico cuando la educación se transforma en puro adiestramiento. Por ello no ha de entenderse en este sentido estrecho esa educación para la profesión a que se refiere Dilthey en sus lecciones de pedagogía. En la "Einleitung..." Dilthey señala la vinculación de la autognosis -de la reflexión científico-filosófica acerca de la relación entre individuo y totalidad social- con este objetivo pedagógico: "La sociedad se puede comparar a una gran máquina en movimiento, mantenida en él por los servicios de numerosas personas: quien en el seno de la misma se halle provisto tan sólo de la técnica aislada de su profesión particular, por muy perfectamente que la domine, se encontrará en la situación de un trabajador que durante toda su vida se ocu-

pa en un solo punto de esa gran máquina, sin conocer las fuerzas que la ponen en movimiento y sin tener una idea de las otras partes del ingenio y de su cooperación en el fin total. Será un servicial instrumento de la sociedad, pero no un órgano que la plasme conscientemente" (I, 3; EI, I, 11). La "Einleitung..." misma posee también esta dimensión práctico-pedagógica que, según destacamos, constituía un momento esencial de la autognosis, dimensión que adquiere por otra parte una más o menos definida vinculación de clase. Dilthey se dirigirá de forma predominante a las "clases cultas", a las "profesiones"⁸⁶, a las que él mismo pertenecía.

Hemos destacado hasta ahora dos condiciones básicas de la reconciliación entre la consideración histórica del individuo y la posibilidad de su desarrollo armónico y unitario. La primera, de carácter filosófico-gnoseológico: la congruencia estructural de individuo y sistema. La segunda constituía más bien una exigencia práctica dirigida al individuo: la necesidad de una educación orientada filosóficamente, que permita desarrollar fácticamente lo que en la primera condición se presenta sólo como fundamento, como posibilidad.

Sin embargo, ambas condiciones no son aún suficientes. El individuo puede experimentar el sentido de los sistemas, puede incluso comprender su lugar en el conjunto de la sociedad, y aún embargo del cumplimiento de ambas con-

diciones pueden surgir individuos conformados de modo homogéneo, uniforme, si la regulación sistemática no deja espacio para una configuración peculiar, individualizada, de las relaciones entre el individuo y el entorno social, de la personalidad. En realidad, en virtud del carácter de la interacción individuo-sistemas por el cual el individuo participa en los sistemas con su "ser entero", está excluida la posibilidad de que dicho espacio quede reducido a cero, esto es, de que la uniformidad de las reglas sistemáticas ahogue por completo toda diversidad individual: la historia, entendida como creación y desarrollo de nuevos fines, valores e ideas, continuará. Sin embargo, dicho espacio posee una amplitud muy variable, y de hecho puede acercarse peligrosamente al cero. Cuando el número de sistemas se reduce o cuando uno de ellos impone sus reglas a los demás, la diversidad de reglas, valores y fines existentes en una sociedad tiende a decrecer, y con ella la diversidad de perspectivas desde las cuales puede el individuo concebir su relación con el entorno social. La uniformidad social aumenta, y con ello disminuye el estímulo que la diversidad y competencia de perspectivas axiológicas, humanas y vitales representa para la reflexión personal y para el logro de una relación con la totalidad que no concluya en el sacrificio de la individualidad. Por ello, la tercera condición de esta última consiste en la existencia de una pluralidad

de sistemas, de círculos de interacción social, y en el reconocimiento de su derecho y justificación. Ya pudimos encontrar la formulación de esta exigencia en una etapa más temprana de la evolución de Dilthey⁸⁷. Sólo ahora, sin embargo, encuentra su lugar sistemático como una consecuencia política de la teoría diltheyana de la interacción social, relacionada concretamente con el segundo criterio que definía esta última. No se trata ahora de una condición filosófico-gnoseológica, ni de una exigencia dirigida al individuo, sino de una propuesta política, dirigida a la organización social en su conjunto. Dilthey la formula ahora en el ámbito pedagógico,⁸⁸ en el que se expresó con mayor nitidez la dimensión práctico-política de su pensamiento: "La regla suprema es: todo cuerpo social, en la medida en que represente un elemento del fin supremo de la educación, debe participar en ella. La familia representa sobre todo el elemento de la felicidad personal. Las corporaciones (Gemeinden) representan la aptitud en el mundo económico, el estado, la capacidad de ser productivo en favor del todo en todos sus aspectos, y con ello de subordinarse a la ley y perfeccionarla con mesura. La Iglesia trabaja en la meta suprema de la persona, en la cual ésta se halla por así decir sola frente a la divinidad. Así puede hacerse notar cómo precisamente en el equilibrio de estas fuerzas de dominio, que constituyen la sociedad moderna, se

asegura el carácter omnilateral de la educación" (IX, 196). Y en otro lugar señala Dilthey igualmente: "La conciliación práctica (de la configuración de la individualidad y de su entrega a las tareas de la totalidad consistiría C.M.) en un sistema de educación nacional que conceda independencia relativa a las instituciones singulares y con ello permita un libre campo para el desarrollo individual" (IX, 237).

Sin embargo, también en el presente contexto encontramos una ambigüedad semejante a la que recorre la carta de Dilthey a Treitschke del año 1870, ambigüedad que se manifiesta allí con claridad cuando, después de defender frente a Treitschke el criterio del equilibrio entre los distintos sistemas para el enjuiciamiento de la historia, Dilthey continúa: "Pero yo separo totalmente del juicio histórico el enjuiciamiento político del presente. Esta descansa en la consideración adicional de cómo se pretende intervenir en la relación presente de las fuerzas para regularla. También yo creo que el Estado militar prusiano debe permanecer, con una fuerte unidad monárquica..." (DjD, 291). Esta "consideración adicional" permite a Dilthey conciliar el criterio general de equilibrio entre los sistemas con la defensa del Estado: puesto que dicho equilibrio ha estado secularmente perturbado en Alemania por la disgregación política en detrimento del derecho del Estado, el momento presente exige su resta-

blecimiento. La defensa del Estado es sólo un momento de ese restablecimiento, y no debe implicar el sojuzgamiento de los demás sistemas. Sin embargo, esta defensa del Estado -en la que Dilthey representa una opinión generalizada del liberalismo alemán- tenderá de hecho a romper dicho equilibrio, imposibilitando así la realización de una condición fundamental de la armonía individuo-totalidad. En la obra de Dilthey resuenan de este modo las vacilaciones y la tragedia de la burguesía liberal alemana. La misma ambigüedad se presenta de nuevo en el contexto de sus lecciones sobre pedagogía. El incremento de la "capacidad funcional" de la totalidad, una de las dos metas primordiales de la educación, ha de manifestarse para él en el fortalecimiento del Estado, lo que de nuevo tenderá a imposibilitar en la práctica el principio general de equilibrio: "Surge así el problema de organizar una educación nacional que acreciente al máximo la capacidad de rendimiento del Estado nacional alemán en la competencia de las naciones y le posibilite al mismo tiempo la máxima estabilidad" (IX, 198).

En su estudio sobre la pedagogía diltheyana, Herrmann ha podido señalar cómo "en las formulaciones de Dilthey resuena con más o menos claridad un tono estatal-nacional, expansionista e imperialista"⁸⁹. Herrmann pretende, en términos generales, delimitar el pensamiento original de Dilthey frente a ciertas interpretaciones de sus discípulo-

los, especialmente frente a la interpretación antiindividualista de la pedagogía de Dilthey, llevada a cabo por Bollnow, y frente a la llamada "Dilthey-Schule" de pedagogía, encabezada por Nohl. Frente a Bollnow y otras interpretaciones concordantes, Herrmann indica con razón que Dilthey no pretende poner en cuestión el contenido del individualismo, sino sólo su "unilateralidad"⁹⁰. Frente a Nohl, Herrmann destaca la vertiente práctica e histórico-social del pensamiento de Dilthey. Sin embargo, Herrmann no descubre ninguna contradicción entre ese "tono estatal, expansionista" y la defensa del individualismo. Su interpretación se mantiene equidistante del reaccionarismo y el marxismo, entre los que no parece advertir grandes diferencias: "Retrosceso y ahistoricidad tienen la misma consecuencia, el anacronismo y la utopía ahistórica (!) son formas fenoménicas de la conciencia ahistórica igualmente peligrosas"⁹¹. Pero de este modo, las sombras y la tragedia histórica sobre la que se levanta -y no podía menos de hacerlo-, en un pensador de su talla- el pensamiento de Dilthey quedan fuera de su campo de visión en aras de una recuperación actual de Dilthey. En mi opinión, sin embargo, cualquier reflexión presente sobre la actualidad de Dilthey, cualquier diálogo crítico con su obra ha de proceder, no sobre una dulcificación más o menos interesada, sino sobre el intento consciente de reconstruir su pensamiento en su complejidad y riqueza.

za, pero también en sus vacilaciones y contradicciones, que expresan igualmente las de su clase y las de su época. Mi crítica a Herrmann no pretende minusvalorar la exactitud y finura filológica de su trabajo: se sitúa más bien en el terreno de los principios de interpretación y de las convicciones ideológicas, aspectos que, sin embargo, no dejan de tener consecuencias hermenéuticas en un ámbito, como éste de la historia del pensamiento, esencialmente cualificado -como el propio Dilthey bien sabía- por la referencia recíproca de teoría y praxis.

Si la teoría diltheyana de la interacción social se halla cualificada por el ideal, de raigambre "clásica", de armonía entre individuo y totalidad, que parece distinguir a Dilthey de cualquier "conciencia trágica", esta última se hace valer, sin embargo, por otro camino: como oscuro trasfondo sobre el que destaca y sobre el que hay que comprender su intento de justificación de dicho ideal.

Si la formación armónica y omnilateral del individuo comporta, en el terreno de la actuación humana, la entrega a fines universales, la "acción al servicio del todo", que Dilthey destacaba en sus estudios sobre el "movimiento alemán", como camino hacia la reconciliación con la totalidad, la defensa y justificación de dicho ideal en una época -que se prolonga con intensidad multiplicada

en la nuestra- en la que las consecuencias "sistemáticas" de la acción del individuo son cada vez menores, adquiere un carácter progresivamente trágico; se afirma sobre un divorcio creciente entre formación personal y totalidad humana y social⁹². Ello condiciona también el curso posterior de su evolución: el camino conducirá, en el pensamiento posterior a Dilthey, hacia la inevitable conciencia de la escisión entre la individualidad cultivada y un mundo cósmico y mecanizado. El siguiente capítulo de mi trabajo estará dedicado, pues, a la conciencia diltheyana en torno a la crisis de los ideales clásicos, en especial de aquél que vertebral su teoría de la interacción histórico-social: la reconciliación de individualidad y totalidad.

CAPITULO QUINTO. EL IDEAL HUMANO Y LA CRISIS

En 1897 escribe Dilthey al conde Yorck acerca de Schleiermacher: "También en el siguiente punto fundamental estamos de acuerdo con él, porque lo estamos con todos los filósofos místicos, históricos y heroicos. Se ha de partir de la vida. Ello no significa que se la ha de analizar, significa que hay que revivirla en sus formas y extraer internamente las consecuencias que residen en ella. La filosofía es una acción que eleva a conciencia y piensa hasta el final la vida, esto es, el sujeto en sus relaciones como vitalidad" (DY, 247).

El tema del "heroísmo" recurre con cierta frecuencia en esta etapa (1890-1900) del pensamiento de Dilthey. En otra carta a Yorck habla Dilthey igualmente de "lo heroico y religioso en la naturaleza humana". Esta escurridiza noción connotó varias determinaciones, internamente relacionadas. Apunta, en primer lugar, a un cierto temple vital, opuesto al dualismo cristiano; refiriéndose a Montaigne señala Dilthey su "preferencia por los sentimientos viriles y alegres" (II, 436; EI, II, 429), el "realce de la propia individualidad por el sentimiento del derecho a vivir la propia vida" (Ibid.). Pero sin duda es Giordano Bruno el pensador que personifica de modo más

pleno este "heroísmo": "El punto culminante de la conciencia filosófica lo encarna la pasión heroica, con la que expresa Bruno mejor que ningún otro pensador el sentimiento vital del Renacimiento. No sólo el estilo de vida católico, sino también el protestante le parecen sofocar este sentimiento heroico de la vida. Como una antorcha ardiente y luminosa, nace en él la conciencia renacentista de la belleza espléndida del mundo, de la infinita, inmensurable varietas rerum, tan profundamente sentida por Cardano, de la vida propia individual de cada parte del universo" (II, 436-7; EI, II, 429). Lo "heroico" comporta, en segundo lugar, un sentido estrictamente inmanente del significado y el valor de la vida. En este aspecto, el heroísmo significa el coraje de "pensar la vida hasta el final", de penetrar en ella y entregarse a ella sin temor a las consecuencias de este intento, a todo lo terrible y lo bello que se halla contenido en la vida. Se trata de afirmar la vida en su plenitud, llevando esta consideración inmanente hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, y en tercer lugar, el "heroísmo" comporta también la capacidad de acomodar la propia individualidad a la conexión de las cosas no producida por ella, en el sentido de aquella "resignación" gozosa que caracterizó a Goethe, la vinculación a la totalidad y la entrega a fines objetivos que sobrepasan la limitación de la existencia individual.

El temple heroico significa fundamentalmente, en conexión con todo esto, la orientación de la propia vida por principios ideales que la sobrepasan en grandeza, en oposición a una conducta regida por motivaciones egoístas o utilitarias⁹³. En el contexto de una exposición de su propia teoría de los afectos se refiere Dilthey a "la dicha tranquila de las situaciones de vida constantes, de las adaptaciones sensatas del ánimo heroico al mundo exterior, de la entrega a las grandes objetividades que exceden a nuestra existencia" (II, 481; EI, II, 479). Igualmente señala Dilthey más adelante: "Así aprendemos a sopesar la fuerza impetuosa singular de nuestras pasiones por una parte, y, por otra, los sentimientos sosegados, permanentes, que surgen de nuestro acomodamiento y relación firme con el mundo exterior, el vivir plenamente nuestra existencia particular en su propia corruptibilidad y la dicha, unas veces entusiasta y otras veces serena, de la entrega a las grandes objetividades que fueron antes que nosotros y que serán después" (II, 482; EI, II, 480). Sólo en esta entrega a las grandes objetividades puede el individuo desarrollar su personalidad en el sentido "clásico" de este concepto, en correspondencia armónica con la totalidad, e igualmente conformar en sí mismo una solidez y firmeza interior que le permite enfrentarse serenamente al cambio constante de las situaciones. Final-

mente, "la forma suprema y última de esa dicha es la entrega filosófica o religiosa a la gran conexión de las cosas como un orden y reino divinos" (II, 482; EI, II, 480). En este sentido, los filósofos "heroicos" concuerdan con los filósofos "místicos".

Dilthey privilegia en este orden de cosas, tanto en la actitud teórica como en las consecuencias para la formación del individuo, las teorías que testimonian este "heroísmo". Yorck percibe con claridad el acento axiológico que recorre los estudios históricos de Dilthey en esta época: "Puedo sentir ciertamente una preferencia nacional (alemana, C.M.) por el alegre sentimiento de la soberanía personal (Selbstherrlichkeit)" (DY, 144). En el acuerdo de Dilthey con los filósofos "místicos, históricos y heroicos" resuenan con claridad tonos aristocratizantes. La visión del individuo que es capaz de conformar una soledad rica, potenciada, en medio de las luchas y los conflictos de su época, de la mediocridad vacía de sus contemporáneos, desarrollando en sí mismo un mundo interior pleno de sentido, nutrido por la entrega contemplativa a la conexión cósmica, se deja traslucir en la siguiente caracterización de Lucrecio: "La contemplación del universo infinito, sus eternas leyes simples, la forma en que de acuerdo con ellas se forman sistemas de mundos con la materia esparcida, cómo los astros crecen y envejecen, cómo se cubren de plantas, producen y

desarrollan un mundo animal y humano, la contemplación de este espectáculo le hacía perder de vista las intrigas políticas y los pobres ídolos de su pueblo, y hasta la misma vida individual con su sed de goce y poderío, con sus pasiones desatadas; todo el trajín de estas existencias individuales en el ancho teatro romano se empequeñecía desde la perspectiva cósmica" (II, 319; EI, II, 335-6).

En su admiración por las grandes individualidades históricas, por el sentimiento heroico de la vida y de la inmanencia, por el esplendor, casi siempre trágico, que rodea la soledad de los grandes hombres⁹⁴, Dilthey se acerca a Nietzsche, a pesar de sus frecuentes declaraciones críticas contra él. La liberación a través de la contemplación, la elevación del ánimo que resulta de ella, muestran, a través del juicio histórico de Dilthey, su relación con la interioridad burguesa, llena de nostalgia por un mundo de existencias soberanas, de desagrado por la masificación y uniformización social, de menosprecio por la masa⁹⁵.

En estrecha relación con esta valoración de lo heroico, privilegia Dilthey en los estudios históricos de esta época aquellas tendencias filosóficas y teológicas que, más allá de la insitucionalización y el dogmatismo positivo religioso, se remontan a un núcleo común a todas las religiones, fundado en la conexión creadora de

la naturaleza humana. Dilthey enjuicia positivamente las tendencias de "teología trascendental" o "teísmo religioso-universal", designación que abarca "todas aquellas escuelas que tratan de alcanzar tras todas las fórmulas, relatos y dogmas ofrecidos lo humano-divino del alma, siempre operante, que produce todas estas figuras de la vida religiosa" (II, 109; EI, II, 122). Esta actitud teológica tiene su centro fuera de la teología, en "la alta conciencia de la creadora naturaleza humana" (Ibid.). Se halla en Denk y Franck, Coornhert y Bodin, Weigel y Boehme, y conduce, a través de diversas mediaciones, a la filosofía trascendental. Yorck percibe esta tendencia axiológica presente en el trabajo de Dilthey: "He tenido la impresión de que el desarrollo de las ideas del autor, en la medida en que ese trabajo las expresa, llevaría a Lessing, Kant, Schleiermacher como plenitudes históricas, como soluciones suficientes en lo esencial también para el presente (...). La inclinación por el sentimiento alemán de soberanía personal le habría llevado a usted a valoraciones que el sistemático (i.e., Dilthey como filósofo sistemático, C.M.) limitaría" (DY, 145). Yorck opone a estas tendencias religiosas y teológicas, fundamento de las corrientes de la "religión natural", la vivencia de fe protestante. Lutero ha de estar, debe estar más presente en la actualidad que Kant. Lutero opone a toda garantía institucional de la gracia sólo la "confianza per-

sonal", la libre relación con Dios; el liberum arbitrium sólo está en Dios. Dilthey responde a estas objeciones del religioso Yorck: "La positividad del cristianismo, y, luego, de la forma de fe protestante, no es para mí un dato último; tampoco la 'trasposición del ánimo' tiene para mí la fundamentación de su derecho en la mera vivencia religiosa de la persona individual; su fuerza testimonial no va más allá de este individuo" (DY, 146). En una época caracterizada por la escasa fuerza de las convicciones religiosas, la defensa del ámbito espiritual no puede fundarse en la vinculación estrictamente privada de la vivencia religiosa. Hacia 1890, en un bosquejo para el segundo tomo de la "Einleitung...", Dilthey caracteriza del siguiente modo la mediación práctica de su noción de autognosis: "La vida requiere, para poder soportar la enfermedad, la muerte, el desconocimiento, etc., una posición de la conciencia. Si la religión proporciona esta posición a la mayoría de los hombres, las clases cultas necesitan, tras la disolución de los dogmas, una forma de la misma que, bien religiosa, bien filosóficamente, nazca de la reflexión"⁹⁶. En este contexto hay que entender también la orientación pedagógico-práctica que informa la obra de Dilthey, con la vinculación de clase que le es propia.

Con respecto al ensayo "El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII" Yorck vuelve a

enfrentar el luteranismo a las valoraciones de Dilthey: "El carácter heroico del racionalismo moral es sentido y como consecuencia es comprendido (nachempfunden) (...) Ciertamente se hallan indicaciones acerca de la insuficiencia histórica de aquella 'posición de fe', pero predomina la alegría por la firme heroicidad. Esta valoración, que se eleva en general hasta un juicio definitivo, constituye el elemento personal en el trabajo, fundado en el estudio exacto de los datos históricos" (DY, 152). Yorck relaciona el racionalismo moral con el catolicismo tridentino, en la medida en que ambos se fundamentan sobre el *nómos*, y los enfrenta al luteranismo. Sin embargo, al leer el trabajo de Dilthey, no encuentro esta valoración tan alta del racionalismo moral (Erasmus, socinianos, arminianos), salvo cuando éste va unido a la tendencia teológico-trascendental, como en el caso del holandés Coornhert. Es propiamente en esta última tendencia donde se sitúan a mi entender las preferencias de Dilthey. La búsqueda de un núcleo común a todas las religiones, si bien lleva en un primer momento a la idea de religión natural, se desarrolla luego en la filosofía trascendental, de cuya gran tendencia el propio Dilthey se considera continuador. Dilthey, pues, no valora precisamente el intelectualismo -aunque no concuerda tampoco con Yorck en su apelación a la vivencia religiosa. En efecto, para Dilthey "Todos los dogmas deben remi-

tirse a su valor vital universal para toda vida humana. Alguna vez fueron esbozados en medio de una limitación históricamente fundada. Si son liberados de ésta, entonces constituyen ciertamente, si usted quiere, la conciencia de la naturaleza, superior a la sensibilidad y al entendimiento, de la historicidad en general. En esta proposición me adhiero a la tendencia universal de aquello que designo como teísmo universal, teología trascendental. Pero rechazo en éste la aprehensión intelectual del dogma. Esta predomina tanto en la interpretación especulativa de Hegel y Baur como en el ataque a la misma de Ritschl y Harnack" (DY, 158). La "conciencia de la historicidad" ha de entenderse en mi opinión, refrendada por el conjunto del presente trabajo, como conciencia de la capacidad "configuradora", creadora, de la existencia humana en sus relaciones de "vida", y por lo tanto como conciencia de la propia capacidad de ésta para generar de sí misma la idealidad, la ley, el valor, la norma, el sentido. Resulta claro, además, hasta qué punto la investigación de Dilthey sobre la historicidad del hombre posee un carácter filosófico-trascendental, incluso en la propia autocomprensión de Dilthey. Este punto, fundamental en nuestra interpretación, será discutido y desarrollado en los próximos capítulos.

Al favorecer el retroceso desde los dogmas hacia la fuerza creadora del hombre como sustrato vivo de la posi-

tividad religiosa, la teología trascendental prepara la dirección trascendental de la filosofía alemana, dirección de la que Dilthey se reclama continuador.

Yorck acaba su crítica señalando que "el racionalismo ya ha desempeñado su papel. Prueba de ello es la miseria intelectual y moral de nuestra época, la inconsistencia de la conciencia general" (DY, 155). Y en la respuesta de Dilthey podemos percibir con claridad no sólo la sentida crisis de la individualidad clásica, sino también las connotaciones que esta última adquiere progresivamente en la apropiación diltheyana: heroísmo, contemplación, soledad, desprecio por la masa y el mecanismo social, defensa de la "vida superior" del espíritu. Dilthey escribe: "Tiene usted razón; se nos acercan las catástrofes de modo terriblemente veloz; la falta de fe de esta época, esto es, su incapacidad de mantener p -lo que es lo mismo- de producir de nuevo convicciones que liberen al hombre frente a la masa social que le rodea, mezquina, charlatana, codiciosa, obsequiosa, socorredora, y le permitan encontrarse ante la verdadera conexión de las cosas, fundada en lo invisible, es lo que nos lleva a estas catástrofes" (DY, 156).

En este momento podemos apreciar con claridad hasta qué punto el ideal de armonía entre individualidad y totalidad, de la personalidad individual desarrollada en la entrega a las grandes objetividades históricas des-

cansa en realidad sobre la conciencia trágica de su decadencia. Y sobre este mismo suelo se eleva también la pretensión de delimitar la interacción específicamente histórico-social, capaz de creación de valores y fines, frente a la interacción causal mecánica, que, trasladada al mundo humano, significa para Dilthey la negación de esta facultad y la mera repetición del curso natural en la conciencia humana.

El tema de la interioridad personal se plantea ahora en el terreno de la oposición individuo-masa. En este contexto ocupa su lugar la valoración del "heroísmo", de la contemplación, de la soledad que rodea a las grandes individualidades. Dilthey defiende, intentó justificar su mundo, ese mundo de la gran cultura burguesa vivo aún en su obra. Pero no concibe los supuestos, las condiciones que lo han hecho posible y las que ahora lo amenazan. Al no hacerlo, su crisis constituye la crisis sin más. Al plantear este problema de la crisis en términos de oposición entre el individuo espiritualmente cultivado y la masa social, entre personalidad rica y madura y mecanismo causal, no es capaz de objetivar, de ahondar en las complejas redes que los atrapan a ambos. Y así, a pesar de que su obra no se constituye en el terreno teórico como una concepción elitista, la dualidad individualidad vivencial - objetividad social, a pesar de su constante esfuerzo de mediación, de cancelación de la

misma, permanecerá insuperada e insuperable desde las mismas raíces de su planteamiento.

Dilthey concibe su propia obra desde la sentida crisis de los valores clásicos, en especial de la individualidad. La amenaza que pesa sobre ellos se convierte ahora en justificación de su intento de fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu: "Si se pregunta por la última razón de la situación presente, habrá que responder que se halla en el hecho de que sólo ahora las ciencias de la naturaleza han extraído las últimas consecuencias a partir de la posición del siglo XVII. La doctrina, fundada en la ley de la conservación de la energía, de los fenómenos psíquicos concomitantes, de estos fuegos fatuos sobre la ciénaga de la materialidad privada de espíritu, es el motivo más influyente en toda la literatura actual. Anteayer Wildenbruch nos leyó el último fragmento de (?): una vez más es la enigmática, y esta vez hipnótica animalidad la que decide según aquél sobre la vida. La cuestión es, pues, sobre todo, qué fuerzas pueden ponerse en movimiento para superar este influjo. Así, mi libro ha surgido de la convicción de que la autonomía de las ciencias del espíritu y del conocimiento histórico de la realidad contenido en ellas puede contribuir a ello. Dicho de otro modo: el mundo histórico lleva, mediante la autoconocimiento, a una vitalidad espontánea victoriosa, a una conexión no formulable intelectualmente, pero mos-

trable analíticamente, en la vida individual, en la acción (Wirken) recíproca, y conduce finalmente a una conexión superior de tipo peculiar y que sobrepasa los instrumentos científico-naturales, la cual es necesario destacar y expresar con fuerza si ha de adquirir de nuevo validez elevada y autoconsciente" (DY, 156-7. Subr. C.M.)

En este contexto podemos comprender mejor el sentido de la positiva valoración diltheyana de la teología trascendental: ésta contribuye a poner de manifiesto, más allá de la positividad de los dogmas, una conexión humana creadora como fundamento de los mismos. En este sentido, y frente a la ortodoxia y el racionalismo, la teología trascendental constituye para Dilthey una fuerza histórica que, en el seno de unos siglos dominados por la tendencia hacia el "sistema natural", hacia la reducción naturalista de las ciencias del espíritu, pudo enfrentar a esta tendencia la creatividad y autonomía espiritual de la persona, preparando así las condiciones para su fundamentación ulterior.

Las tendencias naturalistas, resultado de "la posición del siglo XVII", del "sistema natural" de las ciencias del espíritu, constituyen, pues, la principal amenaza para el mundo espiritual. El naturalismo se manifiesta para Dilthey en múltiples aspectos de la cultura y la sociedad contemporáneas. En primer lugar, en una concepción biológica del hombre a la que se subordina el

mundo histórico, representada, entre otros, por Comte, Spencer, Haeckel: en sus lecciones sobre ética, del año 1890, Dilthey había considerado como primera condición de la situación de inseguridad e inestabilidad social el hecho de que "el progreso del espíritu científico-natural ha conducido a la concepción del hombre como un ser animal, que a través de las fuerzas motrices que residen en él y en su medio alcanza el máximo grado de adaptación por medio de su inteligencia y de sus hábitos morales" (X, 14). El naturalismo se manifiesta en segundo lugar con gran intensidad en el terreno del arte, en el que la "enigmática, hipnótica animalidad" se considera como el factor último que determina la vida humana. El arte pronuncia en la actualidad "una palabra redentora para la miseria moral de las clases incultas (bildungslosen Klassen). El animalismo está representado en el arte francés por Balzac y Dumas y, más allá de él, por Tolstoi e Ibsen" (X, 16). La vinculación de clase de la obra de Dilthey resalta con claridad en la medida en que considera el naturalismo como una tendencia situada en la base de los movimientos dirigidos a la revolución social; en concreto, la tendencia naturalista constituye el fundamento del moderno socialismo, que Dilthey interpreta como un craso materialismo. Es preciso reconocer que cierto biologismo histórico se halla en la base de algunos teóricos, contemporáneos de Dilthey, de la so-

cialdemocracia alemana. Pero, más allá de esto, la aversión e incomprensión de Dilthey por el socialismo es absoluta. Este "puede utilizar como fundamento suyo las últimas consecuencias de una tendencia científico-natural sumamente poderosa. Si la selección, la herencia, la animalidad del hombre han de considerarse también como los únicos principios para las transformaciones de la sociedad, entonces también la regulación de las formas de la vida social puede fundarse solamente sobre estos supuestos" (X, 15).

En la correspondencia entre Dilthey y Yorck puede detectarse claramente esta vinculación entre naturalismo y socialdemocracia, y entre ambas y la amenaza revolucionaria de la destrucción del Estado. Así, Yorck se opone frontalmente "al romo animalismo de la pedagogía de Spencer... La tendencia (actual) de la educación es el fortalecimiento del egoísmo, y esto en un Estado que está construido no sobre intereses, sino sobre la obediencia. Temo que se esté socavando los cimientos, y no sólo por parte de los socialdemócratas. En mi opinión, éstos han obtenido un gran éxito en Halle. (Son) discípulos prácticos de Spencer, con cuyo concepto de ciencia han operado" (DY, 111).

Naturalismo, mecanismo natural y ciego en el hombre, socialdemocracia, masa y masificación social, amenaza revolucionaria... constituyen momentos de un entramado

presente en el pensamiento de Dilthey como un trasfondo que motiva de forma negativa y sobre el que se dibuja su intento de fundamentación autónoma de las ciencias del espíritu. Su ética y su psicología enfrentarán a estos motivos una conexión originaria vivida que constituya el fundamento de la "vida superior" del espíritu, de los valores, los fines y las realidades intelectuales. Al utilitarismo y al naturalismo Dilthey opone el "sentimiento heroico de la vida", que representa, como hemos señalado en este capítulo, un importante elemento axiológico en sus estudios históricos. En la medida en que el capitalismo es también para Dilthey un resultado del "sistema natural" del siglo XVII (cfr. II, 245; EI, II, 254), este "heroísmo" comporta connotaciones tanto anticapitalistas como antisocialistas, pero arraiga firmemente en el suelo de la cultura burguesa alemana. También, p.ej., la 'Gesinnungsethik' weberiana contiene elementos de heroísmo de la voluntad y de las convicciones, así como una relación con la "mística" que contrasta, en el marco de sus conceptos fundamentales, con la ascética mundana, cuyo resultado último es precisamente una Erfolgsethik, una ética de las consecuencias o del éxito, es decir, en términos de Dilthey, la ética utilitarista.

Sin embargo, para Dilthey —y para Yorck— las consecuencias del naturalismo no se dejan sentir sólo en la vida social y cultural, sino también en la organización

del Estado. Para Yorck, el Estado no puede limitarse a ser "una unidad jurídica y policial" (DY, 141). Debe tener un derecho cultural, situarse entre las Iglesias, pero sin ser "indiferente con respecto al cristianismo" (Ibid.). Igualmente señala Dilthey en su respuesta que "esta desespiritualización (Seelenlosigkeit) de la vida estatal se ha hecho insoportable" (DY, 142). La desespiritualización del Estado, su transformación en una maquinaria, en un mecanismo ajeno a los valores religiosos y morales, constituye también una consecuencia nefanda del naturalismo. Así, refiriéndose al escrito de Roger Williams "La doctrina sangrienta de la persecución por cuestiones de conciencia", Dilthey considera que "este escrito representa, por primera vez, la doctrina radical y negativa de la libertad de conciencia que surge de esa falsa separación del interior del hombre con respecto a sus aportaciones civiles, y que viene a arrebatarse el alma del cuerpo estatal" (II, 105; EI, II, 117). De esta "doctrina radical y negativa de la libertad" distingue Dilthey sin embargo la tolerancia que se deriva de la búsqueda, por parte de la teología trascendental, de un núcleo común a todas las religiones; cierta aversión al clericalismo, a la institucionalización de la religión, resuena en las siguientes palabras: "A la influencia de hombres como Coornhert se debe que los Países Bajos se convirtieran en la metrópoli de la libertad de conciencia y de prensa. Porque la tolerancia jamás y

en ninguna parte ha surgido de los clérigos, sino que ha sido conquistada siempre contra ellos" (II, 96-7; EI, II, 109).

Sin embargo, un peligro más amenazador que éste lo constituye en la Alemania guillermina la intervención directa de los poderes públicos en el desarrollo de los sistemas culturales. La burocratización de la vida estatal puede convertirse en un obstáculo para todo avance espontáneo surgido de la sociedad. A mi entender, a pesar de su aparente diferencia, se trata de dos fenómenos estrechamente relacionados: un Estado ajeno a la cultura no es capaz de comprender la necesaria autonomía que es propia de los impulsos surgidos en los distintos sistemas de cultura, y se convierte entonces en un conjunto de reglas y disposiciones que ahogan la libre actividad social. Con ello se socavaba, como sabemos, una de las condiciones fundamentales de la reconciliación entre individualidad y totalidad: el equilibrio entre los derechos de los distintos sistemas de la vida social. La posición de Dilthey en torno a estos temas puede esclarecerse a través de su correspondencia. En una carta al conde Yorck, Dilthey se refiere a las vicisitudes que rodearon la concesión del premio Schiller de literatura en 1896. Ese año el premio era doble. La comisión encargada del mismo había propuesto a Ernest Adam von Wildenbruch y Gerhard Hauptmann. Los estudiantes, con

los que Dilthey estaba en contacto, se hallaban a favor de Hauptmann, debido a que las tendencias sociales de éste concordaban mejor con sus propias aspiraciones. Sin embargo, la intervención del emperador Guillermo II motivó que ambos premios se otorgaran a Wildenbruch. Las protestas e incidentes se sucedieron. Con respecto a todo ello escribe Dilthey a Yorck: "Tiene usted que verlo, zambullirse un par de días en el mar sin orillas y sin forma del presente. No hubo nada igual desde el Renacimiento, algo tan informe, tan caótico, algo que mueva así las últimas profundidades de lo humano, fin du siècle inconcebiblemente entreverado con el futuro" (DY, 228).

En medio de las agitaciones estudiantiles que precedieron al advenimiento del nuevo siglo, de las protestas contra la reglamentación de la vida heredada del período bismarckiano, Dilthey se sitúa consecuentemente del lado de los estudiantes, del lado de los intereses culturales frente a la burocratización de la vida cultural. En efecto, después de referirse a su mal estado de salud, Dilthey continúa: "Es una lástima, porque los estudiantes participan con entusiasmo en mis lecciones: puedo decirlo porque usted sabe cuán lejos me hallo de la vanidad. La razón de ello reside en el advenimiento de una nueva generación con la cual congenio. La burocracia incapaz de gobernar bajo la cual estamos condena-

dos a vivir ha producido tal estancamiento de las medidas, de las reglas, en medio de los impulsos de avance religioso, que la juventud ya no lo soporta. Excluidos, naturalmente, una minoría de celosos juristas, aislados de todo movimiento espiritual a causa de su mortal pereza. Los estudiantes de teología y los jóvenes eclesiásticos se sienten profundamente heridos por la intervención del Kaiser contra su tendencia social: sienten que tienen que ser sociales si quieren existir" (DY, 228).

La sensación de una profunda crisis, de una opresión de la espontaneidad vital por parte de un aparato burocrático hiperdesarrollado comenzaba por aquel entonces a extenderse entre los estudiantes e intelectuales alemanes⁹⁷. El vitalismo de Nietzsche era ya un poder real entre los jóvenes. La filosofía y la historiografía diltheyanas, basadas sobre las nociones de 'vida' y 'vivencia', alejadas de toda veleidad mecanicista, debían sin duda encontrar un eco de simpatía entre los jóvenes estudiantes berlineses. En este contexto de recuperación de lo "vivo", de lo "orgánico", de todos aquellos valores reprimidos por la organización capitalista del trabajo y, en Alemania, por la burocratización estatal sobreañadida a ésta, la publicación, pocos años más tarde, del volumen de ensayos "Das Erlebnis und die Dichtung" adquirió el carácter de una auténtica "revelación"⁹⁸.

Dilthey expresa con claridad sus simpatías por estas

jóvenes generaciones, en las que ve una fuerza opuesta a la burocratización y a la masificación de la existencia humana. Dilthey siente que la burocratización del Estado constituye una amenaza para los individuos "que descansan en sí mismos", para el ideal humano cuya defensa y fundamentación representa uno de los motivos de su obra; son los profesores universitarios el grupo social asediado ahora por la burocracia; y el propio Dilthey siente vacilar las bases de su propia existencia: "Son propiamente 'los más jóvenes', 'los que se atreven', una generación audaz, resuelta, de estudiantes de los primeros semestres aquellos en los que yo pongo ahora toda esperanza de un tiempo mejor. Constituyen realmente una especie totalmente nueva; inquietos hasta lo más profundo, difícilmente dejarán más tarde en pie mucho de lo heredado. Pero son idealistas. Por el contrario, experimentamos ahora una vez más en la cuestión universitaria que la burocracia que nos gobierna ya no está dispuesta a reconocer ninguna existencia autónoma, que descansa en sí misma. Tendremos ocasión de experimentar que, bajo el impulso de la envidia clasista de consejeros y subsecretarios contra la situación de los profesores, se llevará a cabo una especie de experimento socialista; así lo ven también Wagner y Schmoller y están por ello de acuerdo. Y los conservadores y el partido nacional-liberal saludarán con júbilo este experimento, porque tienen

la necia esperanza de que los mismos Wagner, Schmoller, etc., y otras existencias incómodas, Harnack, filósofos y otros semejantes verían así acortadas sus riendas. La vieja Alemania descansaba, con la fuerza que le era propia, sobre existencias autónomamente fundadas. Se comenzará a acabar con ellas hasta que no quede otra cosa más que masa y gobierno: entonces se habrá llegado al fin. Por ello es, pues, bueno que exista aún una juventud que tenga que decir algo que a estos señores gobernantes les parecerá muy extraño" (DY, 230-1). Señalemos que la oposición masa-gobierno representa la perfecta antítesis de la relación armónica entre individualidad y totalidad social. La individualidad ha sido en ella sacrificada y convertida en "masa". La totalidad viva de la sociedad, con el carácter creador que le es propio, ha sido sometida al mecanismo burocrático de uno de sus sistemas. Estas existencias "incómodas" para la mentalidad burocrática parecen representar un residuo amenazado de aquella forma "clásica" -la "vieja Alemania"- de concebir las relaciones entre personalidad y totalidad. Todo ello, junto con la oposición individuo autónomo-masa social, con la que ya tropezamos en el tema de lo "heroico" -que en cierto modo constituye también un elemento de estas existencias "que descansan en sí mismas"- revela el matiz nostálgico, casi aristocratizante, que informa su noción de individualidad, su referencia a la época pre-indus-

trial⁹⁹. La defensa de la autonomía de los órdenes culturales y la defensa de la individualidad independiente como sujeto y soporte de aquélla constituían dos aspectos recíprocamente referidos, como sabemos, en el contexto de la teoría de la interacción.

Sin embargo, ¿qué podía oponerse ahora a estos ataques de la burocracia estatal al ámbito de la cultura? En el terreno político, bien poco¹⁰⁰. El liberalismo alemán se había privado, ya en 1866, de las armas y la capacidad política necesarias para favorecer un desarrollo de la cultura no sometido a presiones estatales. Sorprende, no obstante, que Dilthey no parezca advertir relación alguna entre la opresión burocrática y la apuesta nacional-liberal en favor del "Machtstaat" bismarckiano, que él mismo favoreció y apoyó. En efecto, hacia 1900, es decir, sólo unos tres años después de la redacción de la carta anterior, Dilthey escribía en un homenaje a su antiguo corresponsal y compañero de partido Rudolf Haym: "¡Qué hombres tan excelentes fueron aquéllos que entonces lucharon por el predominio de Prusia desde los días de la Iglesia de San Pablo, en los que ya usted (Haym, C.M.) participó aún joven! ¡Y qué buenas luchas! Recuerdo aún con gusto aquella época, tan gloriosa para nosotros y para el partido, cuando éste defendió la organización del ejército del rey Guillermo: la única época en la que yo escribí también artículos políticos. Y luego

la dura lucha interna en la que el partido se sumió ante la política de Bismarck. No era fácil que el partido, de los dos objetivos que lo animaban, la unidad y la libertad de nuestra nación, postergara uno de ellos, como parecía entonces, en favor del más grande: la unidad de nuestro pueblo" (XI, 225). La experiencia política determinante para la generación de Dilthey fue la fundación del Imperio. Que de las circunstancias de la misma pudieran derivarse consecuencias negativas, el peligro para la cultura y para el individuo autónomo, era algo difícil de ver y de aceptar para esta generación. De esta forma, Dilthey no parece advertir la responsabilidad política del liberalismo alemán en el proceso de burocratización de la vida política y cultural. Se enfrenta a este hecho críticamente, como hemos visto, pero no piensa hasta el final las implicaciones y supuestos de dicha crítica.

Al oponerse a la burocratización de la cultura es claro, como sabemos, que Dilthey no tiene como punto de referencia una individualidad romantizante, desprovista de vínculos con la totalidad social y, en concreto, con el Estado. El hombre sólo se forma a sí mismo, se dota de una interioridad firme en la entrega a grandes objetividades históricas, la ciencia, el arte, el estado. De ahí la importancia que adquiere, en especial en la última etapa de su obra, la comprensión de la historia como factor

de formación personal, la actitud objetiva que lleva al hombre a buscarse a sí mismo en la historia -y no en su propio interior por introspección. La conciencia histórica es una de las principales diferencias que Dilthey establecerá entre su propia concepción acerca del hombre y su autoconocimiento y la concepción nietzscheana. En este mismo sentido opone ahora los sentimientos estatales, las convicciones políticas, al neorromanticismo de la personalidad sin vínculos, tal como por entonces comenzaba a dejarse notar en los ambientes intelectuales: "Fuertes sentimientos estatales, como los tuvieron las épocas de Stein y Bismarck, están por doquier en trance de desaparición; lo observo incluso en los hombres más valiosos; la mayoría de ellos están infectados por la destructora filosofía de la personalidad y contemplan el mundo político como un escenario. Visto así, no puede haber nada más divertido que la disolución de un orden político-social que se formó en la Edad Media y experimentó por primera vez a partir del siglo XVI una primera transformación en sus fundamentos, a la cual siguió desde la Revolución otra más profunda; pero ahora el movimiento se dirige contra fundamentos aún mucho más profundos y tiene un punto de partida aún más básico y más unilateral" (DY, 238). Así, pues, en la última década del siglo podemos hallar en Dilthey el profundo malestar, el sentimiento de una crisis no sólo política, sino más hon-

da; la crisis de un mundo, de una forma de vida, de un tipo humano que el propio Dilthey representó: el mundo de la gran cultura burguesa, para el que las fuerzas revolucionarias representaban ahora la masificación, la mecanización, la destrucción de la interioridad personal y del espíritu.

También Yorck, como Dilthey, veía en la reforma pedagógica un instrumento importante frente a la crisis, frente a la "miseria intelectual y moral" de la época. Refiriéndose a la reforma de la enseñanza señala Yorck que "la filología estética (procedente de Fr. A. Wolf, Böckh, etc., C.M.) que hasta ahora ha servido de patrón... ha entrado sencillamente en bancarrota en el terreno educativo (...) Lo que debía ejercer influencia humanística se ha degradado convirtiéndose en interés especializado, en herramienta" (DY, 101). Por el contrario, la enseñanza ha de actuar para Yorck como un instrumento de configuración personal: "Limitación de la materia, elevación del interés, interiorización del saber! (...) Partir del todo de la vida, análisis verdadero, fuerza formativa (Bildungskraft) de la trasposición, etc., en pocas palabras, actitud y método histórico frente al científico-natural. Ocupación consigo mismo en lo otro (...) Pero tal enseñanza es exigible, por el bien del Estado, no sólo para los sabios y el clero... sino también para la alta burocracia" (DY, 101-2). La vertiente conservadora de

la conciencia histórica se deja sentir con claridad en estas palabras de Yorck: también para él el naturalismo se halla vinculado al socialismo y a las tendencias revolucionarias. La "actitud y método histórico" se convierten así en este contexto en una fuerza opuesta a las mismas. Dilthey insta a Yorck a proseguir sus trabajos sobre la reforma pedagógica¹⁰¹, considerándole capacitado para proporcionar la prueba "del valor pedagógico del mundo histórico" (DY, 125).

Tanto Yorck como Dilthey ven la cuestión pedagógica vinculada a la religiosa. También en este último campo se deja sentir la destrucción de las relaciones entre la religión y la interioridad del individuo. Y así, aunque Dilthey no es "un cristiano en sentido específico", le repugnan los intentos de "desligar el cristianismo de los enigmas y convicciones últimas y convertirlo en un dato particular" (DY, 125-6). En la relación de la religión con la vivencia personal, en su capacidad configuradora de una conexión espiritual irreductible al mecanismo natural, ve Dilthey su valor. Y en la medida en que la justificación de tal capacidad vertebraba toda su obra, ésta contribuirá también de modo indirecto a fundamentar el derecho de la vivencia religiosa: "Si no existe lo que yo he llamado en mi libro "conciencia metafísica" a diferencia de toda metafísica científica, un "Erleben" interno de procesos que no tienen ninguna analogía con pro-

cesos naturales, entonces la religión, concebida como un dato particular, desprendido de sus raíces, no puede sino agostarse y morir" (DY, 126).

Dilthey interpreta el sentido de la autognosis filosófica y de la fundamentación de las ciencias del espíritu en el contexto de esta crisis experimentada en su época. La vinculación de clase de su obra resalta con claridad en estas palabras: "En tales tiempos se siente doblemente que la formación profunda (Vertiefung) de las clases superiores sólo puede proceder de la autognosis filosófica. En usted servirá de modo más directo a la fundamentación de la posición vital religiosa. En mí se dirige en primer término a elevar el poder autónomo de las ciencias del espíritu, mediante lo cual se prestará también un mayor reconocimiento a la validez independiente de los motivos religioso-morales" (DY, 139).

Habiendo destacado en el presente capítulo los supuestos culturales y sociopolíticos que subyacen a los aspectos de la teoría de la interacción social desarrollados en los capítulos anteriores, en especial al tema de la historicidad del hombre y de la relación individuo-sistemas, se hace necesario ahora plantear un nuevo aspecto de dicha teoría: el papel de la psicología en el seno de la misma y su relación con la historia. El desarrollo consecuente de la teoría de la interacción y

sus implicaciones en la noción de historicidad nos permitirá ahora encarar este problema con instrumentos poderosos, y nos conducirá, en la discusión de mismo, a uno de los resultados principales de la presente investigación, la cual contribuirá así en un punto decisivo al conocimiento de la obra de Dilthey: el carácter filosófico-trascendental de la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu. Trataremos de mostrar que tal fundamentación no es psicológica, ni hermenéutica, ni siquiera solamente gnoseológica -posiciones que resumen las sostenidas acerca de este punto en la bibliografía en torno a Dilthey hasta el presente- sino precisamente trascendental. Para ello, sin embargo, Dilthey llevará a cabo una significativa y decisiva transformación del planteamiento trascendental, el cual incluirá, en estrecha relación mutua, teoría del conocimiento y teoría de la interacción del hombre con su entorno.

CAPITULO SEXTO. PSICOLOGIA, HISTORIA Y AUTOGNOSIS

En la orientación de mi trabajo en términos de la teoría de la interacción social han sido determinantes los escritos preparatorios de la "Einleitung..." publicados recientemente en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften". La lectura de estos escritos me suministró una perspectiva de interpretación desde la cual los textos de la "Einleitung...", así como otros escritos posteriores, aparecían bajo nuevos significados. En mi opinión, avalada por mi propia experiencia de trabajo, la interpretación adecuada del pensamiento de Dilthey sólo puede proceder de una profundización global en su desarrollo, que tenga en cuenta constantemente el conjunto; corolario inmediato de esta afirmación es: la lectura de ensayos aislados -aun si se trata de la "Einleitung..."- conduce de manera casi inevitable a malentendidos, y éste ha sido frecuentemente el destino de la obra de Dilthey. Uno de los más frecuentes consiste en la acusación de psicologismo gnoseológico, esto es, la pretensión de fundamentar la posibilidad y objetividad del conocimiento científico-espiritual sobre datos psicológicos, así como la acusación correlativa de psicologismo histórico, esto es, la pretensión de funda-

mentar el mundo histórico y su conocimiento concreto sobre los hechos psíquicos concebidos como un ámbito comprensible desde sí mismo y fundado en sí mismo, y que por ello puede ejercer la función de fundamento para el conocimiento de los demás.

Sin embargo, a la luz del análisis desarrollado hasta aquí, tal interpretación conduciría no a un simple dualismo de perspectivas, sino a una flagrante contradicción en el seno de su obra. Si la experiencia interna es una categoría cuya función no puede entenderse más que en el contexto de la teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno, si la interioridad individual es concebida como un "punto de cruce" de las interacciones de la sociedad, ¿cómo podría Dilthey concebirla como un ámbito originario, dotado de sentido pleno en sí mismo, sobre cuyo conocimiento pudiese edificarse el conjunto de las ciencias del espíritu? Nuestro análisis conduce más bien a la consideración del ámbito psíquico individual no como un campo de sentido cerrado, sino como un "escenario", cuyos elementos y relaciones proceden siempre del "exterior".

Georg Misch, que tuvo acceso a los manuscritos que ahora se publican en el volumen XVIII de los "Gesammelte Schriften", pudo ya señalar que el camino psicológico era para Dilthey desde el principio sólo un momento dentro del todo de su investigación¹⁰². Y, en efecto, la lec

tura de estos manuscritos ahora publicados nos pone de manifiesto cómo, en el desarrollo del pensamiento diltheyano, la psicología se halla constantemente referida a la historia en busca de la integridad de un conocimiento que por sí misma nunca podría alcanzar. La referencia mutua de la psicología y la historia constituye un importante motivo en estos escritos. Así, para Dilthey, la nueva estructuración de las ciencias del espíritu "está condicionada por la introducción no sólo de leyes psicológico-fisiológicas, sino también de estados de hechos históricos" (XVIII, 46). Sin la concurrencia del estudio histórico, la psicología no podría proporcionar un punto de partida seguro para el estudio de la cultura, la cual "no podría en ningún caso explicarse psicológicamente, ni en la forma kantiana ni en la forma empirista, sino sólo precisamente a través de los elementos mediadores históricos" (XVIII, 8). La razón de ello reside en la presencia ineliminable de relaciones y contenidos histórico-sociales hasta en las relaciones aparentemente más simples: "Incluso una relación de contenido tan simple como la de la tendencia social de la benevolencia, la veracidad, el sentimiento jurídico, no podría de ningún modo fundamentarse psicológicamente como una magnitud constante. Tanto según su contenido como según su intensidad es más bien un producto de la sociedad humana y de su desarrollo que del espíritu individual" (XVIII, 53).

El conocimiento psicológico constituye una condición necesaria, pero nunca suficiente, para el estudio del mundo histórico-social: el coneurso de la historia es en todo momento necesario. No se trata, sin embargo, de la mera yuxtaposición de conocimientos, sino de un nuevo punto de vista unitario, de un nuevo método constituido por ambas perspectivas. En este punto de vista antropológico-histórico encuentra Dilthey el aspecto fundamental de su aportación: "Lo nuevo en mi método reside en la vinculación del estudio del hombre con el de la historia" (XVIII, 3). No se trata de una mera yuxtaposición de conocimientos, que atenderían, digámoslo así, al aspecto "individual" y al aspecto "social" de la realidad histórica; propiamente no tiene sentido hablar sin ulterior análisis en esos términos; y comprenderlo así es absolutamente fundamental para entender el lugar de la psicología en la obra de Dilthey, tan fundamental que Dilthey mismo considerará "la historicidad de la vida psíquica" como "el hecho más profundo de las ciencias del espíritu" (VI, 108; EI, VI, 7).

Es necesario, sin embargo, esclarecer el sentido de esta expresión. ¿Qué significa aquí "historicidad" e "historia"? Ciertamente, la expresión "historicidad de la vida psíquica" alude al hecho de la variabilidad y de la variación efectiva del psiquismo humano a lo largo del tiempo. Pero se trata en este caso de un sentido de la

expresión anterior derivado de otro más básico. Hemos de recordar aquí el análisis llevado a cabo en el capítulo cuarto del presente trabajo. Con la expresión "historicidad de la vida psíquica" se mienta primordialmente el hecho de que la vida psíquica, como el individuo mismo, es un "punto de cruce" de las interacciones de fuerzas histórico-sociales, y que el individuo mismo es a su vez una "fuerza" en este intrincado sistema de interacciones. "Historicidad de la vida psíquica" significa, pues, que esta última no puede nunca comprenderse por completo desde sí misma, que no posee su propio fundamento explicativo en sí misma, y que a fortiori no podrá tampoco servir de fundamento explicativo de la historia: "Las fuerzas dinámicas de la historia no son en absoluto las fuerzas encontradas en la psicología individual y sus leyes" (XVIII, 111). La "vinculación del estudio del hombre con el de la historia", el método "histórico-antropológico" remite, desde su raíz misma, a lo que aquí hemos estado llamando teoría de la interacción social: "Hay que rechazar las deducciones psicológicas a partir de una pluralidad de impulsos; el punto de partida hay que situarlo en las interacciones de los individuos en la sociedad" (XVIII, 64).

Nada, pues, más alejado de las intenciones y el planteamiento de Dilthey que el psicologismo. Si el individuo es un ser histórico, esto es, un punto de cruce y un

elemento de la interacción histórico-social, tampoco la antropología puede ser más que antropología histórica, esto es, teoría del individuo como ser histórico en el sentido anterior: "El fundamento que esperamos de la ciencia para la historia y para la vida activa sólo podría darse en una antropología que debería tener una base mucho más amplia que la de nuestra psicología. Dicha antropología no establecería la abstracción "hombre aislado", sino que, partiendo del individuo que vive en interacción con el mundo exterior y con la sociedad ascendería hacia aquellas verdades acerca del hombre que el conocimiento de los hombres y las investigaciones éticas han preparado" (XVIII, 54. Subr. C.M.). También la psicología se ve remitida al nuevo punto de partida unitario histórico-antropológico, esto es, a la teoría de la interacción social; la psicología encuentra su propio papel y función sólo en el seno de esta consideración dinámica, estudia al individuo como un elemento en esta interacción: "La psicología ya no sirve a la ociosa autocontemplación: se convierte en estudio de la fuerza individual" (XVIII, 111. Subr. C.M.).

Y es importante señalar aquí que Dilthey no espera el fundamento filosófico de las ciencias del espíritu de la psicología, sino justamente del nuevo punto de partida histórico-antropológico, lo que significa también ahora: del punto de vista de la interacción histórico-social;

para él, "el aislamiento recíproco de la ciencia histórica y del análisis filosófico de los hechos psíquicos ha impedido durante demasiado tiempo la constitución victoriosa de las ciencias del espíritu como un todo fundado sobre cimientos indestructibles, y cuando menos de igual dignidad frente a la mera fenomenidad de los hechos de la naturaleza" (XVIII, 79). Es claro que con esos "cimientos indestructibles" enfrentados al mero carácter fenoménico de los hechos de la naturaleza, Dilthey alude en el pasaje anterior al carácter de los hechos de conciencia dados en la "experiencia interna"; y espera fundamentar este carácter sobre la mutua referencia de la "ciencia histórica" y el "análisis filosófico de los hechos psíquicos", esto es, no sobre la psicología, sino sobre la historicidad de la vida psíquica, en el estricto sentido que hemos dado aquí a esta expresión. Nuestra interpretación de la experiencia interna no sólo como categoría gnoseológica, sino también, y en la misma medida, como categoría de la interacción histórico-social, encuentra aquí una confirmación adicional. De todo ello se deduce con claridad que de ningún modo se hallaba en la intención original de Dilthey llevar a cabo una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu. Las acusaciones de psicologismo, frecuentes todavía en la bibliografía reciente, yerran una vez más el tiro. Ineichen, por ejemplo, señala: "El intento diltheyano de sustituir la

reflexión trascendental por la psicología, si nuestra argumentación es concluyente, ha de calificarse por ello de fallido"¹⁰³. El intento podrá ser fallido, pero en todo caso no puede atribuirse a Dilthey. La perspectiva que nos ha proporcionado la noción de interacción puede permitirnos ahora la comprensión correcta de importantes aspectos de la gnoseología de Dilthey. En nuestra interpretación, Dilthey no intentó sustituir la reflexión trascendental, sino referirla en todo momento al ámbito fáctico de la interacción práctica del hombre con su entorno, con la intención de destacar no condiciones empíricas, sino condiciones necesarias y a priori de tal interacción como condiciones al mismo tiempo del conocimiento científico-espiritual: los hechos de la realidad se presentan al hombre como totalidades de sentido y no como simples datos sensibles si y sólo en la medida en que el hombre es un ser en interacción práctica con su entorno; las condiciones de tal interacción son también condiciones del carácter del conocimiento del mundo histórico-social y a la inversa. La reflexión trascendental es también en Dilthey análisis filosófico del mundo histórico (tampoco la filosofía trascendental kantiana es solamente análisis del conocimiento, sino también análisis de la posibilidad del objeto del conocimiento, y en esa medida análisis del mundo). Por otra parte, que la reflexión trascendental proceda siempre en estrecha relación con el análisis empírico, se halle

siempre referida al trabajo efectivo de investigación psicológica e histórica, no significa que se disuelva en él, como Ineichen y muchos otros intérpretes sugieren. La transformación que el método trascendental sufre en la obra de Dilthey podrá significar un enriquecimiento, una simplificación o una interpretación heterodoxa, pero no una destrucción del mismo, como lo sería en el caso de que se redujese al análisis empírico. Sólo la comprensión de la estrecha relación entre gnoseología y teoría de la interacción social puede mostrar el carácter erróneo de este reproche, tan frecuentemente repetido.

Estamos buscando sin duda venas ocultas, pues lo cierto es que el propio Dilthey dio pábulo a tales interpretaciones en sus textos. Pero un estudio sobre Dilthey no puede ser otra cosa, como ya señalaron Bollnow, Misch y nuestro Imaz, que un intento de anudar cabos que quedan sueltos aquí y allá, de repasar con trazo grueso líneas apenas sugeridas. En este sentido, pensamos que el puente, cuyo trazado intenta el presente estudio, entre la teoría del conocimiento y la teoría de la praxis, de la interacción práctica del hombre con su entorno, constituye un factor de primer orden para la interpretación correcta del carácter de su fundamentación de las ciencias humanas. Atenerse a la superficie o a textos o ensayos aislados es siempre un mal procedimiento, pero es fatal en el caso de una obra cuyo armazón no fue concluído por su autor.

El análisis anterior sobre el lugar de la psicología en el desarrollo del pensamiento de Dilthey nos llevó a la perspectiva unitaria histórico-antropológica como nuevo punto de partida para el conocimiento del hombre y de la historia; mostramos además que dicha perspectiva remite a lo que hemos venido considerando como teoría de la interacción histórico-social; y finalmente señalamos cómo Dilthey esperaba la fundamentación (trascendental) autónoma de las ciencias del espíritu precisamente de esa perspectiva o método histórico-antropológico, esto es, a partir de la consideración del hombre como un ser histórico, que vive en interacción con el mundo exterior y con la sociedad y que es punto de cruce y elemento en la interacción histórico-social. La gnoseología se halla referida en Dilthey a la teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno.

Desde estas consideraciones podemos abordar ahora en forma más sistemática el problema del lugar que ocupa la psicología en el conjunto de la obra de Dilthey, y en especial la cuestión de sus relaciones con la teoría del conocimiento y con la hermenéutica.

En cuanto ciencia del espíritu, la psicología tiene su fundamento gnoseológico, del mismo modo que cualquier otra ciencia, en el carácter de lo dado en la experiencia interna, que la autognosis pone de manifiesto. "La teoría del conocimiento no puede ir precedida de una psico-

logía" (V, 146; EI, VI, 199), sino que esta última presupone ya su fundamento gnoseológico. Pero, ¿qué significa esto exactamente? Significa, en primer lugar, que la psicología se remite, para la determinación de su carácter científico, al método "histórico-antropológico" (XVIII, 184), al análisis de la interacción social que tiene en cuenta al hombre como un elemento y punto de cruce en la interacción histórica y social. Y significa esto porque ya hemos señalado que el análisis gnoseológico trascendental acerca de las condiciones del conocimiento científico-espiritual es al mismo tiempo análisis de las condiciones de la interacción práctico-social, esto es, análisis de las condiciones de posibilidad del objeto de dicho conocimiento. Y este análisis, que no es otra cosa que la autognosis (Selbstbesinnung), pone de manifiesto que el carácter de los hechos de conciencia dados en la experiencia interna, que el carácter de los objetos del conocimiento científico-espiritual, a saber, su índole de totalidades, de nexos de sentido, dados inmediatamente en cuanto tales a la experiencia¹⁰⁴, es sólo posible porque el hombre es un ser en relación práctica, teleológica, con su entorno, un "elemento activo en la historia, una célula activa en su organismo" (XVIII, 184). Pues bien, sólo desde este análisis puede determinarse el lugar de la psicología dentro del conocimiento conjunto de esa realidad viva de la interacción social, el carácter de la

abstracción que lleva a cabo a partir de la misma, así como la posibilidad de su objeto: la "conexión estructural de la vida psíquica".

La autognosis, en el estricto sentido en que aquí utilizamos esta palabra, esto es, en el sentido de la combinación entre el análisis trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-espiritual y de la interacción histórico-social como objeto y fundamento del mismo, tiene como primera misión suya determinar el carácter de la abstracción que cada una de las ciencias particulares del espíritu lleva a cabo a partir de la realidad de la interacción histórico-social. En cuanto a la psicología, ésta "sólo tiene por objeto un contenido parcial de lo que ocurre en cada individuo particular. Por ello sólo puede separarse por abstracción de la ciencia total de la realidad histórico-social y sólo puede desenvolverse en constante relación con ella" (I, 30; EI, I, 39). De este modo, "sólo puede aclararse la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma, de la que son contenidos parciales, por medio de una fundamentación gnoseológica" (I, 33; EI, I, 42). En este sentido, pues, la autognosis filosófica no se concibe como una ciencia general a la manera de la sociología comtiana, sino que mantiene su carácter filosófico-trascendental frente a las ciencias particulares. Dilthey corrige así su primitivo y radical empiris-

mo con respecto al tema de la filosofía. La autognosis se apoya en los análisis empíricos de las distintas ciencias, pero sólo para retroceder hacia las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico y determinar el lugar de cada aspecto del mismo, no para establecer con los materiales de las ciencias una especie de ciencia general de la realidad histórico-social. No se trata, pues, de una confusión entre conocimiento empírico y filosófico-trascendental. El problema del conocimiento de la totalidad no remite a una ciencia general, sino a una relación recíproca entre las ciencias particulares, a "una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu o, más profundamente, una autognosis (Selbstbesinnung) que asegure a los conceptos y proposiciones de las mismas su relación con la realidad, su evidencia, su relación mutua" (I, 94; EI, I, 96).

La autognosis proporciona, pues, en primer lugar a las ciencias la conciencia de la abstracción que practican a partir del individuo como elemento de y punto de cruce de la interacción social, a partir de la interacción del individuo con el mundo exterior y con la sociedad. Y, en un segundo momento, les asegura, a partir de tal conciencia, de su fundamento cognitivo, de las condiciones de posibilidad del conocimiento que llevan a cabo y del objeto del mismo.

Atendamos al primer aspecto. ¿Cuál es el carácter de la abstracción practicada por la psicología? Si el hombre es un ser histórico, en el sentido estricto en que usamos aquí esta expresión, al analizar y describir los procesos psíquicos prescindimos del hecho mismo de la interacción y, en consecuencia, del contenido real de los procesos psíquicos, en la medida en que tal contenido procede de la interacción con el entorno. Nos limitamos, pues, a describir y analizar funciones psíquicas y relaciones entre las mismas a partir de la propia conexión psíquica, que experimentamos, como corresponde a la experiencia interna, como totalidad articulada, como nexos vividos de sentido. El resultado de tal abstracción posee un carácter inevitablemente formal y no es posible, únicamente mediante tal descripción y análisis, conocer la unidad real de un individuo. Esta última remite siempre también a la historia. La conexión unitaria que el individuo experimenta en su propia vida, el desarrollo conexo y unitario que aprehende en sí mismo "lo constituye el curso de la actividad psíquica, en el cual las impresiones desencadenan en todo momento acciones volitivas y luego la voluntad encuentra de nuevo (zurückführt) en la resistencia experimentada nuevos estímulos vitales. Pero esta ley del curso (psíquico, C.M.) en la vida humana contiene sola-mente una aclaración acerca de la conexión de todas las actividades psíquicas entre sí, no encierra en sí misma

sin embargo ninguna unidad real que subyaga a nuestro desarrollo. Esta unidad real que se realiza en el curso de las funciones vitales no es otra, sin embargo, que la realización del contenido vital mismo que radica en un individuo... Pero este contenido de la naturaleza humana no puede nunca ser estudiado suficientemente en el individuo. El despliegue del ser humano se da sólo en la historia, en ella hay que leer en grandes caracteres los impulsos, los destinos internos, las relaciones vitales de la naturaleza humana, en ella puede percibirse algo que se desarrolla desde sí mismo, mientras que toda vida individual recibe su contenido esencial de la profundidad del proceso histórico" (XVIII, 182-3. Subr. C.M.). Todas las funciones psíquicas se refieren a contenidos y sólo uniendo ambas perspectivas -método "histórico-antropológico"- es posible alcanzar la unidad real de un individuo. La conexión de la vida psíquica constituye, pues, en sus relaciones, el escenario de fuerzas que no radican en ella y sin las cuales no puede nunca comprenderse la vida individual. Por ello podía señalar Dilthey que, p.ej., las relaciones básicas de la voluntad tienen en el individuo el escenario de su acción, pero no su fundamento explicativo.

Una vez determinados los límites de la psicología, podemos entrar en el segundo y más importante aspecto de la relación entre psicología y autognosis: la cuestión

de la justificación filosófica de las condiciones de posibilidad de la psicología y de su objeto. La posibilidad gnoseológica de la psicología, así como de las demás ciencias del espíritu, se funda en el carácter peculiar de los hechos de conciencia dados en la experiencia interna. La psicología no constituye en absoluto la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. Pero sólo la estrecha relación señalada por nosotros entre teoría del conocimiento y teoría de la interacción social, relación que se contiene en la noción de autognosis, permite comprender con claridad las relaciones entre esta última y la psicología.

Ya señalamos cómo para Dilthey la condición del carácter de totalidades de sentido inmediatamente vividas que ofrecen los hechos de conciencia en la experiencia interna consiste en que el hombre es un ser en interacción práctico-vital con su entorno. Por ello considerábamos la experiencia interna tanto como categoría gnoseológica cuanto como categoría de la interacción social. Este carácter es propio de los hechos de conciencia en los que se experimenta el objeto de las diversas ciencias particulares del espíritu: de este modo se viven las reglas de los sistemas sociales, las normas éticas, las acciones humanas, etc. Sólo para un ser que actúa, que se halla inmerso en el juego de fuerzas de la realidad social, el mundo se presenta constituido por todos conexos. Ya in-

dicamos que para un ser puramente representativo no habría propiamente un principio constante de organización de su campo perceptivo. Pues bien, exactamente lo mismo es válido para el objeto de la psicología, la cual por consiguiente se halla por completo en pie de igualdad con las demás ciencias particulares del espíritu por lo que respecta a su común dependencia de la autognosis: la condición de posibilidad del objeto de la psicología, esto es, de la experiencia de la conexión (Zusammenhang) estructural psíquica como una totalidad unitaria y conexa reside en que dicha conexión estructural no es sino el correlato subjetivo de la interacción práctica del hombre con su entorno. El establecimiento de este hecho y su comprensión son decisivos para entender el lugar de la psicología en la obra de Dilthey, para evitar interpretaciones precipitadas como la tan socorrida del psicologismo: la propia vida psíquica, como cualquier otro hecho dado en la experiencia interna, se vive como conexión (Zusammenhang) sólo en la medida en que el hombre es un ser activo, que se constituye en relación de vida con su entorno, con los objetos exteriores y con la sociedad, un ser que establece fines y trata de realizarlos en el mundo que le rodea, de forma que este mundo no está ante él como una superficie coloreada (en caso de que la noción de color tenga algún sentido en este contexto), sino como un conjunto organizado y constituido por unidades dinámicas que

se le oponen o le favorecen, y tampoco su propia vida psíquica es una sucesión monótona de impresiones sensibles, sino un nexo que intenta mantener su carácter unitario en una relación constante de transformación de su entorno según sus propios fines o de adaptación a él, una conexión dotada de sentido y de dirección por oposición a y en relación con el mundo exterior, con cosas, personas, instituciones y procesos. Y en este contexto, tan originario es el mundo exterior como el propio yo: ambos se dan como "vida", no como representación. En otras palabras, para un ser puramente representativo su propia vida psíquica no constituiría una conexión organizada vivida, una conexión estructural (Strukturzusammenhang). Dilthey nos lo indica claramente en su Poética: "Figurémonos, por medio de una abstracción, meras relaciones entre representaciones en un ser puramente representativo, y nadie sería capaz de decir según qué leyes se comportarían estas representaciones" (VI, 139; EI, VI, 36). Nos hallamos, pues, en el mismo contexto en el que Dilthey oponía al "sujeto cognoscente" de la teoría del conocimiento tradicional el "hombre entero" en relación de vida con su entorno, que constituye la relación fundamental que sirve de modelo a la autognosis diltheyana. De este modo, vemos claramente una vez más que la autognosis no constituye un estudio empírico cuya validez estuviese limitada al ámbito de hechos de la que surge, sino una ver-

dadera reflexión trascendental que establece las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico al establecer las de su objeto. No una engañosa confusión entre reflexión trascendental y análisis psicológico empírico, sino una ampliación del marco de referencia de la reflexión trascendental es lo que subyace a la autognosis diltheyana: la interacción del "hombre entero" con su entorno exterior frente a la representación del mundo para el sujeto cognoscente. En 1880 señala Dilthey con claridad este marco en el que se mueve su análisis: "En la autoconciencia yo me hallé, pues, en el "estar con" (im Zusammen), en la relación de yo y exterioridad que constituye la vida misma (...). El contenido que se halla en la conciencia es experimentado en primer lugar en el sentimiento en su relación con el yo, para el cual existe. Esto presupone un proceso mediante el cual este contenido existe para la conciencia. Y con ello se da por otra parte un proceso en el cual el yo existe para ese contenido. Dicho proceso significa en relación con el mundo interno atención y estímulo volitivo interior, en relación con el contenido como realidad externa, la voluntad que desemboca en movimiento. Con estas distinciones y relaciones expresamos solamente lo que aparece fundado en el hecho de la interacción" (XVIII, 137).

Vemos también ahora con claridad de dónde procede el error contenido en el reproche de psicologismo dirigido

a la obra de Dilthey, reproche que, desde Husserl, ha sido constantemente repetido y del que tenemos un ejemplo reciente en el pasaje de Ineichen citado más arriba: aquéllos que formulan este reproche no han comprendido un aspecto fundamental de la obra de Dilthey que el presente trabajo trata de destacar con todo énfasis, a saber, que en Dilthey la autognosis, como él llamó a su propio planteamiento de la fundamentación filosófico-trascendental de las ciencias del espíritu, no es sólo teoría del conocimiento, sino también, y en la misma medida, teoría de la interacción histórico-social, que la teoría del conocimiento es también teoría de la historia. Sin comprender este hecho, no es posible llegar a comprender tampoco el lugar de la psicología en la obra de Dilthey, y, en especial, su relación con la autognosis.

Una vez establecida esta relación -provisionalmente, como veremos-, podemos ahora comprender otro aspecto del problema relativo al lugar de la psicología en la obra de Dilthey, a saber, su carácter de "ciencia fundamental" (Grundwissenschaft) con respecto al resto de ciencias particulares del espíritu. La psicología, en efecto, es "la primera y más elemental de las ciencias particulares del espíritu" (I, 33; EI, I, 41-2). "La psicología se comporta con respecto a esas ciencias particulares del espíritu como su ciencia fundamental (Grundwissenschaft). Describiendo, analizando y comparando inicia y funda el co-

nocimiento del mundo histórico-humano" (V, 273; EI, VI, 314). En realidad, la clave de esta relación nos la proporciona la limitación fundamental que la autognosis ha señalado para la perspectiva psicológica. La relación de fundamentación conceptual de la psicología con las demás ciencias del espíritu se halla justificada y limitada al mismo tiempo por el hecho, que la autognosis pone de manifiesto, de que la conexión estructural de la vida psíquica, objeto del análisis psicológico, no es sino el lado o polo subjetivo de una relación de interacción cuando menos bipolar. Sólo en esa medida los conceptos psicológicos son utilizables por las demás ciencias: en tanto que son expresión de una relación dinámica y han sido obtenidos en el marco de la misma. Ello justifica tal relación. Pero al mismo tiempo la limita, remitiendo a su vez dichos conceptos a una relación de fundamentación inversa de fundamentación con las demás ciencias, en la medida en que expresan sólo el correlato subjetivo de la interacción: "la benevolencia, la veracidad, el sentimiento jurídico" son, según su contenido y su intensidad, "más bien un producto de la sociedad humana y de su desarrollo que del espíritu individual" (XVIII, 53).

La psicología como ciencia fundamental se ve así remitida al modo peculiar de la elaboración del conocimiento histórico-social: no una construcción sobre un fundamento empírico a la que sigue una deducción a partir de

las leyes alcanzadas, sino más bien una "estructuración" (Aufbau) progresiva que procede siempre mediante el esclarecimiento recíproco. En el carácter de la interacción entre individuo y sistemas sociales, que tratamos en el capítulo cuarto, pudimos encontrar también algunas de las razones fundamentales por las que la elaboración del saber acerca de la realidad histórico-social no puede entenderse mediante el esquema construcción-deducción. En dicho capítulo señalábamos que las uniformidades sistemáticas no pueden constituir el fundamento constante de una deducción de la realidad histórica a causa de que los individuos participan en los sistemas con su "ser entero". Ahora hemos de destacar igualmente que las uniformidades de la vida psíquica no pueden tampoco constituir dicho fundamento porque a su vez la psique no posee su propio fundamento explicativo en sí misma, esto es, por su esencial "historicidad", que Dilthey consideró como "el hecho más profundo de las ciencias del espíritu". Los conceptos psicológicos podrán ser utilizados como fundamento conceptual de otras ciencias sólo con la plena conciencia de estas relaciones, de la abstracción que la psicología lleva necesariamente a cabo en su elaboración.

La autognosis, pues, determina la posibilidad y los límites de la psicología y de su objeto, del mismo modo que los de cualquier otra ciencia. Recordemos, sin embargo, los dos aspectos fundamentales sólo en cuya relación

se constituye la autognosis diltheyana: la gnoseología en sentido estricto, que se ocupa del carácter de los hechos de conciencia, de la forma en que nos son dados, y la teoría de la interacción histórico-social, que estudia las relaciones del "hombre activo" con su entorno. Era precisamente desde la combinación de ambos aspectos como se establecía la posibilidad y límites de la psicología. Es necesario comprender este hecho para situar en sus justos límites un nuevo aspecto de la filosofía de Dilthey: el hecho de la especial relevancia de la psicología para la gnoseología. "En la conciencia viva y en la descripción universalmente válida de esta conexión psíquica se contiene el fundamento de la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento no necesita una psicología completa, desarrollada, pero toda psicología desarrollada no representa más que el acabado científico de aquello que constituye también el fondo de la teoría del conocimiento. Teoría del conocimiento es psicología en movimiento y que se mueve hacia una meta determinada. Tiene su fundamento en la autognosis, que abarca toda la realidad intacta de la vida anímica: la validez universal, la verdad, la realidad, se determinan en su sentido a partir de esta realidad íntegra" (V, 151-2; EI, VI, 203-4).

La teoría del conocimiento parte, como la psicología, de la conexión estructural de la vida psíquica, y procede, como ésta, a la descripción y análisis de la misma. La "me-

ta", sin embargo, es distinta: gnoseológica en un caso, psicológica en el otro. En el primer caso, se tratará de describir las relaciones estructurales (vividas) contenidas en la experiencia del saber. En el segundo, de la descripción y análisis de la vida psíquica en su conjunto, en su estructura, desarrollo e integración. Análisis y descripción de la experiencia vivida con propósito gnoseológico: en esto consiste la teoría del conocimiento. Señalemos ya, sin embargo, un hecho esencial que se deriva de ello: puesto que la teoría del conocimiento se mueve en el mismo marco de referencia empírico que la psicología (la conexión estructural psíquica) se halla sometida a los mismos límites que la autognosis determinaba para ésta y se ve afectada de su mismo carácter formal. Por ello, la gnoseología como tal no constituye aún la fundamentación completa de las ciencias del espíritu, no constituye por sí misma el conjunto de la autognosis, pues atiende únicamente a un aspecto del marco sólo desde el cual es posible fundamentar la especificidad de las ciencias del espíritu: la relación del "hombre activo" con su entorno natural y social. Pero al mismo tiempo se distingue de la teoría del conocimiento tradicional, tanto kantiana como empirista: en la medida en que sólo cobra su sentido pleno en este marco general de la autognosis, el ámbito en que se mueve viene establecido por ésta, y así no estudiará solamente el aspec-

to representativo, sino justamente el correlato subjetivo de la relación de vida: la conexión estructural de la vida psíquica como una articulación que vincula la representación con el sentimiento y con la voluntad, que descubre, pues, por doquier las huellas de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno. Por ello, gnoseología y teoría de la interacción no constituyen dos etapas de la autognosis, sino dos momentos de la misma mutuamente referidos y que sólo así pueden entenderse. Ello tendrá como consecuencia, en la última década del pensamiento de Dilthey, que la noción de vivencia, central en la fundamentación de las ciencias del espíritu, poseerá dos sentidos. El primero de ellos se formulará en el contexto gnoseológico de los "Studien..." (la vivencia como unidad de actitud y contenido dotada de certeza inmediata, la vivencia como "Innewerden"); el segundo, en el contexto de la teoría de la interacción práctica del hombre con su entorno o filosofía de la vida (la vivencia como unidad de significado). Pero sólo la conjunción de ambos permitirá entender la noción de vivencia en su sentido pleno y la constituirá en lo que de hecho es en la filosofía de Dilthey: una categoría de la autognosis, de la fundamentación filosófico-trascendental de las ciencias humanas.

Por ello, el marco en el que se mueve la fundamentación de las ciencias del espíritu, la autognosis, es de

carácter antropológico, en el sentido de aquella antropología de la que Dilthey esperaba "el fundamento... para la historia y para la vida activa" y que había de partir "del individuo que vive en interacción con el mundo exterior y con la sociedad" (XVIII, 54). Y sólo en el conjunto de este proyecto puede entenderse el lugar y el carácter propio (el carácter de totalidad vivida) del marco restringido o abstracto en el que se mueve no sólo la psicología, sino también la gnoseología (la conexión estructural, tomada como un ámbito vivido de relaciones que puede someterse a la descripción y al análisis científico).

El hecho de que la gnoseología tome como ámbito empírico de su análisis la experiencia vivida (la conexión estructural) del proceso del saber no permite calificarla de psicologista. El propósito de su análisis no es el conocimiento de los hechos psíquicos, sino el análisis del conocimiento, la determinación del modo como tales hechos nos son dados, de la evidencia que les corresponde, de las relaciones que los unen. En realidad, todo análisis gnoseológico posee un marco de referencia o modelo, un ámbito empírico sobre el que se ejerce fundamentalmente el análisis filosófico y en el que se interpretan sus proposiciones. Tradicionalmente, este ámbito ha sido el psicológico, y Dilthey se mueve también en esta línea. El campo de los lenguajes formales, del lenguaje ordinario,

de las ciencias (especialmente la física), constituyen otros tantos marcos empíricos de referencia de distintas teorías o corrientes gnoseológicas, escogidos en orden a remediar los inconvenientes del ámbito psicológico. En el caso de Dilthey, la pretensión de determinar una base inmediatamente evidente -en el sentido psicológico del término- para las ciencias humanas orientó seguramente su elección de la psicología. Podríamos hablar también de influencias ejercidas sobre él (W. His, Joh. Müller, Helmholtz, etc), así como de su aparente coincidencia con otros pensadores contemporáneos (Bergson, Brentano, sostienen también posiciones análogas acerca de la especial evidencia de los propios hechos psíquicos¹⁰⁵).

Sin embargo, la razón principal por la que la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu no es psicologista reside en la constante referencia de este ámbito de evidencia psicológico a la filosofía de la vida, a la reflexión acerca de la esencial historicidad de la vida psíquica. Sólo en este conjunto del proyecto diltheyano de fundamentación reside la reflexión filosófico-trascendental sobre la posibilidad del conocimiento científico-espiritual y de su objeto.

La psicología posee, sin embargo, otro uso en la obra de Dilthey, al menos hasta 1900. Se trata de un uso que podríamos llamar metafísico, y según el cual la conexión

estructural psíquica, esto es, las relaciones vividas entre los distintos procesos psíquicos propios constituye la forma originaria, primigenia, del modo en que se nos dan los elementos y las fuerzas del mundo histórico-social, que constituirían reflejos o derivados de ella: para Dilthey, en 1880, el punto central de la psicología "lo constituye una conexión que no puede expresarse en conceptos, pero que no obstante vivimos y como consecuencia de ello podemos elevar in concreto a la consciencia: la única conexión de una realidad, de un ser real que en general podemos representarnos y que se convierte para nosotros en el esquema de la aprehensión de cualquier otra realidad viva y real" (XVIII, 164-5). Esto es, para Dilthey posee una evidencia superior, p.ej., el tránsito vivido de una representación a un sentimiento que, p.ej., el sentido de un gesto. Igualmente, Dilthey considerará como forma originaria del tipo de interacción causal que se da en el mundo histórico-social (de la 'Wirkung', de la 'Wechselwirkung') lo que él llama en su psicología "das Erwirken", esto es, la experiencia vivida de cómo un proceso psíquico provoca otro¹⁰⁶. Pero es preciso señalar con claridad que esta concepción de la conexión estructural no se deriva lógicamente en absoluto del conjunto de su autognosis, en la medida en que el sentido, tanto de la conexión psíquica propia como de cualquier otro proceso, surge solamente en el curso de la interac-

ción práctico-vital del hombre con su entorno, y en este sentido no hay un ámbito más originario que otro: experimentamos la propia conexión y su sentido al conocer y experimentar el sentido de los procesos y elementos de nuestro entorno y viceversa. El cartesianismo de Dilthey¹⁰⁷ constituye, pues, un elemento presente en él, pero derivado o secundario con respecto a la tendencia básica de su pensamiento. En efecto, más adelante Dilthey cobrará conciencia de ello y podrá así señalar: "Si se trata de la fundamentación de las ciencias del espíritu... entonces una razón para la distinción de los tipos de la aprehensión objetiva, el sentir y el querer (las tres formas básicas de actitud de la conexión estructural, C.M.) reside en el hecho de que la distinción entre realidad, valores y fines atraviesa todo el reino del espíritu" (VII, 327).

Otra manifestación de lo que hemos llamado uso metafísico de la psicología se halla en la consideración de la conexión estructural psíquica como la conexión real de toda otra totalidad histórica. La carga axiológica asociada a su noción de conexión estructural -algunas de cuyas manifestaciones hemos señalado en los dos capítulos anteriores- pudo contribuir a esta consideración: el isomorfismo entre individualidad y totalidad constituía para él una condición de la armonía entre ambas. En efecto, para Dilthey, "cada uno de estos sistemas de fines, como

la vida económica, el derecho, el arte y la religión permite, en virtud de su homogeneidad, un análisis de su conexión. Pero esta conexión de un sistema semejante no es otra que la conexión anímica de los hombres que cooperan en el mismo. Por tanto, en definitiva una conexión psicológica" (V, 157; EI, VI, 208). Es en este tipo de declaraciones, y no en la filosofía de la vida, donde la filosofía de Dilthey bordea la metafísica en el mal sentido. Pues de la concepción de los sistemas como objetivaciones de la interacción de individuos no se sigue en absoluto que tales objetivaciones reproduzcan la conexión estructural psíquica de los individuos que cooperan en él: del mismo modo puede ocurrir que esta conexión estructural reproduzca la del "espíritu objetivo", si, como señalaba Dilthey, "la distinción entre realidad, valores y fines atraviesa todo el reino del espíritu". La conexión estructural psíquica no es, como hemos señalado, desde la tendencia general de la autognosis, una realidad privilegiada. En este tipo de declaraciones se han apoyado ciertas críticas para reprochar a Dilthey la falta de sentido histórico. Ya prevenimos, sin embargo, contra las interpretaciones precipitadas a partir de ensayos o afirmaciones aisladas. Así, para Lieber, "el intento de convertir la psicología en fundamento de la historia (!?) y de ver en una estructura psíquica general como forma dinámica de la vida en general el origen de todas las diferen-

ciaciones histórico-sociales le lleva sin embargo a una extraña visión ahistórica de la historia y la sociedad"¹⁰⁸. La injusticia de críticas como ésta desde una consideración más amplia de la obra de Dilthey debería ya, a esta altura del análisis, resultar patente. El propio Dilthey extrajo también, como en el caso anterior, la verdadera consecuencia que se desprendía de la autognosis, esto es, la idéntica originariedad y autonomía de las diversas totalidades históricas: "Ya se trate de estados, iglesias, instituciones, costumbres, libros, obras de arte, etc, tales realidades contienen siempre, lo mismo que el hombre, la referencia de un aspecto sensible exterior a otro que se sustrae a los sentidos y que es, por lo tanto, interno... Es un error corriente poner en juego, para nuestro saber acerca de este aspecto interno, el curso de la vida psíquica, la psicología... La comprensión de este espíritu (del derecho, C.M.) no es conocimiento psicológico. Consiste en el retroceso hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad propias y peculiares" (VII, 84-5; EI, VII, 104-5). Señalemos con todo énfasis, frente a cualquier tentación de interpretación estructuralista, que para Dilthey esta "estructura y legalidad peculiares" que subyace al derecho no es sólo la pura estructura lógica interna de los códigos jurídicos, sino también y al mismo tiempo el nexo de vida dinámico-significativo -el nexo de interacción humano-histórico-social- que dio origen a esta objetivación particular y que le prestó su peculiar "es-

píritu".

El texto anterior plantea un nuevo aspecto de la cuestión relativa al lugar de la psicología en el conjunto de la obra de Dilthey: la relación entre psicología y hermenéutica. El reconocimiento de la peculiaridad del "lado interno" de las diversas totalidades históricas no significa sino el rechazo de lo que hemos llamado el uso metafísico de la psicología, rechazo que es consecuencia lógica del proyecto filosófico de Dilthey. La autognosis continúa siendo, después de dicho reconocimiento, la fundamentación propia del conocimiento científico-espiritual. Por otra parte, aquel momento de la autognosis que hemos llamado gnoseología, y que posee como marco empírico de referencia la conexión estructural de la experiencia vivida del saber, se sitúa a un nivel distinto del de la hermenéutica. La posibilidad de la constitución y de la presencia de totalidades de sentido (vivencias) es la condición trascendental del conocimiento científico-espiritual, tanto si éste se ejerce por el método introspectivo como si lo hace mediante la comprensión de objetivaciones espirituales. La interpretación de tales objetivaciones es un problema metódico que tiene su fundamento trascendental en la autognosis, y por ello no constituye una nueva fundamentación de las ciencias humanas, del mismo modo que la introspección como método psicológico no se sitúa en absoluto al mismo nivel que las nociones de vivencia

y experiencia interna, las cuales no son categorías metodológicas, sino categorías filosófico-trascendentales, categorías de la autognosis. La falta de claridad acerca de los distintos niveles en que se sitúan las nociones de autognosis, gnoseología, psicología y hermenéutica puede llevar a curiosas conclusiones, como la conocida tesis de la sustitución de la "fundamentación psicológica" (que Dilthey nunca pretendió llevar a cabo) por la "fundamentación hermenéutica" (que tampoco existió nunca en el proyecto de Dilthey), o la atribución a Dilthey de la peregrina pretensión de conocer por experiencia interna (que además se hace equivaler a la introspección, malentendiéndola por completo) y por intuición el mundo histórico-social.

Lo cierto es que la falta de claridad acerca de estas cuestiones por parte de ciertas críticas no nos permite entender cuál es su significado preciso, debido a que la confusión de niveles conceptuales se refleja también en el contenido mismo de la crítica. Pensemos en el reproche de Ineichen, que ya citamos en el capítulo tercero: "Si las ciencias del espíritu son también las ciencias del mundo interior, entonces, sin embargo, el mundo interior es sólo mundo interior de un sujeto aislado; pero si el sujeto ha de conocer el mundo espiritual como un mundo histórico-social, entonces es inevitable la referencia al mundo externo; pero en ese caso falla la ventaja del

conocimiento del mundo interior, a saber, poder sustraerse a la ayuda, que subjetiviza el conocimiento, de los sentidos externos"¹⁰⁹. Naturalmente, la referencia al mundo externo es inevitable, pero no sólo para el conocimiento del mundo histórico-social, sino también -lo que viene a coincidir con ello, frente a la oposición que establece Ineichen- del "mundo interior". Porque no se trata precisamente del "mundo interior", sino del "lado interno", esto es, del sentido que el mundo externo, el entorno, posee para el "hombre entero", ese ser activo que es "punto de cruce" y elemento en la interacción social, y del sentido de su propia vida por relación a aquél. Y no vemos cómo los sentidos externos como tales podrían introducir el error en la investigación, salvo, p.ej., si leemos mal una palabra, o si la oímos mal, etc., esto es, de forma externa al procedimiento mismo de la investigación: por ello Dilthey sabía bien que los sentidos externos estaban en todo momento presentes -incluso en la reflexión "muda" sobre nosotros mismos, la cual está también sembrada de imágenes, de representaciones- pero sólo como condiciones o vehículos de la aprehensión del sentido. También la resistencia física de los muros de una prisión es sólo una condición para que un o unos hombres impongan su voluntad sobre otros: como tal no es objeto de las ciencias del espíritu.

Tampoco entendemos qué significa realmente esta afirmación de Tuttle, precisamente por la falta de claridad

en las distinciones a que antes aludíamos: "Dilthey finalmente abandonaría la psicología in toto como fundamento (?) de las ciencias del espíritu, en orden a defender la opinión de que sólo las "manifestaciones vitales" (Lebensäusserungen) de los hombres podrían servir como una base universalmente válida de las ciencias humanas y de la historia en especial"¹¹⁰. Ha aquí la expresión de un mito, según el cual Dilthey descubre -¡casi al final de su vida!- que la historia no puede conocerse sino mediante la interpretación de manifestaciones externas de la vida. (¿Qué significa esto? ¿Cuál sería la otra posibilidad? ¿Por introspección? ¿O tal vez por "experiencia interna"? ¿O, lo que sería más grave, identificando ambas?). Pero Dilthey no descubrió esto al final de su vida, sino que lo sabía bien desde el principio. La vivencia es sólo un fundamento filosófico-trascendental, una condición de posibilidad del conocimiento de la historia. El conocimiento efectivo la supone, pero sólo se lleva a cabo mediante la interpretación de "manifestaciones vitales". Hacia 1876, nada menos que unos treinta años antes del supuesto "giro hermenéutico", Dilthey tenía ya clara conciencia del papel de la vivencia como supuesto fundamento y de la necesidad de la interpretación de manifestaciones externas para el conocimiento real del mundo histórico: "Los elementos del todo de la naturaleza los inferimos (erschließen), los elementos del mundo moral los

percibimos en nosotros mismos (...) Estos elementos son percibidos en nosotros mismos en una serie de hechos; pero cuáles y en qué composiciones constituyen el curso histórico en su lado interno, sólo lo inferimos (erschließen) mediante un proceso que aún hemos de investigar, en virtud del cual captamos gestos y palabras externamente perceptibles como expresión de algo interno" (XVIII, 231). Vivencia, expresión y comprensión se hallan ya presentes, si no en la terminología (que coincide incluso en el caso de "expresión", "Ausdruck"), sí conceptualmente, y además con plena conciencia de su distinto papel. Y en 1880 señala Dilthey igualmente: "Exposición del contenido antropológico de la naturaleza humana sólo en la historia: en las manifestaciones (Äußerungen)" (XVIII, 183). Por otra parte, ¿acaso los sistemas no son también precisamente "manifestaciones de la vida", cuando Dilthey los concibe como "formas de interacción"?

Incluso en su principal ensayo psicológico, "Ideen...", Dilthey expresa claramente su conciencia acerca del papel de fundamento trascendental que posee la vivencia y de su distinción con respecto al proceso efectivo de investigación, que se lleva a cabo mediante la comprensión y que puede incluir también la investigación experimental. Sólo una cosa exige Dilthey de ésta: que tenga conciencia clara del marco en el que necesariamente se mueve, a saber, la aprehensión vivida de la conexión estructural psíquica:

"Si la reconstrucción de la naturaleza humana general por la psicología quiere ser algo sano, vivo, fecundo para la inteligencia de la vida, deberá atenerse al procedimiento original de la comprensión. La conexión experimentada de la vida psíquica ha de seguir siendo el fundamento firme, vivido e inmediatamente seguro de la psicología, por mucho que penetre en la investigación experimental de detalle" (V, 172; EI, VI, 222-3).

En una carta de Dilthey a Yorck podemos verlo con toda claridad: la experiencia vivida, intuitiva e inmediata (el 'Innewerden') de la conexión estructural representa únicamente la condición filosófico-trascendental del conocimiento psicológico (así como la vivencia, la experiencia del sentido en general constituye el fundamento filosófico-trascendental del conocimiento de la historia y del mundo social). Pero el conocimiento psicológico (y, a fortiori, el conocimiento del mundo histórico-social en general) no tiene en absoluto un carácter intuitivo, sino reflexivo, aun en el caso de que proceda mediante la autoobservación o introspección. Esto confirma una vez más, y de forma plena, la diferencia fundamental de rango existente entre la "experiencia interna" (o "vivencia") de la cual nos "percatamos íntimamente" (innewerden, innesein), y la introspección (y, a fortiori, cualquier otro método de investigación). La experiencia interna o vivencia es una categoría de la autognosis, una categoría filosófico-

trascendental. Análisis, descripción, introspección (y comprensión, que posee tal vez un sentido más amplio, que puede abarcar los conceptos anteriores, además del sentido estricto de comprensión de "manifestaciones") son categorías metodológicas que hallan su condición de posibilidad en aquélla. La cita es algo extensa, pero merece sin duda que la reproduzcamos. Escribe Dilthey a Yorck a comienzos de 1896: "Tras larga observación de mí mismo, quisiera decir lo siguiente acerca del punto principal, el carácter inmediatamente dado de la conexión estructural: cuando yo capto de forma distinta y deliberada los miembros de la conexión, ensayando o distinguiendo en el recuerdo, sólo puedo aprehender de forma totalmente clara la conexión de un estado representativo con sentimientos, y de éstos con acciones volitivas, en actos diferentes y sucesivos, del mismo modo que sólo se puede captar dos juicios en dos actos mentales diferentes. La limitación del ámbito de la atención no me permite recorrer atentamente en un solo acto de conciencia la conexión de un estado representativo con un sentimiento, y de éste con un proceso volitivo. Naturalmente, los miembros se hallan en conexión, pero no puedo elevar la conexión entera a conciencia atenta y diferenciadora. Allí donde en el curso vital una intención volitiva surge de una situación con tal rapidez que su conexión se me hace consciente en un solo acto de atención, los miembros no aparecen de forma

distinta... Stumpf me escribe en el mismo sentido que usted en favor de la inmediatez de la experiencia interna de la conexión estructural... Pero en estas proposiciones (de Stumpf, C.M.) no se tiene en cuenta, según mi parecer, la diferencia entre la conexión en tanto que nos percata-
mos internamente (inne werden) de ella y la discriminación,
que se produce por partes, de sus miembros distintos y
exactamente captados y sus conexiones particulares, sólo
mediante la cual surge la percepción científicamente uti-
lizable (Subr. C.M.). Poseemos la conexión en una captación clara y distinta, incluso en un caso particular, sólo en forma mediada. El establecimiento del carácter inmediatamente dado de las partes individuales de la estructura y de su conexión desde un estado representativo, a través del sentimiento, hasta la determinación de la voluntad sólo puede ocurrir mediante un ensayo que produce una situación interna o mediante el recuerdo posterior, atento y diferenciador, de este curso. Llama usted a esto reflexión. La expresión es indiferente. Pero sólo lo establezco mediante tales procesos" (DY, 204-5). Puesto que ya he determinado más arriba lo que a mi entender constituye el sentido y las implicaciones fundamentales de este texto, no me detendré más en él.

El ámbito vivido -la conexión estructural, tal como se da en el hombre desarrollado- del que parte la descripción, aun perfectamente analizado, no podría proporcionar,

sin embargo, el conocimiento real de un hombre, puesto que la autognosis lo muestra siempre como un momento decisivo, pero momento al fin- en la relación dinámica de la historia: "Lo que es el hombre no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo, ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia" (V, 180; EI, VI, 229). Y, puesto que la gnoseología procede también mediante el análisis y la descripción de la estructura de los procesos en que se cumple el saber, a partir de la conexión estructural internamente vivida, también sus límites le están señalados de esta forma, y sólo junto con la teoría de la interacción histórico-social -que se planteará, en los escritos de la última época, como filosofía de la vida- podrá constituir la fundamentación completa de las ciencias del espíritu, la autognosis. Mientras que la gnoseología establecerá la condición de posibilidad del conocimiento científico-espiritual -la presencia y evidencia de nexos estructurales-, la teoría de la interacción o filosofía de la vida establecerá la condición de posibilidad del objeto del conocimiento, las condiciones de la constitución de tales totalidades de sentido. La famosa afirmación de Dilthey según la cual el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida no significa, pues, fundamentalmente que no podemos ir más allá de la propia conexión estructural -de la que el conocimiento es un momento que parte siempre de la conexión vi-

vida-, o bien sólo significa eso en el caso de que tal expresión sea -como lo es- sinónima de esta otra: todo análisis, toda fundamentación de las ciencias, toda reflexión, no puede sino reconocer su propia inserción en un nexo dinámico que lo sobrepasa siempre, no puede nunca abolir este hecho, pues la reflexión misma no es sino un momento de dicho nexo y necesariamente ha de partir de esa facticidad; la seguridad que corresponde a la vivencia se ve siempre relativizada por este hecho fundamental: la vivencia misma es sólo posible ya desde la efectividad de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, es sólo posible porque el hombre es "punto de cruce" de una red de interacción dinámica que le precede y sobrepasa; se trata de un punto de apoyo que no toca más fondo que el del bajel que navega en el "mar insondable de la vida". Pero reconocer esto es para Dilthey a la vez la más alta manifestación del poder de la reflexión humana: la conciencia histórica.

Dilthey orientó su gnoseología en el marco empírico de referencia que es también el de la psicología. Ciertamente hubiera podido ejercer su análisis gnoseológico sobre ámbitos distintos, sobre todo desde su reconocimiento explícito de la peculiaridad de los diversos nexos de sentido o totalidades históricas frente a la conexión estructural de la vida psíquica. Sin embargo, y teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, este análisis no hubie-

se constituido para él tampoco la fundamentación completa de las ciencias del espíritu. Tanto la conexión estructural psíquica como cualquier otro nexo -el lenguaje, la ciencia, etc.- constituyen sólo momentos, coagulaciones parciales de la interacción histórico-social, objetivaciones de la vida: su análisis interno -como el de la conexión estructural- presentaría límites irrebasables salvo en su referencia constante a la filosofía de la vida. Precisamente por ello, al mismo tiempo, la orientación psicológica de la gnoseología de Dilthey no invalida en absoluto el conjunto de su reflexión filosófico-trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, la autognosis.

Del análisis desarrollado en este capítulo resulta, como un corolario inmediato, la necesidad de revisar por completo la precipitada y socorridísima identificación manualística de Dilthey con la hermenéutica psicológica e intuitiva de cuño romántico, dirigida a la penetración por simpatía (la célebre 'Einfühlung') en el alma del autor objeto de investigación. Digámoslo claramente: tal identificación es lisa y llanamente errónea y deriva de errores fundamentales de interpretación. Presupone la concepción de la vivencia como una categoría psicológica y metodológica a la vez, así como una concepción intuitiva de la comprensión, cosas ambas inexactas, y desconoce por completo tanto el lugar de la psicología en

la obra de Dilthey como el sentido profundo de su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu. Si se nos objeta que el objeto de la comprensión es para Dilthey la reproducción de la vivencia, habremos de responder que ello no significa de ningún modo psicologismo o intuicionismo. La vivencia es una categoría de la autocongnosis: supone la presencia del sentido como momento de la vida, de la relación de un hombre con la dinámica social e histórica sólo en la cual se constituye y es posible la vivencia. Comprender la historia no es comprender la psicología de sus personajes: es siempre comprender la forma como expresión de la vida, comprender en su intrincada dinamicidad las relaciones entre la 'Wechselwirkung' (interacción) y la 'Gestaltung' (configuración, plasmación), comprender, como dirá más adelante Dilthey, el "nexo efectivo" (Wirkungszusammenhang), las relaciones entre las fuerzas históricas (fuerzas, pues, cuyo sentido puede comprenderse) que en un momento dado constituyen una determinada formación histórica, comprender aquellas relaciones en tanto que se configuran en una unidad dinámico-significativa, y ésta sólo como expresión de la dinámica de aquéllas.

CAPITULO SEPTIMO. 'GESTALTUNG' HISTORICA Y 'GESTALTUNG'
ORGANICA.

En el capítulo anterior hemos intentado mostrar el lugar de la psicología diltheyana en el seno del proyecto global de la autognosis, su constante referencia a la historia, su carácter histórico. Los principales conceptos de la misma muestran todos este carácter. Nuestro análisis ha tenido en cuenta únicamente hasta ahora el concepto central de conexión estructural, que hemos interpretado como correlato subjetivo de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno.

Ello significa que la unidad de la vida psíquica no es un fenómeno originario, de orden orgánico o biológico, lo cual plantea el problema de su constitución, de su desarrollo (Entwicklungslehre), así como de la unidad concreta del carácter que se lleva a cabo en el curso del desarrollo; esto es, lo que Dilthey denomina "conexión adquirida de la vida psíquica" (erworbene Zusammenhang des Seelenlebens). La psicología descriptiva y analítica de Dilthey se ensancha de este modo hacia la determinación del carácter del desarrollo del ser humano y la formación de su personalidad.

En efecto, para Dilthey la vida psíquica humana no es

originalmente un nexo unitario, sino una diversidad de procesos y formas de reacción: "Lo psíquico es una diversidad de estados que no pueden derivarse unos de otros" (XVIII, 135). En primer lugar, la estructura psíquica se compone de tres grandes funciones: "En la conexión fáctica del mundo el yo (Ich) es representación, sentimiento, volición; estas funciones elementales son los componentes de su historia evolutiva" (XVIII, 141). La distinción de estas tres funciones aparece como una afirmación cuasi-evidente en las "Ideen..." (1895-6). Pero si retrocedemos hacia los esbozos primeros de la psicología diltheyana, esta clasificación de las funciones psíquicas se presenta en su estado embrionario, y aparece propiamente como un problema concreto de la investigación psicológica¹¹¹. Y también en la solución de este problema la referencia al estudio histórico se torna decisiva: solamente la investigación de los hechos culturales nos permite orientarnos en esta espinosa cuestión¹¹². Pero, en segundo lugar, la diversidad de lo psíquico se presenta también en el seno de cada una de estas funciones: "En nuestra naturaleza psicofísica se contiene, constituyendo el núcleo y punto central de la misma, un sistema de ciertas formas de reacción a los estímulos en el sentimiento, emoción e impulso... Así como nuestra inteligencia es originalmente algo múltiple, así como en ella lo plural es lo primero, y sólo los amantes de la especulación sitúan la unidad al comienzo,

así también en la vida sentimental y volitiva lo primero es una multiplicidad de formas de reacción en el sentimiento, la emoción y el impulso" (IX, 220-1). Tropezamos aquí con un aspecto del pensamiento de Dilthey que ha provocado críticas de naturalismo histórico, concepción ahistórica del hombre, etc.: la vinculación de la vida psíquica humana a la vida orgánica, la consideración de la misma como un eslabón en la serie evolutiva de los organismos animales y sustraída por tanto a la historia. Antes de llevar a cabo una discusión de esta cuestión, podemos ya, sin embargo, señalar un aspecto importante de la misma: Dilthey no funda la unidad de la vida psíquica (por la que ésta puede llamarse "Zusammenhang") en esta dependencia de lo orgánico, sino que remite a ella más bien su diversidad¹¹³. La unidad es un resultado de la relación del hombre con su entorno social, sólo en la cual se lleva a cabo el desarrollo. De este modo, a continuación del texto anterior señala Dilthey: "La unidad en el carácter es obra y adquisición del desarrollo" (XVIII, 221). Por lo tanto, el carácter específico de la vida psíquica humana, por la que ésta se vive como una conexión unitaria, sólo puede concebirse desde el carácter histórico del hombre.

Por ello puede Dilthey considerar la lucha de las voluntades, la sociedad, el orden jurídico y estatal como "poderes configuradores" de nuestra existencia¹¹⁴. El desarrollo se produce a partir de la interacción entre la co-

nexión estructural psíquica y las condiciones que influyen sobre ella. Estas son fundamentalmente tres: el desarrollo del cuerpo, el medio físico y la relación con el mundo espiritual que la rodea. A partir de la simple organización compuesta, constituida por una diversidad de procesos, vinculados entre sí sólo de manera burda e indiferenciada mediante formas de reacción e impulsos de carácter cuasi-orgánico, el desarrollo "separa con claridad los tres componentes y posibilita sus combinaciones complejas superiores" (XVIII, 157); produce diferenciaciones más finas y enlaces superiores en el individuo, y ello en virtud de que "los impulsos más elementales van decreciendo en energía por su satisfacción regular y pueden así dejar lugar para impulsos superiores" (V, 219; EI, VI, 266). La conexión, antes cuasi-automática, entre estímulo y movimiento se ve retardada e interferida por otros procesos.

Pero lo decisivo es que este proceso de desarrollo no es un mero despliegue de posibilidades ya contenidas en el núcleo de la vida psíquica; por el contrario, sólo la constitución del hombre en una relación dinámico-significativa con el entorno social puede posibilitar la sustitución de la simple diversidad articulada de impulsos y formas de reacción por una conexión unitaria de los procesos psíquicos. La abstracta e indiferenciada teleología vinculada a los impulsos que tienden a su satisfacción sólo se transforma en finalidad consciente en el medio histórico: "No

somos capaces de expresar en conceptos universalmente válidos el contenido de nuestro más profundo anhelo de fin, que surge de las profundidades de nuestro ser entero. Y este contenido es un hecho histórico. El profundo avanzar de la posición de nuestro ser entero frente a la realidad, en el aprehender, valorar y plasmar, provoca un verdadero desarrollo del ser humano en la historia" (IX, 172-3).

Si el desarrollo de la vida psíquica supone una diferenciación creciente de las distintas funciones y combinaciones superiores entre las mismas, este proceso se halla condicionado de manera fundamental por las relaciones que en un momento dado vinculan a los individuos entre sí y con los distintos sistemas sociales. De este modo la teoría del desarrollo muestra su esencial vertiente histórica, así como los lazos que la unen a la noción ideal de individualidad y de su constitución en armonía con la totalidad: "Este desarrollo tiene que estar condicionado por dos momentos. Depende del crecimiento de las diferencias cuantitativas en las disposiciones. Pero, como vimos, la individualidad no se contiene ya en las diferencias, sino que surge sólo a partir de ellas por medio de su trabazón en un todo adecuado a fin. No es congénito, como suponen Schleiermacher y Humboldt, sino que sólo se plasma en el desarrollo mismo. Por ello tenemos una segunda condición del incremento de la individualidad dentro de una sociedad en todo aquello que pueda facilitar esta trabazón en

un todo adecuado a fin. El incremento de las diferencias cuantitativas se halla condicionado, en primer lugar, por la división del trabajo y por la diferenciación político-social. En el mismo sentido actúa el aumento de la cultura; provoca existencias más sensibles, espiritualmente más refinadas, en las que las diferencias cuantitativas van creciendo de generación en generación. Todo lo que fomenta la libertad y la fuerza interna de la plasmación actúa en favor de esa trabazón de las diferencias cuantitativas dadas en un todo adecuado a fin" (V, 236-7; EI, VI, 282). En realidad el texto anterior es la trasposición a la psicología de lo que en el capítulo cuarto estudiamos como interacción de individuo y sistemas sociales: representa una confirmación del análisis desarrollado en dicho capítulo, y, a la vez, de la inserción de la psicología diltheyana en dicho marco. Junto a la consideración de las objetividades sociales y de la cultura como "fuerzas configuradoras" de la individualidad, a través de las páginas de la 'Entwicklungslehre' diltheyana son claramente perceptibles los acentos de los ideales clásicos: la resignación como reconocimiento del valor de lo existente, expresión de una actitud madura por oposición al subjetivismo de la adolescencia¹¹⁵, el sentimiento del valor inherente a cada época de la vida, uno de los momentos centrales del nuevo ideal de vida de Lessing y del "movimiento alemán"¹¹⁶, y sobre todo el valor supremo de la individualidad que "des-

cansa en sí misma" como fruto maduro del desarrollo: "Todo el desarrollo humano no puede producir algo más que la formación de esta conexión, que es soberana, adaptada a las condiciones de la existencia, cerrada en sí misma y significativa" (V, 220; EI, VI, 267). La 'Entwicklungslehre' desemboca así de modo natural en la 'Bildungslehre'.

La teoría diltheyana del desarrollo se nos muestra como teoría de la constitución de la unidad personal en el medio natural e histórico-social. El desarrollo de la vida psíquica presenta los caracteres de la interacción histórico-social: en primer lugar, su capacidad "configuradora" de valores, asociados al hecho mismo del desarrollo, inmanentes al mismo y surgidos en virtud del sentimiento que acompaña el propio enriquecimiento y evolución personal; en segundo lugar, el desarrollo del individuo presenta la misma propiedad que el desarrollo histórico: la creación de nuevos valores, fines e ideales no contenidos en grados anteriores de la evolución. El desarrollo psíquico es en realidad una forma de la interacción (Wechselwirkung) histórica: "El plus en el efecto (Wirkung) es el hecho de la libertad, y ésta es sólo una forma del efectuar (Erwirken), a saber, el establecimiento de enlaces" (IX, 183). Esta propiedad implica, para el estudio de la historia vital del individuo, la misma consecuencia que para el estudio científico-espiritual en general: la imposibilidad de una derivación deductiva del acontecer concreto a par-

tir de principios, leyes o reglas generales. "Sólo retrospectivamente podemos mostrar las razones de aquello que ocurrió... Y el desarrollo histórico muestra este mismo carácter. Precisamente en las grandes épocas creadoras se produce un ascenso que no puede derivarse de las etapas anteriores" (V, 224; EI, VI, 270-1)

La abstracción en la que constitutivamente se mueve la psicología -esto es, la consideración del "correlato subjetivo" de la interacción- puede hacer perder de vista, si se la considera aisladamente, el entorno objetivo, natural y social, sólo en relación con el cual se lleva a cabo el desarrollo del individuo. Por ello, sólo su consideración en el conjunto del proyecto diltheyano de investigación permite comprender el profundo sentido histórico, la intensa virtualidad histórica que encierra esta psicología.

Con mayor claridad, si cabe, podemos apreciar este carácter en la teoría de la conexión adquirida de la vida psíquica, que Herrmann¹¹⁷ ha considerado como una auténtica 'Bildungslehre'.

Frente a la consideración de la formación del individuo como resultado de los estímulos del medio¹¹⁸, que supone en realidad una concepción atomista de los procesos psíquicos y que ha de derivar por consiguiente la unidad personal a partir del mecanismo de la asociación entre representaciones aisladas, Dilthey considera que la vida

psíquica reacciona como una totalidad ante cada nueva influencia que recibe del medio y es capaz no sólo de asimilarla, sino de someterla a un proceso de transformación peculiar en cada caso y condicionado por esta acción de la totalidad psíquica. Por ello Dilthey considera gran parte de los procesos psíquicos como "procesos de formación", que transforman las representaciones y van reafirmando al mismo tiempo la unidad de la vida psíquica a tenor de la cual tales representaciones son sometidas a transformación: "En la realidad, casi siempre -pero no digo siempre- un proceso en el alma es, al mismo tiempo, un proceso de formación (Bildungsprozeß); se halla condicionado por toda la conexión de la vida psíquica y comprende también, por acción de la misma, cambios internos en la percepción o en la representación o en sus partes componentes. Son, por lo tanto, procesos de formación todos los procesos psíquicos más complicados en la medida en que son efectuados (erwirkt) por la conexión de la vida psíquica y no se limitan a diferenciar, fundir, relacionar, elevar a conciencia o desplazar de ella representaciones fijas, sino que tienen por consecuencia cambios en estas percepciones o representaciones" (VI, 142; EI, VI, 38-9). La vida psíquica humana no es, pues, un mero receptáculo que almacena las impresiones del medio: las recibe y las transforma de modo creador, plasmador, transformador (todo ello está incluido en la noción de 'Bildung'), y va configurando y

afirmando frente a los constantes cambios y estímulos exteriores una conexión interna peculiar en virtud de la cual "descansa en sí misma". Hay que distinguir, pues, tajantemente la noción diltheyana de interacción práctico-vital del individuo y el entorno de cualquier esquema conductista del tipo estímulo-respuesta. Si trasladamos lo que aquí se plantea en el terreno psicológico al tema de la experiencia interna del sentido que presenta para nosotros un objeto, una relación, un acontecimiento, ello significa entonces: la vivencia es un proceso creador de sentido en la interacción del hombre con el mundo, sentido que no reproduce simplemente el objeto, sino que lo acoge en una conexión efectuada por la historia vital del individuo y que es por lo tanto distinto en cada caso en virtud de la peculiaridad personal de tal conexión. Y es desde esta conexión vivida y desde el sentido que el individuo es capaz de experimentar a partir de ella en lo externo -lo que determina capacidades personales muy diversas- como el hombre comprende la vida y la historia, abriéndose así a realidades más amplias que su propia vida. La vivencia es siempre, por lo tanto, un proceso que remite a algo más que ella misma, y que surge de las profundidades del carácter histórico del hombre. Ello determina la infinitud de la tarea misma de comprender por completo una vivencia o una expresión de la misma. Al mismo tiempo, la vivencia es un proceso de formación: en la medida en que el hombre

es capaz de insertar en una conexión significativa peculiar acontecimientos, personas y objetos, este proceso reafirma en él el poder y la unidad de su personalidad y acrecienta la riqueza de su vida interior: "Y como la interioridad (que es siempre afín al recuerdo) crece con el incremento de imágenes, representaciones y sus vinculaciones, los procesos entre estímulo y respuesta son retardados de modos diversos: el centro de la vida psíquica, que existe independientemente de influencias y movimientos, se torna más poderoso, más unitario, y se siente a sí mismo en esta su independencia unitaria; así crece la conciencia de ser un fin en sí mismo: persona, dignidad, valor moral, son ahora experimentados internamente y reconocidos en otros" (VI, 70; EI, VIII, 333-4).

Sin embargo, la formación de esta conexión -la "conexión adquirida de la vida psíquica"-, que interviene en su totalidad en cada proceso, convirtiéndolo así en un proceso de formación, depende de la facultad de la vida humana de conservar las experiencias pasadas, aun sin que éstas le sean presentes: "El alma conserva en sí las consecuencias de los efectos que se ejercen sobre ella, incluso tras la aparición de influencias opuestas... Esta es la razón por la cual tiene un desarrollo" (XVIII, 196). En efecto, si la huella de cada experiencia, de cada proceso, se borrara luego, el alma humana comenzaría cada vez de nuevo su desarrollo y no tendría propiamente una

evolución: sería una sucesión de reacciones puntuales inconexas a cada nueva influencia ejercida sobre ella. Por ello, la relación individuo-entorno que Dilthey opuso en su juventud a la concepción schleiermacheriana de la evolución de la individualidad como un desarrollo interno, relación que Dilthey pudo tal vez recoger del positivismo histórico, debía avanzar hacia una concepción de tal relación que recogiera al mismo tiempo la idea de individualidad y diese razón de su posibilidad. Los diversos aspectos de la teoría de la interacción histórico-social que estamos desarrollando en este trabajo constituyen, en parte, respuestas a ese problema que vimos plantearse en la formación del pensamiento diltheyano. Desde el punto de vista psicológico, la capacidad de la vida humana de conservar la experiencia de su interacción con el entorno representa una condición para la constitución de la interioridad, ese centro de la vida psíquica que, como Dilthey señalaba, "es siempre afín al recuerdo". En sus trabajos sobre pedagogía, Dilthey rechazó la concepción de la memoria como un recipiente en el que se almacenan los recuerdos; la memoria es más bien una consecuencia de la propiedad de las representaciones de relacionarse y de evocarse unas a otras¹¹⁹. Esta conexión que se lleva a cabo entre las experiencias del sujeto, y en la cual consiste la memoria, configura en él la "conexión adquirida de la vida psíquica": "...La función de la memoria es la con-

formación de una conexión de nuestra vida psíquica, la cual, una vez adquirida, influye en todo proceso anímico consciente sin ser ella misma consciente..." (IX, 212). Pero como, a su vez, cada impresión o representación es acogida en esta conexión total de la vida psíquica, y esta conexión está constituida al mismo tiempo por el establecimiento de relaciones entre representaciones y experiencias, la conexión adquirida no es una magnitud fija y determinada para siempre, sino que hay que concebirla más bien en un proceso continuado de formación: en virtud de la memoria, cada nueva experiencia del sujeto puede actuar retrospectivamente modificando las relaciones establecidas entre las demás y, por lo tanto, la conexión adquirida. Por ello la memoria es una capacidad creadora y no puramente receptiva o pasiva, una condición del desarrollo y la configuración de la personalidad, un elemento central en la 'Bildungsgeschichte' del individuo, una condición de su creatividad. "Todo trabajo creador contiene actos de memoria" (IX, 212). Ciertamente, esta concepción de la memoria que podemos inferir de los textos de Dilthey tendría importantes consecuencias pedagógicas que no podemos desarrollar aquí¹²⁰.

Sin embargo, las posibilidades del desarrollo de la personalidad, esto es, de que el individuo responda creativamente a nuevas experiencias, reorganizando las rela-

ciones internas de su "conexión adquirida" y modificando sus actitudes anteriores, decrecen en virtud de la firmeza -y de la rigidez- que va adquiriendo tal conexión con el paso de los años. Por ello, en la vejez, las nuevas experiencias son acogidas sólo en los aspectos que pueden integrarse en la conexión adquirida sin modificar sus relaciones y enlaces básicos, mientras que quedan incomprendidas, o rechazadas aquellas experiencias o aspectos de las mismas que podrían llevar a un cambio en la "conexión adquirida". Esta es cada vez menos un proceso activo de relación con el entorno y cada vez más un marco fijo y cerrado. La capacidad de creación de nuevas vinculaciones, de nuevo sentido, disminuye para reforzar el ya adquirido.

Las nociones, centrales en la psicología descriptiva y analítica, de desarrollo y conexión adquirida se nos han mostrado como categorías esencialmente históricas, cuyo sentido ha de entenderse en el proyecto de la teoría de la interacción. Ambas están destinadas a comprender las relaciones que vinculan al individuo con su entorno, y, en especial, a dar cuenta de un aspecto fundamental de la 'Gestaltung' que es inherente a la interacción histórico-social: la formación de la unidad de la persona humana. La estrecha relación existente entre la conexión adquirida de la vida psíquica y la memoria nos sugiere ya la vinculación existente entre esta última noción y uno de los conceptos centrales de la filosofía de la vida: el

significado (Bedeutung), que implica también la idea de una conexión unitaria de experiencias que se forma en el recuerdo, en la apropiación productiva del curso de la propia vida. La presencia de la memoria en la constitución de ambas nociones descubre un aspecto cuya comprensión constituye una tarea común a ambas: la configuración de la unidad en la propia vida.

Sin embargo, en su todavía sugestivo estudio sobre Dilthey, Landgrebe pudo señalar que la exposición del proceso de desarrollo, a partir de la noción de conexión adquirida, no permite distinguirlo con claridad de un proceso de desarrollo objetivo-biológico¹²¹. Efectivamente, ciertos pasajes sugieren la idea de que la conexión adquirida resulta de la mera formación de hábitos, de la simple repetición de experiencias: "Pero las sensaciones dejan huellas; en el sentimiento y en el apetito se forman hábitos: poco a poco surge en la vida psíquica en despliegue, entre la sensación y el movimiento, una conexión adquirida de la vida psíquica" (VI, 167; EI, VI, 62). Ello nos llevaría a pensar que la función de la memoria en la conexión adquirida pudiera no ser la de un recuerdo productivo (en el sentido de la Erinnerung hegeliana), sino más bien la de encarnación del simple "peso del pasado" sobre el presente, y que la constitución de la conexión adquirida misma pudiera llevarse a cabo en una especie de proceso cuasi-automático que transcurre a espaldas del sujeto. Sólo de for-

ma paulatina Dilthey va afinando los instrumentos conceptuales para la determinación de los caracteres específicos de la interacción histórico-social y de la capacidad de "configuración" que es propia de ella. Podríamos considerar como manifestación de la progresiva consciencia de Dilthey -que estaba ciertamente roturando un terreno aún poco explorado- acerca del carácter y de las implicaciones de su proyecto el hecho de que la noción de conexión adquirida apenas aparezca en sus últimos escritos y se vea sustituida en su función por conceptos que, como el de significado, expresan con mayor claridad los caracteres específicos de la interacción y la 'Gestaltung' histórico-social frente al mero desarrollo natural-objetivo. Nos oponemos, sin embargo, a toda interpretación que considere únicamente este último aspecto en las nociones de desarrollo y conexión adquirida o que lo considere siquiera dominante: las razones de esta oposición residen tanto en el análisis de dichas nociones llevado a cabo en el presente capítulo como en el análisis del capítulo anterior acerca del lugar de la psicología en el proyecto diltheyano.

A pesar de todo, este rasgo naturalista en la noción de conexión adquirida no es un aspecto aislado. Por el contrario: podemos encontrar en Dilthey una tendencia no despreciable hacia la comprensión de los caracteres de la interacción histórico-social a partir de la interacción or-

gánica del ser vivo con su medio natural. La vida psíquica del hombre hunde sus raíces en la vida animal: "La vida psíquica muestra desde los más bajos estadios de la existencia animal en adelante la misma estructura, que actúa teleológicamente acrecentando el desarrollo. Contiene las raíces de todo efecto teleológico en la vida humana, la sociedad y la historia" (IX, 185). Dilthey considera como el centro de la estructura psíquica un haz de impulsos y sentimientos, en los que reside la raíz de la teleología de la vida psíquica: "Los impulsos y sentimientos constituyen... el agente peculiar que lleva hacia adelante" (V, 214; EI, VI, 262). Los impulsos que tienden a su satisfacción y los sentimientos de placer o displacer que orientan dicha satisfacción de forma útil para el crecimiento del ser vivo (distinguiendo, en virtud del placer o displacer sensible que provocan, entre p.ej. alimentos beneficiosos o dañinos) representan la forma más primitiva de la teleología que vincula entre sí las funciones de la estructura psíquica. En ella encuentra Dilthey la base sobre la que se construye el edificio de la vida histórica: "Todo enigma del rendimiento y la existencia histórica puede resolverse sólo sobre el fundamento de este plan biológico básico de la existencia psíquica" (X, 50). "En la vida impulsiva y emocional del hombre es aún más patente que en su inteligencia cómo la vida psíquica del hombre se vincula al plan básico de la vida animal" (IX, 221).

Señalemos, sin embargo, en primer lugar, que para Dilthey, como ya hemos apuntado, esta raíz biológico-orgánica de la vida psíquica no permite entender lo que constituye el rasgo específico de la conexión psíquica humana, esto es, el hecho de que ésta es vivida y actúa como un nexo teleológico unitario. Por el contrario, los sentimientos e impulsos constituyen una diversidad de formas de reacción "en la que se fundan todas las desarmonías no manifiestas de nuestro ser" (IX, 189). Ello nos permite afirmar que la relación entre la vida psíquica humana y el plan básico de la vida animal no es reduccionista. Dilthey no pretende equiparar la índole de la teleología vivida de la vida psíquica a la de la teleología orgánica, no pretende reducirla a ésta ni comprenderla mediante ella. Por el contrario, esta concepción histórico-evolutiva de las relaciones entre el mundo animal y la historia, que hunde sus raíces en Goethe y Schleiermacher, determina más bien una línea ascendente desde lo orgánico a lo histórico, y no una tendencia reduccionista: no se trata de explicar el mundo espiritual reduciendo la interacción y la 'Gestaltung' histórico-social a la interacción y 'Gestaltung' biológica, sino de ver en esta última una condición necesaria -y no la índole- de la primera.

Era precisamente el reduccionismo el aspecto del naturalismo que Dilthey rechazaba con más energía, y no el hecho mismo de que aquél pusiera en relación la vida es-

piritual con la "animalidad psíquica". Por ello se enfrentó a la concepción según la cual esta animalidad decide sobre la vida del hombre, e igualmente en su ética criticó la derivación de los valores a partir de la utilidad¹²². La otra posición posible consistía en el dualismo entre hechos y valores, con su consecuencia inmediata de la separación idealista de un reino de los valores cuya validez es independiente de toda conexión fáctica. Este aspecto del kantismo, el dualismo -incluso entre experiencia y formas lógicas, como podemos verlo en su crítica a Sigwart y Lotze-, le resultaba especialmente ajeno. Entre ambas posiciones intentó mediar Dilthey a través del principio de la inmanencia de la idealidad en la vida: "Los procesos morales superiores sólo nos son dados como procesos sobre la base de la vida animal condicionada y determinada físicamente... De este modo, no se trata de que un acontecer psíquico limitado se halle unido por sí mismo con el acontecer fisiológico, de forma que más allá se encontraría el acontecer vital libre. Más bien, la vitalidad libre es por doquier inmanente al encadenamiento necesario de rígidos procesos materiales y principios psíquicos elementales regidos por leyes" (X, 43-4). Dilthey se sitúa en el punto de vista del adversario: la animalidad psíquica, pero para mostrar, en oposición a aquél, que los impulsos fisiológicamente condicionados no determinan la vida espiritual superior, sino que son suscepti-

bles de una conformación y espiritualización que conduce sin saltos a esta última. La ética diltheyana se plantea, pues, como la de Schleiermacher, en términos de una "ética formativa" (bildende Ethik), que no pretende negar o limitar la "animalidad psíquica", sino mostrar su desarrollo hacia el mundo moral. Tomemos como ejemplo dos de los impulsos citados por Dilthey: los impulsos de movimiento y la necesidad de descanso condicionada por aquéllos. "La espiritualización de estos impulsos (de movimiento, C.M.) reside en la necesidad de libertad. Son la base sensible de esa necesidad" (X, 56). Al movimiento sucede la exigencia de descanso, la cual "se convierte luego en fundamento de estados de ánimo espirituales, de serenidad, de ocio, de profundo agrado, cuando esta forma de sentimiento e instinto entra en relación con las de otros tipos" (X, 57).

Se trata de meras afirmaciones, desprovistas de cualquier prueba, en la línea de lo que hemos denominado uso metafísico de la psicología. En esta especie de monismo histórico-evolutivo la vida orgánico-natural desemboca sin cortes bruscos en la vida histórico-social; la teleología orgánica es la base de la realidad histórica: "Todo el sistema del mundo animal y humano se nos presenta como el despliegue de esta sencilla estructura fundamental de la vida psíquica en diferenciación creciente, autonomía de cada una de las funciones y partes, así como en el enlace

superior de las mismas" (V, 211; EI, VI, 258). Pero, entonces, ¿en qué se distingue la interacción y desarrollo histórico-social de un mero proceso evolutivo objetivo? Sólo lentamente la aportación fundamental de Dilthey logra abrirse paso en todas sus implicaciones, desembarazándose del lastre especulativo de la 'Naturphilosophie', aún perceptible en formulaciones como la anterior. Pero se abre paso con seguridad. La especificidad de la interacción y la configuración histórico-social lleva consecuentemente a aquella afirmación de la 'Einleitung' según la cual la comparación de las formaciones histórico-sociales a organismos introduce en el terreno de la experiencia interna del sentido de los elementos y procesos histórico-sociales representaciones más confusas que aquello que tratan de aclarar. Y esta consecuencia es la que pugna por imponerse, de modo que en 1905 Dilthey señalará: "Esta estructura de la conexión psíquica muestra patentes semejanzas con la estructura biológica. Pero si se siguen estas semejanzas se llega tan sólo a vagas analogías. La verdad es más bien que la diferencia entre aquello que se da en la vivencia, así como en la reflexión sobre la misma y los objetos físicos que construimos sobre la base de complejos sensibles dados reside precisamente en aquellas propiedades de la vida anímica en virtud de las cuales ésta es una conexión estructural" (VII, 23; EI, VII, 27). En el fondo se trata del mismo punto de vista presente en las "Ideen..." y en

los ensayos de esta época, a saber, que el carácter de la vida anímica por el cual ésta es vivida como un nexo unitario de sentido no es derivable de la estructura biológica, constituida más bien por una diversidad de impulsos y sentimientos en pugna; el sentido unitario vivido en ella representa más bien el correlato subjetivo del sentido que los procesos y elementos del mundo humano y natural presentan para la "voluntad activa", para el "hombre entero" en interacción práctico-vital con su entorno. La conexión estructural se constituye en su especificidad misma -el sentido vivido que le es inherente- sólo en el medio de la historia, sólo porque el hombre es un "punto de cruce" y un elemento en la interacción histórico-social. Y sólo en este medio las cosas y los hombres -así como la propia vida psíquica, en correlación con éstos- presentan un sentido inmediatamente vivido, y no una mera adecuación o inadecuación, sensiblemente percibidas, a la satisfacción de los impulsos.

La constante presencia del sentido, de la totalidad significativa -del valor, del fin, del significado, etc.- constituye, según la presente interpretación del pensamiento de Dilthey, el rasgo específico de la interacción histórico-social, rasgo que puede mostrarse en el análisis de dicha interacción, pero no explicarse empíricamente, pues todo análisis y toda explicación suponen ya la presencia y la posibilidad del sentido. Esta presencia del

sentido es característica de la interacción histórico-social y condición de su conocimiento. En este sentido dirá Dilthey que la comprensión presupone la vivencia. Y éste es también, en el fondo, el rasgo que distingue la psicología analítica y descriptiva de Dilthey de la psicología explicativa: ésta última pretende construir y componer a base de elementos lo que constituye el presupuesto necesario de toda construcción y de toda composición, pretende explicar empíricamente el fundamento trascendental de toda explicación y de todo conocimiento de la vida psíquica: la vivencia de la conexión estructural de la vida psíquica, la presencia del sentido en la propia vida psíquica. Y precisamente por ello Dilthey respondió a Ebbinghaus que él no rechazaba ni negaba la necesidad de la investigación experimental, de la formación de hipótesis, etc. en la psicología, pero que toda investigación e hipótesis partía necesariamente, lo supiera o no, de ese fundamento vivido.

Pero Dilthey no tuvo siempre clara conciencia del carácter trascendental de su investigación sobre los fundamentos de las ciencias humanas. Su oposición al intelectualismo del "método trascendental", su apelación al "hombre entero", a la "empirie", frente a la reducción intelectualista de la teoría del conocimiento kantiana y empirista no siempre le dejaron ver con claridad que él mismo estaba en realidad sometiendo a investigación una

quaestio iuris y no una quaestio facti, que estaba investigando la posibilidad del conocimiento científico-espiritual y del objeto de dicho conocimiento, y que no tenía sentido tratar de explicar empíricamente tal posibilidad.

Y esto último es propiamente lo que subyace a su pretensión de hallar las raíces de la conexión estructural y "de todo efecto teleológico en la vida humana, la sociedad y la historia" en el "plan básico de la vida animal", en una estructura orgánicamente determinada. Se trata del inútil empeño de buscar los "resortes" que mueven la "vida", la interacción histórico-social, en orden a explicar la posibilidad de la "experiencia interna" del sentido de lo externo, contraviniendo lo que en realidad es una afirmación trascendental: la imposibilidad de retroceder por detrás de la vida. Así, Dilthey pretende hallar estos "resortes" en los impulsos biológicamente condicionados:

"Desde las profundidades del sentimiento sensible se alzan el impulso de nutrición, el de la autoconservación sensible o la voluntad de vivir, el de la procreación y el del amor a la prole. Estos son los fuertes resortes en el reloj de la vida, los músculos que operan el movimiento de esa criatura enorme que es la sociedad" (VI, 154; EI, VI, 49).

Pero sólo desde nuestra inserción en la vida podemos hablar de los resortes que mueven la vida, y este discurso sólo adquiere sentido para un ser que es elemento y

punto de cruce de la interacción social. Podemos tratar de imaginarnos, ciertamente, en qué podría consistir una interacción puramente biológico-orgánica con el medio, esto es, no mediada en absoluto por la interacción social, estrictamente previa a la vida histórica: pronto nos daremos cuenta de que se trata de un ejercicio meramente escolar, pues no podemos hacerlo sin recurrir al "sentido", a nuestro estar ya instalados en la "vida", a nociones y representaciones vinculadas a ella.

Pero si, a pesar de todo, Dilthey lo hace, entonces las palabras "impulso", "haz de impulsos", "orgánico", "biológico", aplicadas a la vida histórico-social, adquieren el sentido empírico que realmente poseen en un contexto histórico-vital determinado; y "el hombre es un haz de impulsos" significa en ese caso que la vida humana misma, con su capacidad de interpretar la realidad y regirse por esa interpretación, reposa en último término sobre el carácter irracional e irreflexivo de la teleología orgánica, de la tendencia del impulso a su satisfacción. Es en este punto donde la noción diltheyana de vida adquiere ese tono irracionalista que la interpretación marxista -Lukács¹²³, Lieber¹²⁴, etc.- ha destacado. Pero toda confusión de planos en este aspecto es perniciosa, pues conduce con facilidad a tachar de irracionalismo el conjunto de la obra de Dilthey, abandonando así, junto con los aspectos ideológicamente condicionados, los núcleos produc-

tivos de su pensamiento, la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas y de la interacción histórico-social, la investigación sobre la historicidad del hombre, estrechamente relacionada con la primera, así como la investigación historiográfica y metodológica. El irracionalismo en la filosofía diltheyana de la vida aparece precisamente allí donde ésta traspasa sus propios límites movida por intereses ideológicos: es entonces cuando se convierte en metafísica, en el intento de explicar materialmente las condiciones de posibilidad de toda explicación, retrocediendo así "por detrás de la vida".

La teleología que el hombre experimenta en su propia actividad -la vivencia de la "conexión teleológica" de su vida psíquica- constituye el correlato subjetivo del sentido que las cosas ofrecen para él en su interacción práctico-vital con el entorno. Teleología y sentido son conceptos implicados recíprocamente en el seno de la teoría de la interacción. Experimentar nuestra vida como un nexo teleológico (Zweckzusammenhang) -o, lo que viene a coincidir con ello, como una conexión estructural- es una condición de que las cosas ofrezcan un "lado interno" y a la inversa. Por ello la teleología de la conexión psíquica ocupa su lugar filosófico propio cuando Dilthey dice acerca de ella que "es subjetiva porque es vivida, dada en la experiencia interna. Es inmanente porque no está

fundada sobre ninguna idea de fin fuera de ella" (V, 215; EI, VI, 263); lo pierde, sin embargo, cuando Dilthey la remite a los impulsos y al "plan básico del ser vivo".

Entre el ahondamiento fundado en la consecuencia lógica y la extrapolación ideológica transcurre el desarrollo de la reflexión diltheyana. Y, en la medida en que Dilthey es un verdadero filósofo, y no un ideólogo, el primer camino tiende a imponerse, como ya vimos en el caso del llamado por nosotros "uso metafísico de la psicología". También sucederá lo mismo en el tema que ahora estamos considerando, cuando Dilthey reconozca que las semejanzas entre la estructura psíquica y la estructura biológica sólo conducen a "vagas analogías", renunciando así consecuentemente a interpolar explicaciones empíricas en la reflexión trascendental sobre el conocimiento científico-espiritual. Por más que cierto trasfondo orgánico-irracionalista nunca desaparezca del todo de su noción de vida, la diferencia reside sin embargo en que la anterior confusión de planos puede dejar paso a una consciente separación, puesto que, rechazando la analogía orgánica, Dilthey señalará más adelante: "Empleo la expresión "vida", en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así su sentido se ve limitado por el ámbito al que se aplica y no está expuesto a malentendidos" (VII, 228; EI, VII, 253).

Una trasposición semejante de planos subyace también

al uso de la estructura psíquica como una especie de patrón, hombre-tipo o esquema del cual las individualidades son realizaciones concretas. Se trata de la concepción de las individualidades como combinaciones cuantitativas distintas de los mismos componentes cualitativos, que aparece al final de las "Ideen...": "Las individualidades no se distinguen entre sí por la existencia de determinaciones cualitativas o de modos de combinación en unas que no se darían en las otras. No hay en ninguna individualidad una clase de sensaciones o una clase de afectos o una conexión estructural que no se darían en las demás... La uniformidad de la naturaleza humana se manifiesta en el hecho de que en todos los hombres (cuando no exista un defecto anómalo) aparecen las mismas determinaciones cualitativas y formas de combinación. Pero las relaciones cuantitativas en que se presentan son muy diversas; estas diferencias se unen en combinaciones siempre nuevas, y en esto descansan, en primer lugar, las diferencias entre las individualidades" (V, 229; EI, VI, 275). ¿Qué función desempeña esta extraña teoría combinatoria, sin duda deudora de una concepción morfológica? En mi opinión, tiende a asegurar lo que tal vez constituye un presupuesto trascendental de la comprensión: la semejanza -sea cual sea la forma en que ésta se determine- entre los hombres. Pero ningún análisis empírico puede fundamentar este supuesto, ninguna psicología descriptiva y analítica puede hacerlo, pues ¿cómo se-

ría posible? Sólo al nivel del análisis trascendental de la interacción social tiene sentido plantear este tema. Y a este nivel, la semejanza de la naturaleza -de la vida humana sólo puede significar que el hombre en toda su historia ha sido elemento y punto de cruce de la interacción histórico-social y ha sido capaz de experimentar el sentido en su propia vida y en su entorno y de expresar y comprender este sentido en gestos palabras, acciones, obras, etc. Dado que el hombre "posee" la experiencia del sentido, experiencia que ha adquirido en un contexto histórico determinado y limitado, dado que "sabe" qué es un valor, una norma, una regla, por más que sus valores, normas y reglas sean sólo una pequeña parte, históricamente limitada y condicionada, de los formulados históricamente hasta entonces, puede em principio comprender la vida de los demás hombres, de otras épocas históricas: el hombre no sólo adquiere valores y normas concretos, sino que adquiere también la noción de valor y de norma, de sentido y significado, posee la "experiencia interna" de estas nociones, más allá de las cuales -más allá de la "vida"- no puede retroceder. El hombre comprende la historia, como señala Dilthey, porque él mismo es un ser histórico. Y si en alguna sociedad no hubieran existido normas, valores, significados, reglas, tal sociedad marcaría los límites de nuestra comprensión. Este es el sentido genuino, desde el conjunto del proyecto diltheyano, de la "uniformidad de la naturaleza humana".

Dilthey mismo parece sentir la insuficiencia de la concepción empírico-combinatoria de la diferencia entre los individuos y acercarse a este planteamiento cuando, unas páginas más adelante, reconoce que "en la individualidad actúa un principio de unidad que somete las fuerzas al nexo final... (Las determinaciones cuantitativas) constituyen, por decirlo así, la hyle que mediante este principio unitariamente configurador, como una especie de eidos, es plasmada en el todo de la individualidad" (V, 232; EI, VI, 277-8). Este principio "somete las fuerzas al nexo final", y es un principio "configurador": en realidad no se trata sino del principio en virtud del cual la conexión estructural de la vida psíquica es vivida como un todo teleológico y unitario, principio que, según hemos mostrado más arriba, no es sino el correlato subjetivo de la relación práctico-vital del "hombre entero" con su entorno. El carácter primario e inderivable del sentido como conclusión propia del planteamiento diltheyano tiende también a imponerse. Y a este nivel filosófico-trascendental se planteará el tema de la semejanza de la naturaleza humana como fundamento de la comprensión en los análisis de la última época: la filosofía de la vida es en realidad análisis trascendental de los supuestos de la interacción social y del conocimiento de la misma. Las "categorías de la vida" no son sino distintas formas que puede adoptar la vivencia del sentido -valor, fin, significa-

do, etc.- en la interacción histórico-social, formas de dicha interacción, formas de la vida. Por ello, es una interpretación errónea aquella que ve en la noción de vida un principio suprahistórico situado al mismo nivel que el acontecer histórico efectivo y según la cual la historia descansaría para Dilthey en un sustrato ahistórico, convirtiéndose en una repetición de lo uno y lo mismo¹²⁵. Por más que el origen de la noción diltheyana de vida pueda ser romántico o panteísta, es importante separar esta cuestión de la relativa al lugar sistemático ocupado por tal concepto. Dilthey acoge la noción de vida adaptándola a su propio proyecto de investigación: la fundamentación trascendental de las ciencias humanas. Y, por ello, la generalidad que corresponde a la noción de vida no es empírica -lo que la convertiría en un principio realmente ahistórico: es la generalidad propia de un concepto trascendental. Y en este sentido hay que entender el texto de Dilthey, y en especial lo subrayado por nosotros: "La vida es la conexión de las interacciones que se dan entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, concebida en la independencia de esta conexión con respecto a los cambios de tiempo y lugar" (VII, 228; EI, VII, 253). Sólo esta interpretación evita la curiosa necesidad de atribuir un sistemático sentido ahistórico a un autor que tomó como tarea propia pensar la conciencia histórica. Esta interpretación concibe además la obra de Dilthey desde su sen-

tido y autocomprensión primitivos: la elaboración de una "nueva crítica de la razón", de una "crítica de la razón histórica", sin menoscabar, de acuerdo con el conjunto de la presente investigación, la originalidad del planteamiento diltheyano y la distancia que lo separa del de Kant. Sólo esta interpretación permite, en fin, una lectura coherente de los textos diltheyanos.

Para concluir este capítulo, nos referiremos al sentido de la noción de "tipo". Esta noción ha experimentado una curiosa devaluación en la bibliografía sobre Dilthey, especialmente en el contexto alemán. En mi opinión, la razón de esta devaluación reside precisamente en que, ateniéndose a ciertos textos del propio Dilthey, se ha vinculado dicha noción a la concepción cuantitativo-morfológica de la individualidad. Los tipos no serían otra cosa que combinaciones cuantitativas de los rasgos cualitativos de la estructura psíquica. Así, por ejemplo, Dilthey mismo señala que "las razas, las naciones, las clases sociales, las formas profesionales, las etapas históricas, las individualidades, representan otras tantas delimitaciones de las diferencias individuales dentro de la uniforme naturaleza humana" (V, 236; EI, VI, 281). Sin embargo, cuando se reconoce el sentido genuino del tema de la uniformidad de la naturaleza humana, como el propio Dilthey lo hará, según hemos visto, entonces la noción de tipo puede ocupar también su lugar propio en la metodolo-

gía de las ciencias humanas: se trata entonces de la forma de generalización que corresponde a la mediación por el sentido de la interacción histórico-social. El tipo no es una generalización puramente cuantitativa -semejante a las leyes científico-naturales- sino una conexión general-abstracta, pero cuyos elementos están unidos por relaciones significativas y por lo tanto comprensibles. Se trata de un uso muy semejante al que la noción de tipo ideal posee en la metodología de Max Weber. Conceptos como "el hombre del Renacimiento", "la ética griega", "la economía de mercado", etc., constantemente usados en las ciencias sociales, hallan así su legitimidad en la metodología de Dilthey. Representan generalizaciones de los caracteres de la interacción histórico-social en una época, país, sistema social, etc., determinados, generalizaciones que necesariamente han de incorporar, en virtud de este su carácter, un nexo de sentido.

CAPITULO OCTAVO. VIVENCIA; SIGNIFICADO; INTERACCION. LA
FILOSOFIA DE LA VIDA COMO INVESTIGACION TRASCENDENTAL

Es interesante hacer notar el escaso papel que desempeña en la filosofía de Dilthey la noción de yo en sentido enfático, como "Ich"; Dilthey suele preferir la noción, más neutral, de "Selbst", que hace referencia a la realidad empírica de la conexión estructural psíquica. La razón de ello estriba, en mi opinión, en el hecho de que para él la unidad del sujeto humano no podía ser un punto de partida, sino más bien un punto de llegada (un resultado, constantemente renovado, del proceso de interacción). Por ello, desde el punto de vista de la filosofía diltheyana, las teorías filosóficas basadas en la noción de "ego trascendental" (como las de Kant y Husserl) partían de lo que debían antes probar: la existencia y posibilidad de una subjetividad general y unitaria que constituye el mundo y lo organiza. El problema de la constitución (en términos de Dilthey, de la "estructuración" (Aufbau) del mundo histórico) no es planteado por Dilthey desde esta noción de "yo trascendental": en realidad, el yo es uno de los problemas de los que debe dar cuenta la teoría de la constitución. Ciertamente, el planteamiento diltheyano de la historicidad del hombre, de la "historicidad de la vida psíquica", veta el intento de trasponer en una subjetividad trascendental la capacidad organizadora de la experiencia propia del conocimiento huma-

no. Esta capacidad organizadora pertenece más bien al desarrollo entero de la historia humana, dentro del cual cada individualidad es conformada a partir de su inserción en el medio histórico: y, así, la razón no es asunto de un yo trascendental ahistórico, sino una propiedad de la especie humana en su desarrollo. El saber es inherente a la "vida", a la complicada red de interacción que vincula a cada individuo con su presente, su pasado y su futuro, y se realiza sólo en el desarrollo histórico. El idealismo objetivo hegeliano parece aquí afirmarse frente al kantiano "idealismo de la libertad": "La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento" (VIII, 172; EI, VIII, 372). La facticidad histórica se torna así el campo más propio de la reflexión filosófica, la cual no puede agotarse en la autoobservación: historia y filosofía no pueden concebirse aisladamente, y la historia de la filosofía es tanto filosofía como historia.

Pero ello no nos debe ocultar el hecho del carácter trascendental del proyecto diltheyano de fundamentar las ciencias humanas: se trata sólo de comprender que para Dilthey la capacidad constitutiva ha de atribuirse no a un yo trascendental, sino al carácter histórico-social de la subjetividad humana, a la interacción del hombre con su entorno natural, social e histórico, interacción que en cada caso,

en cada época, en cada sociedad, determina nexos de sentido diversos. Por ello, además, para Dilthey la tarea de las ciencias humanas no puede reducirse -como sucede, p.ej., en la concepción de la sociología en Peter Winch¹²⁵ - a una investigación trascendental en principio ahistórica de las estructuras de la comprensión, sino que las ciencias humanas han de estudiar nexos de sentido empíricos, conexiones concretas histórico-sociales. La fundamentación de la posibilidad de este estudio es en sí misma trascendental, pero este carácter y esta tarea no corresponde a las ciencias mismas, que como tales son ciencias de lo real. La interacción histórico-social no determina un marco categorial ahistórico, sino sólo un marco trascendental abierto -categorías de la vida- que sólo adquiere contenido real -y cambiante- en la historia.

Por ello, como hemos mostrado repetidamente, la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu no puede reducirse a análisis de la conciencia y a teoría del conocimiento, sino que incluye también, como momento central, la teoría de la interacción social, que en esta última etapa del pensamiento de Dilthey se plantea como filosofía de la vida. Sólo la interacción social -de la que la noción de la historicidad del hombre es un momento fundamental- puede dar cuenta del carácter de las estructuras que pone de manifiesto el análisis de la conciencia (de la "conexión estructural de la vida psíquica"), el cual no es, pues, un

ámbito de investigación autónomo y cerrado en sí mismo, sino que se halla referido a la teoría de la interacción.

Esta tesis central en nuestro trabajo puede encontrar ahora una importante confirmación en el análisis del concepto diltheyano de "vivencia" (Erlebnis). A través de las páginas del volumen VII de los "Gesammelte Schriften" encontramos dos determinaciones principales de esta noción, aparentemente inconexas. La primera de ellas se formuló precisamente -y es importante tenerlo en cuenta- en el marco del "análisis de la conciencia", esto es, en términos diltheyanos, en el marco de la "teoría del saber".

8.1. Vivencia y teoría del saber

La teoría del saber se mueve en el marco del análisis de la conciencia: describe las relaciones entre los hechos de conciencia vinculados con los procesos del saber, el tipo de unidad que vincula estos hechos de conciencia.

Por lo que se refiere a la vivencia, el tipo de unidad entre sus momentos es estructural, representa una unidad estructural entre forma de actitud y contenido¹²⁶: "Yo represento, juzgo, temo, odio, deseo: todo esto son formas de actitud y hay siempre un "qué" con el que se relacionan, de la misma forma que cada "qué", cada determinación de contenido en estas vivencias existe sólo para una actitud" (VII, 20-21; EI, VII, 24). Puesto que la noción de vivencia nos remite a la noción de "relación estructural", hemos de

preguntarnos ahora qué podemos entender por esta última. Por "relación estructural" hemos de entender aquí un tipo de relación distinto de la mera sucesión de eventos psíquicos, de la mera asociación mecánica o de la influencia causal ejercida sobre la percepción por la variación de los objetos externos. La relación estructural se opone a la relación meramente externa, causal-natural, y constituye una "relación interna susceptible de ser vivida" (VII, 15; EI, VII, 18). En este punto, pues, volvemos a encontrarnos como al principio: pues si para aclarar la noción de vivencia recurrimos a la noción de relación estructural, ésta nos vuelve a remitir a aquélla.

Podemos intentar escapar a este círculo acudiendo a una segunda determinación de la noción de vivencia que hallamos en la teoría del saber. De acuerdo con ella, la vivencia se caracteriza por el hecho de la "presencia", de la "conciencia" que le es inherente, así como, en estrecha relación con ello, por su certeza inmediata, de la que nos "percatamos íntimamente" (inne werden): "Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento de algo o mi voluntad de algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma... Contenidos como "un rojo" o "un azul" y actitudes como la captación del rojo o la complacencia en él, están presentes para mí. Este "estar presente para mí" puede designarse como "ser-consciente" o como 'Erleben', si se entiende esta palabra no tanto por

referencia al proceso vivo mismo cuanto al modo como se presenta. Está presente para mí (für mich da ist) lo mismo una cualidad sensible, que aparece en el representar, que un sentimiento de dolor o un afán, y lo mismo una proporción matemática que la conciencia que tengo de estar obligado por un contrato" (VII, 25-6; EI, VII, 31). Esta presencia conlleva la certeza inmediata: "La certeza de la vivencia no requiere ninguna mediación y, por lo tanto, puede ser calificada de inmediatamente cierta" (VII, 26; EI, VII, 32).

Si unimos ambas determinaciones de la vivencia, esto es, su carácter de unidad estructural y su carácter de "presencia" y certeza inmediata, podríamos decir que la unidad propia de la vivencia se distingue por su índole inmediatamente cierta, por su carácter no hipotético. Los momentos de la vivencia se hallan unidos entre sí por una relación inmediatamente presente a la conciencia.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que la "presencia" la certeza inmediata propia de la vivencia (el "Innewerden" no define la naturaleza de la relación estructural, sino sólo la manera como se presenta a la conciencia, de acuerdo con el texto anterior: el "estar presente para mí" no hace referencia "al proceso vivo mismo" (esto es, a la naturaleza de la unidad vivencial), sino sólo "al modo como se presenta".

Si ello es así, entonces definir la vivencia por el

'Innewerden' representa una falla lógica, puesto que el 'Innewerden' es sólo un criterio del carácter estructural de la unidad de la vivencia, el "modo como se presenta" dicha relación estructural, pero no define la índole de la misma. El olvido de este aspecto "estructural" (cuya índole hemos de determinar aún) de la vivencia caracteriza la interpretación de este concepto llevada a cabo por Ineichen. De acuerdo con la tendencia general de su interpretación, para esclarecer la noción de vivencia Ineichen se apoya en la noción de 'Innewerden'¹²⁷. Según su interpretación, el 'Innewerden' proporciona al principio de fenomenidad, según el cual la realidad está constituida primariamente por hechos de conciencia, dados a un sujeto, la certeza inmediata que es propia de la vivencia, la cual representa así, cartesianamente, un "fundamentum inconcussum veritatis"¹²⁸. "Vivencia", pues, equivale a 'Innewerden': "Hecho de la conciencia no significa otra cosa que ser 'Erlebnis'. Y 'Erlebnis' quiere decir 'Innewerden'"¹²⁹. Esta exégesis de la vivencia constituye un primer paso para una interpretación cuasi-positivista de Dilthey, en la que la problemática de la comprensión y del sentido es relegada, como sucede en Abel¹³⁰, a mero recurso heurístico. En mi opinión, sin embargo, se trata de una interpretación reduccionista inadmisibles. La fundamentación de esta opinión, en lo que respecta a la noción de vivencia, se producirá a lo largo del presente análisis. Señalemos, por lo demás, que la re-

lación entre 'Innewerden' y 'Erleben' no es nueva en la bibliografía: se halla ya, p.ej., en el estudio de Imaz.¹³¹

Para avanzar en la determinación del tipo de unidad propio de la vivencia será oportuno ahora establecer la diferencia existente, desde la teoría del saber -análisis de los hechos de conciencia y sus relaciones-, entre la vivencia y la percepción sensible. Tal cuestión se halla, como sabemos, estrechamente relacionada con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Señalemos, en primer lugar, que tanto en uno como en otro caso podemos hallar (vivir) una tendencia teleológica hacia el cumplimiento del conocimiento de lo dado (interna o externamente). Esta tendencia se manifiesta en la sucesión de "representaciones" de lo dado, que tratan de agotarlo. En dicha tendencia teleológica que podemos vivir en los procesos del saber se manifiesta, para Dilthey, el carácter teleológico inmanente de la conexión estructural de la vida psíquica¹³². Ello significa que tanto la percepción sensible como la captación de procesos internos son ambas función del sistema psíquico humano; no encontramos en una de ellas procesos discursivos no presentes en la otra. La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no puede basarse, según ello, para Dilthey, en dos formas distintas del pensamiento discursivo. ¿Dónde reside, pues, la diferencia entre los dos procesos antes señalados desde el punto de vista de la teoría del saber?

Podemos decir que lo "contenido" en una vivencia (p.ej. de un sentimiento) cuando tratamos de captarla es trascendente a la "conciencia vivencial". Pero no totalmente trascendente. Dilthey dice de tal trascendencia que es únicamente "parcial". Lo "contenido" en la vivencia es parcialmente trascendente a la "conciencia vivencial", pero se halla por así decir "implicado" virtualmente en ella. La captación de la vivencia nos conduce constantemente a nuevos miembros mediante transiciones caracterizadas por el "Innewerden". La unidad propia de la vivencia no es más que relación entre sus momentos, relación que Dilthey llama "estructural". Esta misma relación vincula entre sí los distintos momentos en la captación de la vivencia. De acuerdo, pues, con las descripciones de Dilthey, y en una primera aproximación, podríamos decir que la unidad estructural propia de la vivencia es sólo relación interna entre los momentos de la misma, y que el 'Innewerden' se extiende a esta relación. Es decir: en la vivencia no existe un punto central separado o aparte de los momentos y que los unificaría; la unidad es sólo la red de relaciones inmediatamente ciertas entre los momentos. Esta certeza inmediata propia de la relación estructural, que se manifiesta en el 'Innewerden', se mantiene, pues, en todos los momentos de la captación de la vivencia. La vivencia es función de la conexión psíquica, la cual se halla virtualmente "contenida" en cada vivencia. El ahondamiento en la vivencia avanza desde

lo actualmente vivido, mediante transiciones estructurales, internamente ciertas, a los susceptible de ser vivido, y así, en último término, tiende a alcanzar la conexión estructural psíquica, la cual es, pues, sólo "parcialmente trascendente" a la vivencia¹³³. Por ello señalábamos en el capítulo anterior que cada proceso psíquico "formativo" es función de la totalidad de la conexión adquirida psíquica, que se expresa en él, de suerte que la profundización en aquél conduce a ésta mediante transiciones internamente ciertas.

También en la percepción sensible se da una unidad; pero esta unidad no puede calificarse de "estructural" en el sentido anterior. En la percepción sensible, el objeto "idéntico", la unidad objetiva, es trascendente a la percepción actual en un sentido distinto de la trascendencia parcial propia de lo contenido en la vivencia con respecto a ésta. En efecto, la identidad del objeto no se da en ninguna percepción singular, pero no llegamos tampoco a ella "explícitando" internamente el contenido de la intuición, sino que la 'anticipamos', la 'suponemos' en cada acto perceptivo, y este supuesto liga entre sí los actos perceptivos y las "representaciones" en un sistema de relaciones estructurales dirigido por la actitud de captación. La necesidad de esta interpolación de algo no percibido viene determinada por un hecho que Dilthey ya desarrolló en la "Einleitung..." y que vuelve a tratar en "La estructuración del mundo histórico", a saber, la incomparabilidad de las contribuciones

de los distintos sentidos¹³⁴ : "Ninguna investigación histórico-evolutiva podrá hacernos comprender cómo una de estas contribuciones de los sentidos desemboca en la otra. Se puede postular muy bien esta transformación de una sensación cutánea en una sensación acústica o de color, pero no en manera alguna representarla. No hay comprensión posible de este mundo..." (VII, 92; EI, VII, 113). No hay transiciones "estructurales" entre dos sensaciones procedentes de sentidos distintos. Su enlace ha de producirse atribuyendo un soporte o unidad objetiva a tales sensaciones, a su sucesión y coexistencia. Dilthey no concede a la percepción sensible por sí misma la capacidad sintética necesaria para vincular entre sí los contenidos sensibles como pertenecientes al mismo objeto. En la unidad entre los distintos actos perceptivos hay algo más que la relación entre estos actos mismos, a diferencia de lo que sucede en la vivencia. Este algo más es precisamente la unidad del objeto a la que se refiere cada acto perceptivo y que los vincula a todos ellos. Por ello, la unidad del objeto en la percepción no es de índole estructural, es decir, no se produce como simple relación entre los momentos de la percepción, sino mediante o por mediación de la referencia de todos ellos a algo distinto de todos ellos. Este algo, la unidad a la que se refieren las percepciones, es el supuesto sobre el cual éstas pueden vincularse en una red de relaciones estructurales, teleológicas, dirigida hacia la cap-

tación del objeto. El conjunto de estas relaciones estructurales entre los actos perceptivos, posibilitada por la interpolación de la unidad objetiva, constituye la "representación total" del objeto, no dada en ninguna intuición¹³⁵, entendida como puro contenido percibido (intuición pura). Esta "representación total" es el elemento mediador en la referencia de la percepción singular al objeto. Así, pues, "por fuerza de las experiencias singulares concurrentes surge la exigencia de interpolar algo no dado en ninguna experiencia singular. Esta representación total (Totalvorstellung) representa una pluralidad de percepciones singulares, pero se refiere únicamente a un objeto. Es intuitiva y, sin embargo, en ninguna intuición puede llevarse a cabo totalmente. Señala una tarea y, al objeto de resolverla y de aprehender realmente el objeto mentado, la captación es empujada hacia nuevos actos de representación. Tenemos, pues, en la captación sensible una relación con el objeto que se diferencia, en un punto importante para la teoría del saber y la metodología, de lo que ocurre en la captación de lo psíquico. El objeto es trascendente a la percepción (no "parcialmente trascendente"; la trascendencia del objeto no puede superarse mediante relaciones internas a partir de la percepción, C.M.), cada percepción singular es inadecuada con respecto al objeto y las representaciones se encaminan a aproximarse a él" (VII, 35; EI, VII, 41).

Así, pues, resulta claro que la vivencia no puede carac-

terizarse sencillamente en términos de "hecho de conciencia" y de 'Innewerden', como pretendía Ineichen. Lo decisivo en la determinación de la vivencia y en la distinción entre la vivencia y la percepción sensible reside más bien en el carácter de la unidad entre sus momentos. La teoría del saber (el análisis de la conciencia) caracteriza la unidad propia de la vivencia como inherente a la misma, esto es, como la relación entre sus momentos (unidad estructural); por el contrario, la unidad propia de la percepción sensible es extrínseca, no puede concebirse como relación entre los actos perceptivos, sino como referencia de estos actos a un punto unificador no contenido en ellos. ¿Dónde reside, pues, o cómo hay que concebir esta función unificadora que se expresa de forma distinta en la vivencia y en la percepción sensible? La teoría del saber no responde a esta pregunta: se limita a describir dos tipos distintos de unidad, a constatar esta diferencia, pero no da razón de ella. En realidad no puede darla, de acuerdo con el marco en el que se mueve: análisis de la conciencia. Pues para Dilthey la función de unidad no puede concebirse como inherente a la conciencia, sino sólo en virtud de la relación de la conciencia con su entorno. Puesto que la teoría del saber no analiza esta relación, sino sólo su correlato subjetivo en la conciencia (las relaciones entre los hechos de conciencia en los procesos del saber), la pregunta por la función de unidad no puede responderse en el seno de la teo-

ría del saber, sino sólo en el análisis de las relaciones de la conciencia con su entorno. Sólo en el marco de este último podemos comprender la naturaleza de la relación estructural propia de la vivencia, así como la relación de la misma con el 'Innewerden', esto es, el hecho de que tal relación estructural posea certeza inmediata de sí misma.

La diferencia entre la vivencia y la percepción sensible podría tal vez establecerse claramente en el caso de que nos las hubiéramos con hechos de conciencia distintos en uno y otro caso, esto es, en el caso de la vivencia con meros estados de nuestra sensibilidad interna y en el caso de la percepción sensible con representaciones de objetos externos. Sin embargo, ello no es así. Las relaciones internas a las vivencias incluyen representaciones de objetos físicos. Así, por ejemplo, cuando Dilthey describe un caso de aprehensión de la vivencia señala: "La representación de mis manuscritos constituye la captación objetiva básica en mi vivencia y destaco atentamente esa representación. Del sentimiento en torno a este objeto distingo el de cansancio como básico, y la preocupación, en él fundada, por terminar el manuscrito... (etc.)" (VII, 28; EI, VII, 34). Evidentemente, ese mismo objeto (los manuscritos) podría ser también el objetivo de una percepción sensible. En este caso, constituye, sin embargo, un miembro en una cadena de relaciones estructurales en la captación de la vivencia. Es claro que la representación de los manuscritos es resulta-

do, entre otras cosas, de determinados actos perceptivos. ¿Por qué, pues, no hablamos de dicha representación, en el contexto anterior, en términos de percepción sensible? ¿Por qué la presencia de dicha representación no rompe -de acuerdo con la descripción de la percepción sensible- la cadena de relaciones estructurales, la unidad estructural de los distintos momentos de la vivencia? ¿Por qué describimos nuestra relación con un mismo objeto en términos de "vivencia" en unos casos y en términos de "percepción sensible" en otros? La descripción gnoseológica de la diferencia entre vivencia y percepción sensible no puede responder a estas preguntas. El análisis del saber, en cuanto análisis de la conciencia, prescinde del contexto real en el que dicho saber se lleva a cabo. Es claro que, si se trata de un mismo objeto, la diferencia entre la vivencia del mismo y su percepción sensible sólo puede situarse en el contexto en el cual se produce la relación con él. De esta forma, la introducción de este contexto no constituye un planteamiento ajeno al tema gnoseológico, sino que sólo ella nos permitirá comprender precisamente la diferencia gnoseológica entre vivencia y percepción sensible.

8.2. Vivencia y teoría de la interacción

La vivencia se nos presenta ahora en estrecha relación con un concepto decisivo en la fundamentación de las ciencias del espíritu: el significado. La vivencia es, desde el

punto de vista de las relaciones entre sus partes, una unidad de las mismas mediada por el significado: "Aquello que de esta suerte constituye una unidad vivencial porque tiene un significado unitario en el curso de la vida compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia. Pero, por encima de esto, el uso del lenguaje designa también como vivencia toda unidad ideal, más amplia, de partes de vida que tiene un significado en el curso de la vida y emplea también este concepto en el caso en que los momentos se hallen separados por acontecimientos interruptores" (VII, 73; EI, VII, 94)¹³⁶.

La diferencia fundamental que introduce la noción de significado con respecto al punto de vista de la teoría del saber reside en el hecho de que dicha noción es incomprendible en el marco del puro análisis de la conciencia (y por ello no la encontramos tampoco en ese marco). El significado nos sitúa necesariamente en un contexto relacional, en el marco de las relaciones entre el yo y el entorno, en suma, en el mundo de la vida. Las cosas, las personas, los acontecimientos, adquieren significado para nosotros en la medida en que no son objeto de un conocimiento teórico, dirigido hacia sus propiedades físicas, sino que se insertan en el ámbito de nuestra acción en el mundo, de nuestra praxis vital; y en este ámbito las cosas y las personas son para nosotros correlato de una actitud, de una toma de posición que compromete todo nuestro ser,

de manera que "el significado constituye la categoría de la conexión no analizada de la vida" (VII, 237; EI, VII, 262), las cosas y las personas se nos presentan como todos unitarios y nosotros mismos nos comportamos también como totalidades. Por ello, en el terreno de la vivencia la unidad no es interpolada, sino experimentada como significado, como relación interna entre las partes. Así, pues, "en el vivir (Erleben) se da una posición, una actitud con respecto a todo lo que se presenta en él como circunstancia vital singular, ya sea vida económica, amistad, mundo invisible" (VII, 238; EI, VII, 263). Sólo en esta interacción práctico-vital con el entorno las cosas, las personas, ofrecen para nosotros un significado, un "lado interno", de forma que aquí la relatividad de los sentidos externos no se deja valer. Sólo ahora, pues, podemos comenzar a comprender la diferencia gnoseológica entre la vivencia y la percepción sensible. Por su relación con la categoría de significado, la noción de vivencia no puede entenderse adecuadamente como mero hecho de la conciencia; es una categoría que se presenta sólo en la interacción práctico-vital del hombre con lo que le rodea: "En toda referencia vital (Lebensbezug) en que nuestra totalidad toma una actitud para consigo o para con otros vemos constantemente que las partes tienen un significado para el todo. Estoy contemplando un paisaje y lo abarco. Hay que eliminar de antemano la suposición de que no se trata de una referencia vital, sino

de una mera cuestión del captar. Por eso no designaremos la vivencia de ese momento de referencia al paisaje como "imagen". Escojo la expresión "impresión". En el fondo no se me dan más que "impresiones" " (VII, 229-30; EI, VII, 254). El análisis de la noción de experiencia interna que llevamos a cabo en el capítulo tercero del presente trabajo se ve ahora claramente confirmado. En esta última etapa, Dilthey no introduce propiamente un planteamiento nuevo, sino que desarrolla in extenso y con mayor claridad lo que sin embargo se hallaba ya presente en etapas anteriores de su obra, según intentamos mostrar en su momento.

Desde la nueva determinación lograda de la noción de vivencia podemos ahora aclarar retrospectivamente los caracteres anteriormente destacados en la misma: la "relación estructural" y el 'Innewerden'. Si las relaciones estructurales son relaciones vividas, sabemos ahora cuál es la naturaleza de la relación que une entre sí los momentos de un nexo estructural: se trata precisamente de relaciones de significado, relaciones que guardan entre sí las partes por su relación con mi propia vida activa, con mis valores y fines. La aprehensión de significado en lo externo es así correlato de la vivencia de la propia vida como una conexión significativa unitaria (como una "conexión estructural") y, a su vez, esta última mantiene su propio centro en sí misma, su unidad, en la medida en que las cosas y hombres de su entorno son para ella significativos. La uni-

dad significativa de la propia vida y la unidad significativa de lo externo constituyen así dos polos inseparables. Este hecho, que confirma ahora nuestra interpretación de la conexión estructural psíquica como correlato subjetivo de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, se contiene claramente en la importante noción diltheyana de "nexos" o "referencias vitales" (Lebensbezüge), que constituyen la forma primaria de la vida y del significado: "Cuando nos enfrentamos a la vida como un hecho peculiar del mundo humano... tropezamos con referencias vitales, tomas de posición, actitudes, creación en cosas y hombres y sufrimiento por unas y otros. En el sustrato constante de donde emergen las actividades diferenciadas no hay nada que no contenga una referencia vital del yo. Como en este terreno todo ofrece una relación con respecto a él, así también cambia constantemente el estado del yo según las relaciones de las cosas y de los hombres con él. No existen hombres ni cosas que sean sólo objetos para mí y no contengan presión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia y extrañeza. El nexo vital, ya se limite a un momento dado o ya sea duradero, convierte a estos hombres y objetos, con respecto a mí, en portadores de dicha, ensanchamiento de mi existencia, elevación de mi fuerza, o bien constriñen en este nexo el campo de juego de mi existencia, ejercen una

presión sobre mí, menguan mi fuerza. Y a los predicados que reciben así las cosas sólo en el nexo vital que las une a mí, corresponde el cambio de mis estados que surge de ese nexo vital" (VII, 131-2; EI, VII, 154. Subr. C.M.) Sólo en este contexto de relaciones práctico-vitales, en el contexto de mi acción teleológicamente orientada, las cosas y los hombres tienen para mí significado, coloración afectiva, unidad y fuerza.

Ahora podemos comprender también, por su relación con el significado, el otro aspecto de la noción de vivencia: el 'Innewerden'. A las relaciones vividas, estructurales, entre contenidos correspondía, como sabemos, una certeza íntima, inmediata. Esta certeza no se extendía, sin embargo, en el caso de la percepción sensible, a la unidad objetiva, la cual era interpolada, supuesta o anticipada en cada acto perceptivo. Esta unidad objetiva era un complemento necesario de la percepción, en virtud de la incomparabilidad de las aportaciones de los diversos sentidos externos. A la percepción sensible correspondía, pues, un inevitable carácter hipotético. ¿Por qué, pues, la presencia de representaciones sensibles en el seno de las vivencias no arrebatava a éstas su carácter no hipotético, inmediata e internamente cierto? Podemos ya responder a esta pregunta. Cuando en una serie de relaciones vividas intervienen como elementos representaciones externas -p.ej. la representación de unos manuscritos- la unidad de las mismas no posee un carácter

hipotético, pues no se trata de su unidad como centro de intuiciones sensibles, sino de su unidad significativa, esto es, del carácter que esa representación adquiere al entrar a formar parte, como momento, de un determinado proyecto de acción, de un determinado plan de vida, en suma, de un contexto práctico-vital. Sólo en virtud de su presencia en este contexto de "nexos" o "referencias vitales" el objeto externo adquiere un significado, una unidad interna de la que nos "percatamos íntimamente" (inne werden), puesto que las cualidades físicas del objeto no entran aquí en cuestión más que como meros soportes o condiciones externas de su relación significativa con mi propia vida, de su vinculación con mis proyectos, valores y fines. Por ello, sólo en el contexto de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno la noción de 'Innewerden' adquiere su pleno sentido y, con ella, la noción misma de vivencia. En dicho contexto, las cosas externas, las personas, no están ante nosotros como agregados de cualidades, sino como unidades de fuerza y resistencia por su relación con nuestro obrar teleológico.

Ahora podemos comprender también el tipo de unidad propio de la percepción sensible y la procedencia de esa unidad objetiva interpolada en la serie de actos perceptivos. Para Dilthey, la idea de objeto no puede proceder de los actos perceptivos, de las meras representaciones de los sentidos ni de las relaciones entre ellas. La noción de ob-

jeto y de identidad objetiva surge más bien en nosotros en virtud de nuestra relación práctico-vital con el entorno, en la medida en que la tendencia a realizar nuestros fines tropieza con resistencia exterior, e igualmente en la medida en que la acción del hombre en el mundo le exige contar con unidades capaces de acción y de resistencia. La percepción sensible se produce, pues, sobre el suelo de la "vida", y de ésta procede esa unidad objetiva a la que se refieren los actos perceptivos singulares. Por ello la unidad objetiva no era concebida por Dilthey como una relación estructural entre puros contenidos perceptivos, sino como un momento extrínseco a la percepción misma, a lo dado en los actos perceptivos.

El significado supone una relación inmediata con el objeto, una relación interna con él, en la medida en que aquél se integra orgánicamente, como una unidad, en el contexto de la propia actividad práctico-vital, de la interpretación de la propia vida y de nuestros proyectos de acción. De esta forma, la certeza inherente a la vivencia no es la pura certeza del hecho de conciencia como un acontecimiento privado. La certeza se extiende a la unidad estructural, que ahora podemos llamar unidad significativa. Pero la certeza de una totalidad, de una conexión en nosotros y en nuestro entorno conlleva en sí misma su carácter histórico-social, intersubjetivo: que algo signifique para nosotros tal o cual cosa, que lo experimentemos como nexo de sentido, co-

mo conexión es sólo posible en virtud del carácter histórico-social de la subjetividad, de su constitución como totalidad unitaria en el medio del mundo social, del aprendizaje necesariamente social del sentido. El hombre vive en el mundo del sentido, y el sentido vivido es parte y momento de ese mundo. A su vez ese sentido vivido lleva en sí mismo su certeza: en el campo del sentido no tenemos patrones exteriores al mundo histórico-social, al carácter social de nuestra experiencia; experimentamos significado, valor y fin porque vivimos en un mundo significativamente estructurado y penetrado por normas y reglas; que este objeto que tengo ante mí me sea valioso, o que sencillamente sea para mí "la mesa donde trabajo" me es inmediatamente evidente; no pueden surgir dudas acerca de ello, acerca del significado de ese objeto para mí, pues ¿desde dónde podrían plantearse? Si alguien me dice que esa mesa es "en realidad" un agregado de átomos, para nada afecta ello a su significado anterior, pues dicho significado no se refiere a la descripción física del objeto -al conocimiento de sus cualidades físicas- sino a su sentido, esto es, a una cualidad espiritual del mismo que surge en su relación con mi vida, lo cual quiere decir a su vez: en el contexto de mi relación práctica, socialmente mediada, con él, en virtud de mi inserción en la interacción histórico-social. La perspectiva gnoseológica y la perspectiva histórico-práctica convergen ahora para dar a la noción de vivencia su ca-

rácter propio en el seno de la fundamentación de las ciencias humanas; más allá de su restricción a mero "dato de la conciencia" resalta ahora la índole histórica de esta noción en el seno de aquel carácter de la vida psíquica humana que Dilthey había considerado como "el hecho más profundo de las ciencias del espíritu": su historicidad.

Sin embargo, esta relación no es reconocida por Ineichen, el cual¹³⁷ establece más bien una dualidad insuperable entre el punto de vista de la "estética" (sic), desde el cual las vivencias se consideran como "acontecimientos psíquicos especiales, significativos"¹³⁸, y el punto de vista gnoseológico, desde el cual se llama vivencia "toda actitud consciente ante un contenido"¹³⁹, de suerte que, en último término, en la obra de Dilthey "el momento de la certeza como existencia-para-mí no es puesto en relación con el momento de la significatividad"¹⁴⁰. De esta manera, el problema del significado, y todo lo que va implicado en él, queda expulsado de la "lógica diltheyana de las ciencias del espíritu" (así reza el subtítulo del estudio de Ineichen) y recluído, a la manera positivista, en el campo de la estética. Se trata, en mi opinión, de una interpretación insostenible. Por más que la unidad de la teoría del saber y la teoría de la interacción no esté exenta de fricciones, la específica certeza de la vivencia, no afectada por la relatividad de la percepción sensible, sólo puede entenderse en virtud del "nexo vital" en que dicha vivencia tiene lugar y del signi-

ficado propio de los objetos en dicho contexto, según hemos mostrádo en el análisis anterior.

El "lado interno" de la realidad, que Dilthey había destacado anteriormente como objeto propio de las ciencias del espíritu, se perfila ahora como sentido, como significado, lo que quiere decir también: como expresión de una interacción práctico-vital, de una relación de vida entre los hombres: "El reino propio de la historia es también exterior... (pero) toda operación científico-espiritual que se realice con esos hechos exteriores tiene que ver únicamente con el sentido y el significado que cobran por la acción del espíritu; está al servicio de la comprensión que capta ese sentido, ese significado..." (VII, 118; EI, VII, 140). La vivencia, la experiencia del sentido de algo para la propia vida, experiencia que se presenta en nuestra interacción práctico-vital con el mundo, en virtud de nuestro carácter de "puntos de cruce" y de "elementos" de la interacción social; la expresión externa de una determinada relación vital, de una interacción entre los hombres objetivada en sistemas, documentos, etc.; finalmente, la comprensión del sentido de esa expresión, que tiene lugar sobre la base de la vivencia, de nuestro estar ya insertos en la interacción social, comprensión que es también el establecimiento de una red de relaciones de efectividad, de una interacción causal y significativa al mismo tiempo: la conexión de estos tres momentos permite ahora la delimitación clara de

las ciencias del espíritu: "Así, es por doquier la conexión de vida, expresión y comprensión el procedimiento propio por el que se nos da la humanidad como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión. Sólo aquí logramos una característica totalmente clara mediante la cual puede llevarse a cabo definitivamente la delimitación de las ciencias del espíritu. Una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo si su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión" (VII, 87; EI, VII, 107-8). Y de nuevo hay que hacer notar que en estas formulaciones Dilthey no hace sino avanzar por el camino ya trazado, aclarar relaciones ya establecidas, perfilar contornos ya esbozados en obras anteriores, en la "Einleitung..." e incluso en los manuscritos que la preceden. La profunda unidad de la obra diltheyana es lo que el presente trabajo trata de destacar en su propia estructura expositiva, frente a la frecuente introducción de rupturas y divisiones por etapas. La evolución en la obra de Dilthey se produce en el sentido de un progresivo ahondamiento en intuiciones fundamentales, de una progresiva coherencia y consecuencia, tal como se refleja también en la conciencia de Dilthey acerca de su propio trabajo, según la cual "toda su obra era propiamente una realización de los pensamientos y planes de su juventud" (DjD, III).

8.3. Vivencia, significado y 'Bildung'

Como hemos señalado más arriba, Ineichen atribuye a la categoría de significado un carácter estético, procedente de la poética de Dilthey, de forma que más allá de éste y de modo paralelo se desarrollaría la tendencia propiamente gnoseológica en la determinación de la vivencia. Tendencia estética y tendencia gnoseológica: una nueva división que añadir a las ya existentes. En mi opinión, sin embargo, las relaciones internas que vertebran la obra de Dilthey son más complicadas, y en virtud de ellas la categoría de significado, a través de una serie de mediaciones, encuentra sus raíces en el proyecto diltheyano de fundamentación de las ciencias del espíritu y halla finalmente su lugar en él a través del rodeo de la poética.

En efecto, si bien es cierto que el término "significado" comienza a ser utilizado sistemáticamente en la Poética de 1887, la propia orientación de la poética diltheyana viene determinada por un tema estrechamente relacionado con el planteamiento diltheyano de la fundamentación de las ciencias humanas: la "historicidad de la vida psíquica", esto es, la consideración del hombre y de su interioridad como "punto de cruce" y elementos de las interacciones sociales, así como, en estrecha relación con ello, la primacía de la praxis, de la relación práctico-vital con el entorno frente a la abstracción del "sujeto cognoscente". La capacidad creadora del poeta, su capacidad para aprehen-

der y expresar el significado de los acontecimientos, de las personas, de la vida, resulta de su propia inserción en la realidad y de la intensidad con que la vive, esto es, Dilthey atribuye al poeta, en forma potenciada, lo que constituye un rasgo general del hombre: la capacidad para aprehender el "lado interno" de las cosas y los hombres en virtud de su propia inserción, como ser activo y como "punto de cruce" de interacciones sociales, en la realidad que le rodea.

En efecto, la poética de Dilthey se opone tanto a la dirección helenizante (Winckelmann, etc.) como a la romántica, en la medida en que ambas han situado "a los poetas en las nubes de las formas ideales o en un mundo de apariencia separado de lo real" (VI, 128; EI, VI, 25). Dilthey cita las palabras de Goethe: "Esto es lo decisivo: hay que ser algo para poder hacer algo". Una intensa relación con la realidad caracteriza al poeta, "una poderosa vitalidad del alma", "energía del vivir", "energía de las experiencias del corazón y del mundo", "energía del sentimiento de la vida". La interioridad contemplativa que vive el significado de las cosas y reposa serenamente en él no es más que la otra cara de una profunda relación con ellas, de una potente capacidad para ser afectado por lo real. La forma ideal del significado es el sedimento de una relación efectiva con la multiplicidad dispersa del mundo: "La creación del poeta descansa siempre en la ener-

gía del vivir. En su organización, que se caracteriza por su fuerte eco para todas las resonancias de la vida, se convierte en vivencia la noticia muerta que en un periódico aparece bajo el epígrafe de "sucesos", y lo mismo ocurre con la seca información del cronista o con la leyenda grotesca" (VI, 130; EI, VI, 27). Y los grandes poetas han sido hombres eminentemente históricos, en el sentido diltheyano de la palabra, su alma ha sido el punto donde se cruzaban los grandes ideales y las fuerzas de su época, el escenario en el que se libraban las luchas entre los mismos; y la forma poética ha surgido como expresión ideal de estas luchas, de esta interacción de fuerzas, no como una idealidad vacía por encima del mundo: "Esquilo y Sófocles, lo mismo que los grandes poetas ingleses, han alcanzado su comprensión del mundo en medio de la vida activa, y Corneille y Racine aprendieron en la corte más poderosa y brillante del mundo a pintar el sentir heroico y los trágicos destinos de reinas y príncipes en forma que la época de la realeza viera su fiel reflejo" (VI, 136-7; EI, VI, 33). Y en la breve descripción de Dante podemos percibir con claridad la concepción diltheyana de la vivencia como una categoría histórica, que cobra su sentido en el marco de la interacción del hombre con la realidad social, así como su visión de la interioridad individual como un ámbito abierto, como un "punto de cruce" de fuerzas histórico-sociales: "En la Edad Media, Dante; sus vivencias se

hallaban entrettejidas por completo con las grandes luchas teológicas, filosóficas y políticas de su época y su alma era el escenario de estas luchas" (VI, 137; EI, VI, 33-4).

La Poética es, pues, un modelo en el que se ponen a prueba, en el que se afirman y aplican concepciones teóricas previamente desarrolladas, que podemos encontrar en la "Einleitung..." y en los manuscritos preparatorios de la misma. Por lo tanto, las categorías de vivencia y significado, que comienzan a ser sistemáticamente empleadas en ella, son el resultado de dicha aplicación de la teoría al modelo de la poética, y no categorías puramente estéticas, al margen del proyecto diltheyano de fundamentación de las ciencias humanas. El carácter histórico que hallamos en las raíces de dichas categorías se pondrá además de manifiesto en su generalización posterior como categorías de la vida.

La noción de vivencia tenderá a sustituir progresivamente la noción anterior de experiencia interna, pues sin duda expresa mucho más plásticamente el contenido propio de esta última. En efecto, el término "experiencia interna" evoca con demasiada facilidad un proceso puramente privado, dependiente del sentido interno. Sólo un análisis del contenido real de este concepto nos permitió rechazar esta interpretación. Frente a ella, atribuimos a la experiencia interna el carácter de una relación del hombre con su entorno en el contexto de su praxis vital, en vir-

tud de lo cual lo externo exhibe un sentido, un "lado interno", se configura como una unidad conexas. Pues bien, este contenido real de la noción de experiencia interna viene más directamente sugerido por el término "vivencia". En efecto, en "La imaginación del poeta" Dilthey la caracteriza como sigue: "... La vivencia, que constituye el contenido nuclear de toda poesía, alberga siempre un estado de ánimo, como algo interno, y una imagen o un nexo de imágenes, lugar, situación, personas, como algo exterior: en la unidad indisoluble de ambos radica la fuerza viva de la poesía..." (VI, 161; EI, VI, 56). Sin duda, la vivencia poética presenta un carácter excepcional, consigue representar aspectos particularmente importantes o nuevos del significado de la vida humana, nunca expresados antes. Sin embargo, la noción de vivencia perderá este carácter excepcional al ser concebida como categoría de la vida; la vivencia, en este caso, representará más bien una relación que tiene lugar por doquier en toda vida humana: la experiencia inmediata del significado de aquellas cosas y hombres a los que nos unen "referencias vitales", así como la experiencia correlativa del significado de la propia vida. Desde este punto de vista, a su vez, la vivencia poética no será ya sino una intensificación de lo que ocurre en toda vida humana, del mismo modo que, en la Poética, el poeta representaba eminentemente la cualidad histórica de todo ser humano. Así lo expresará Dilthey muchos años más

tarde: "La poesía tiene como base el nexo efectivo de la vida, el acontecer. Todo poema guarda conexión, en alguna manera, con algún acontecimiento vivido o comprensible. Configura el acontecimiento al revestir sus partes de significación en la fantasía, según la característica de ésta de libre formación. Todo lo dicho acerca de la actitud en la vida compete a la poesía, y ésta no hace sino prestar una expresión más fuerte a esta referencia vital..." (VII, 240; EI, VII, 265. Subr. C.M.).

La presencia de las nociones de significado y vivencia en la Poética nos sugiere además una nueva relación interna entre los diversos momentos de la obra de Dilthey, nos invita a referirnos al importante núcleo en la formación de su pensamiento que representa su recepción del clasicismo y el romanticismo alemán. Recordemos la admiración de Dilthey por aquella capacidad genial de Goethe para descubrir la forma ideal en la facticidad, reconciliando así la idealidad y la realidad, lo interior y lo exterior, así como, finalmente, el individuo y la totalidad. Esta inspiración goethiana recorría todo el "movimiento alemán" y representaba su máxima aportación y su gran promesa. Si el ideal clásico de la 'Bildung' personal concebía la individualidad en armonía con la totalidad y la riqueza de la vida interior como expresión de una relación armónica con el mundo exterior (como universalización del individuo), la poesía constituye para Dilthey un importante factor de

formación en el sentido anterior, tal como se expresa en la Poética: "La poesía nos lleva de continuo a esta energía del sentimiento de la vida que nos llena en los más bellos momentos, a esta interioridad de la mirada con la cual disfrutamos el mundo... El poeta... nos enseña a sentir y a gozar así el mundo entero como vivencia: con la participación del hombre pleno, entero, sano" (VI, 131; EI, VI, 28). Del mismo modo, la vivencia lleva a cabo una tarea formativa, conformadora de la individualidad, en la medida en que instituye la unidad de lo interior y lo exterior, al poner de manifiesto, en las cosas y los hombres que nos rodean, el significado, la relación con la propia vida, y, al mismo tiempo, la unidad conexa de esta última. Sin duda, esta aportación de la vivencia constituye un decisivo factor de la unidad de la persona: cuando el mundo que nos rodea deja de tener sentido para nosotros, también comienza a perderlo nuestra propia vida. Por ello Dilthey consideraba la vida de un individuo como una constante interacción, como un nexo efectivo entre el individuo y su entorno. La vivencia misma es un proceso de interacción: "La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo efectivo de la vida con su medio. Este medio actúa sobre el sujeto y recibe las acciones de éste" (VII, 161; EI, VII, 185). Cuando las influencias causales que se ejercen sobre nosotros se tornan opacas, cuando dichas influencias no son ya 'Wirkungen', sino 'Ursachen',

factores causales desprovistos de significado, ciegos, también nuestra propia vida comienza a vaciarse de significado y de unidad: es el triunfo de lo exterior sobre lo interior, la alienación. Por ello la vivencia, la experiencia del significado en la interacción con el medio, representa un momento decisivo en el mantenimiento y la reconstitución de nuestra unidad e individualidad; en medio de la sucesión constante de estímulos exteriores, la vivencia acoge sólo en la conexión de la propia vida lo significativo, configurando así un nexo unitario, una interioridad estable que puede establecer a su vez relaciones armónicas con lo exterior: "Existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes del curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad" (VII, 72; EI, VII, 93). La vivencia enlaza, pues, en conexiones significativas, estructurales, las partes y acontecimientos de la vida personal, estableciendo así una configuración interior que no es un ámbito primitivo y originario, sino la unidad conexas de la exterioridad y la interioridad, a tenor del proceso de interacción en el que consiste toda vida humana. Sólo la capacidad de vivir el sentido de la exterioridad, de tornarla significativa para nuestra propia vida, nos permite tener nuestro centro en nosotros mismos, "descansar en uno mismo", de acuerdo con el lema juvenil dil-

theyano que resumía el ideal de la 'Bildung' clásica. Esta es la aportación del significado, su función de 'Gestaltung', y de esta forma la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu enlaza con sus propios orígenes en el "movimiento alemán": "En ella (la categoría de significado, C. M.) reside la relación de un acontecimiento exterior, singular, con algo interior, y este interior se halla en la conexión de los acontecimientos entre sí, conexión que no se constituye a partir del último miembro, sino que se centra en un punto medio con respecto al cual todo lo exterior se comporta como con respecto a algo interior" (VII, 249; EI, VII, 274. Subr. en el texto). De este modo, interacción y configuración pueden reconciliarse entre sí; la vivencia y el significado no son solamente categorías de la autogñosis filosófica, sino también categorías pedagógico-prácticas, y la autogñosis misma es tanto fundamentación del conocimiento como de la praxis: demostración de la inmanencia de la idealidad en la vida.

8.4. El carácter trascendental de la filosofía de la vida

Vivencia y significado representan categorías de la vida, y la investigación sobre las mismas es parte de la filosofía de la vida. Es el momento de situar el análisis desarrollado hasta ahora en un marco más general y de preguntarnos cuál es el sentido de la filosofía de la vida en

el seno del proyecto filosófico diltheyano.

El desarrollo de los vitalismos de diverso cuño, comenzando por el vitalismo de Nietzsche, en el período contemporáneo a la madurez de Dilthey, así como después de su muerte, puede tentar con facilidad a la inclusión de todos ellos en una misma tendencia fundamental¹⁴¹, olvidando las esenciales diferencias entre ellos, tentación a la que han sucumbido con facilidad ciertas corrientes de interpretación, especialmente la marxista¹⁴². Es igualmente frecuente la tendencia a convertír la noción diltheyana de vida en una especie de fuerza oscura, previa a la historia e irracional, que sustituiría el racionalismo hegeliano del espíritu absoluto por un irracionalismo de la vida, concibiendo la historia como una manifestación de dicha fuerza vital. Así, por ejemplo, de acuerdo con Aron, Dilthey se negaría a toda definición de la vida, de modo que ésta quedaría como la fuerza oscura e indeterminada de la historia¹⁴³. El mismo Habermas, después de un fino y penetrante análisis de los textos diltheyanos de la última época, acaba considerando la vida en términos de una "corriente vital omnipresente", de ribetes ahistóricos, que sin duda se compeadece difícilmente con el conjunto de su interpretación¹⁴⁴. En cuanto a los estudios "clásicos", la interpretación de Misch, especialmente en "Lebensphilosophie und Phänomenologie", favorece la interpretación de la vida en términos ontológicos, considerando la filosofía de

la vida como una metafísica virtual que sobrepasa la intención original de la "crítica de la razón histórica"¹⁴⁵.

El único medio de determinar el sentido preciso de la filosofía diltheyana de la vida reside en el análisis de los textos, comenzando por aquellos que se refieren directamente a la noción de vida. En primer lugar, hay que descartar cualquier interpretación que pretenda equiparar la vida con un principio orgánico. La vida es, en primer lugar, "el compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender" (VII, 131; EI, VII, 153). La vida, pues, es algo que puede ser vivido y comprendido, algo, por lo tanto, dotado de sentido y significado; el significado constituye, de hecho, una categoría fundamental de la vida. El propio Dilthey previene contra cualquier tentación de convertir la vida en un principio orgánico: "Empleo la expresión "vida" en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito al que se aplica y se evitan malas interpretaciones" (VII, 228; EI, VII, 253). En segundo lugar, la vida es siempre una relación, una interacción (Wechselwirkung) entre seres humanos, un intercambio de efectos: "Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior...". "La vida consiste en la interacción de las unidades vitales...". "La vida es la trama en que se ordenan estas interacciones bajo las condiciones del nexo de los objetos naturales" (VII, 228-9;

EI, VII, 253). En tercer lugar, dicha interacción es susceptible de ser vivida y comprendida, según señalábamos más arriba; se trata, pues, de una interacción mediada por el sentido y el significado: "La expresión "interacción" no expresa en las ciencias del espíritu esa circunstancia o relación que el pensamiento puede comprobar en la naturaleza y que constituiría un aspecto de la causalidad; la causalidad que constatamos en la naturaleza implica siempre que causa aequat effectum. Designa más bien una vivencia; ésta puede ser significada en sus expresiones mediante la relación de impulso y resistencia, presión, percatarse de una exigencia, alegría por otras personas, etc." (VII, 228; EI, VII, 253). La vida, pues, no es una entidad subsistente por encima de los individuos, existe sólo como relación entre ellos.

Propiamente hablando, no existe la vida en general; existen únicamente relaciones e interacciones concretas, espaciotemporalmente determinadas; existe, dicho de otro modo, la historia: "Esta vida está siempre determinada espacial y temporalmente, localizada, por decirlo así, en el orden espaciotemporal del curso en las unidades de vida" (VII, 229; EI, VII, 253). Pero la noción de vida no hace referencia a esta su concreción espaciotemporal, prescinde más bien de ella: "Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama

con respecto a los cambios de tiempo y lugar" (VII, 228; EI, VII, 253. Subr. C.M.). Textos como el anterior parecerían abonar la interpretación de la vida como un principio atemporal, ahistórico. Pero hemos de recordar que la vida "está siempre determinada espacial y temporalmente". ¿Cuál es, entonces, el sentido de la noción de vida y, en concreto, el sentido de su independencia con respecto al espacio y al tiempo? Dilthey responde a esta cuestión en el texto siguiente: "Si se destaca aquello que ocurre, siempre y en todas partes, en la esfera del mundo humano y hace posible, como tal, el acontecer determinado local y temporalmente, pero no mediante una abstracción de estas últimas circunstancias, sino en virtud de una intuición que nos conduzca de este modo, con sus propiedades siempre y por todas partes las mismas, a lo diferenciado espacial y temporalmente, surge entonces el concepto de la vida, que contiene el fundamento de todas las figuras y sistemas singulares que se presentan en ella, de nuestro vivir (Erleben), comprender, expresión y consideración comparada" (VII, 229; EI, VII, 253-4). La noción de vida hace referencia, pues, a lo que se presenta siempre y en todas partes en el mundo histórico-social, en toda interacción concreta entre los hombres, en cada parte de la historia, a aquello sin lo cual este acontecer histórico concreto, espaciotemporal, no sería concebible, a aquello, pues, cuya presencia hace posible la historia, el devenir histórico-social. La noción

de vida hace referencia igualmente a aquello que hace posible el conocimiento de dicho acontecer, la comprensión del mismo. La investigación sobre la vida es, pues, investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la historia y de su conocimiento, en suma, investigación trascendental acerca del saber del mundo histórico y del objeto de este saber, esto es, el mundo histórico mismo como objeto de conocimiento. La filosofía de la vida es, en su esencia misma, investigación filosófico-trascendental, crítica de la razón histórica. La filosofía de la vida no significa, pues, un giro hacia una ontología general, hacia una especie de ciencia por encima de las ciencias, sino que continúa el primitivo proyecto diltheyano: la investigación crítica sobre la posibilidad de la historia.

No se trata de desarrollar ahora la filosofía de la vida. En realidad, gran parte de los capítulos del presente trabajo constituyen desarrollos de la misma. Se trata sólo en este momento de completar y sistematizar estos desarrollos. Atenderemos concretamente a tres aspectos: el sentido de las categorías de la vida, la relación entre vida e historia y, finalmente, en relación con ello, proposiciones generales acerca de la posibilidad de la historia, tal como se desprenden del planteamiento diltheyano.

Muy pocas veces se refiere Dilthey al carácter de su propio proyecto filosófico. Y no siempre encontramos una

opinión constante al respecto. Así, en algunos momentos Dilthey parece concebir el establecimiento de las categorías de la vida como una tarea empírico-inductiva¹⁴⁶. Veamos un texto en este sentido: "En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender a las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de su validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da vida espiritual, le corresponden nexos efectivos, fuerza, valor, etc. Así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual" (VII, 192; EI, VII, 216-7). ¿Realmente hemos de tomar en serio declaraciones de este tipo? ¿Qué validez podría pretender un procedimiento como éste? Sin duda, tal validez estaría restringida al ámbito en el que se ha efectuado la prueba de la misma; ¿qué fundamento tendría la consideración de tales categorías como propias de todo el mundo espiritual? ¿Tendríamos tal vez que recorrer todo ese mundo? En realidad, el procedimiento es exactamente el inverso. Las categorías de la vida señalan más bien lo que necesariamente anticipamos en toda comprensión, lo que no podemos sino suponer para poder comprender: "Al hablar de la historia, el supuesto de la comprensión histórica reside en que hay un significado de los diversos momentos históricos y un sentido del curso histórico (...). Esta palabra ("sentido", C.M.) no señala sino el supuesto

según el cual se puede comprender el curso histórico..." (VII, 287; EI, VII, 313-14). Si la noción de vida hace referencia a aquello que hace posible la interacción concreta, espacio-temporal, entre los hombres, las categorías de la vida explicitan esta noción: señalan las condiciones sin las cuales el acontecer histórico-social -incluida nuestra propia vida- no sería ni siquiera pensable por nosotros. Las categorías de significado, valor, fin, etc., son categorías trascendentales: todo intento de explicar su presencia, naturaleza, constitución, ha de contar ya con ellas, con la experiencia del significado, el valor, el fin. En este sentido decía Dilthey que no es posible retroceder más allá de la vida, afirmación que no supone un irracionalismo, sino el intento de toda filosofía trascendental: trazar los límites infranqueables de la razón humana: "No podemos ir más allá de esta realidad, que consiste precisamente en la conciencia del valor, del significado, del fin, del bien, mediante problemáticos razonamientos psicológicos. Cómo ocurre que encontramos significado de la vida en esto, o en la realización de un significado cuyo sujeto es el curso de nuestra propia vida, no se nos da en la realidad" (VII, 284; EI, VII, 311). En efecto, si nos preguntamos cómo es posible la experiencia del significado, del valor, del fin, podremos tal vez responder del siguiente modo: experimentamos el significado de lo que nos rodea y, correlativamente, el de nuestra propia vida porque nos hallamos

entretnejidos en las interacciones de la sociedad, interacciones que, sin embargo, están ya mediadas por el significado; experimentamos valores y nos proponemos fines porque somos seres prácticos, activos, porque guardamos normas y nos sometemos a reglas, porque somos "puntos de cruce" de los sistemas normativos de la sociedad y de las reglas de la misma; pero las nociones de norma y regla presuponen ya las de valor y fin. La investigación trascendental sobre las condiciones de la interacción histórico-social y de su conocimiento no puede, pues, alcanzar un punto situado más allá de esta interacción misma -más allá de la vida- que permitiera una objetivación completa de la misma, sino que, moviéndose en círculo, ha de partir necesariamente de su previa inserción en dicha interacción y de su previa experiencia de la misma, sin las cuales ninguna explicación sería ya posible. Y la vivencia misma hunde sus raíces, que nunca puede objetivar por completo, en la interacción histórico-social ya en marcha, no es sino una configuración, una sedimentación de dicha interacción en el sujeto humano: "La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexa efectivo (Wirkungszusammenhang) de la vida con su medio" (VII, 161; EI, VII, 185). La vivencia es la experiencia inmediata del significado, como tal no sometida a ninguna duda desde el punto de vista gnoseológico, y ello en virtud de que, al producirse en el contexto de la interacción práctico-vital

del hombre con su medio, en el contexto de una experiencia de lo que nos rodea como valor, como fin, no se halla sometida a la relatividad y al carácter constructivo de la percepción sensible, sino que aprehende ya conexión, unidad, significado, relación con la propia experiencia teleológica. Esta experiencia inmediata de significado, la vivencia, es condición trascendental de toda interpretación, de toda comprensión, y el intento de retroceder por detrás de la vivencia, por detrás de la vida, no lleva sino a nuevas vivencias, al nexo histórico de interacciones entre los hombres que se entrecruzan en nosotros: "La comprensión presupone una vivencia..." (VII, 143; EI, VII, 166). "La revivencia de lo extraño sólo se hace posible remitiéndose a las vivencias de la propia persona" (VII, 315). Ahora bien, si entendemos la noción de vivencia en su sentido preciso, esto es, tanto como categoría gnoseológica cuanto como categoría de la interacción, entonces la afirmación "la comprensión presupone una vivencia" se nos muestra igualmente en todas sus implicaciones, y equivale a la siguiente: comprendemos el sentido de la acción histórica humana porque lo vivimos como elementos y puntos de cruce de las interacciones sociales, y nadie podría comprender el significado si no poseyera ya inmediatamente, por su misma esencia histórica, la experiencia del mismo. Mientras que la vivencia sería experiencia inmediata del significado, en la comprensión, en cambio, el significado no se da inmediatamente,

sino en forma mediada, y requiere, por lo tanto, un esfuerzo de interpretación.

El siguiente texto es ciertamente excepcional en cuanto declaración explícita acerca del carácter trascendental de la investigación filosófica de Dilthey, pero resulta una consecuencia clara del análisis realizado hasta ahora por nosotros: "Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretelado en las interacciones de la sociedad como un punto de cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace. Son posibles los juicios sintéticos universalmente válidos de la historia" (VII, 278; EI, VII, 304-5). De este modo, la preeminencia genealógica de la vivencia no supone una preeminencia ontológica de la conciencia indivi-

dual (la preeminencia gnoseológica de la vivencia descansa más bien en su no preeminencia ontológica): una vivencia es siempre un nexo de vida, un punto de cruce de la efectividad vital. En este punto podemos percibir la diferencia entre la noción diltheyana de vivencia, estrictamente histórica, y la concepción husserliana de dicha noción. Husserl nunca dejó de esforzarse por conciliar la intersubjetividad con el hecho de que la totalidad de nuestro mundo (incluido el mundo social) ha de estructurarse y legitimarse a partir de la egoidad trascendental¹⁴⁷. La diferencia de este planteamiento con respecto al de Dilthey se torna así claro: si el carácter de la filosofía de la vida es también trascendental, sin embargo Dilthey no parte de la noción de un ego trascendental, sino que para él las estructuras constitutivas son siempre histórico-sociales, es la interacción histórico-social -la vivencia se da sólo en esta interacción- y no una subjetividad trascendental -pues la subjetividad sólo es posible en cuanto subjetividad histórica, la interioridad es "punto de cruce" de la interacción histórico-social- la que permite comprender el problema de la constitución y estructuración del mundo histórico. Ello permite comprender que, a pesar de ciertas apariencias, el solipismo no constituye nunca un problema real en la obra de Dilthey.

Así, pues, sólo en cuanto "punto de cruce" de la efectividad histórico-social la vivencia constituye un funda-

mento, una condición de posibilidad del conocimiento histórico: "El punto de partida lo constituye la vivencia. Se trata de una conexión estructural, y en toda representación (Repräsentation) científico-espiritual de la vida se halla presente siempre esa conexión de vida. Se halla presente cuando escucho un relato, cuando leo acerca de una acción histórica, cuando pienso una conexión conceptual, ya sea la económica del trabajo o del valor, la jurídica del código, la política de una constitución. Siempre se da esta conexión de vida que opera su comprensión" (VII, 255; EI, VII, 280). En la medida en que la experiencia del sentido en su más amplia acepción (que incluye la experiencia del significado, del valor, del fin) es una condición trascendental del conocimiento histórico, todo conocimiento histórico -aun aquel que se guía por el ideal científico-natural- pone en juego esa experiencia del sentido. En el terreno de las ciencias humanas ninguna objetivación puede ser completa: toda observación objetiva es al mismo tiempo comprensión. Por ello Dilthey no se limita a recomendar un método específico, comprensivo, para las ciencias humanas, sino que muestra al mismo tiempo que cualquier método incluye el momento de la comprensión, por más que no sea consciente de ello.

La vida es, pues, lo que hace posible el acontecer espacio-temporal concreto, aquello sin lo cual éste no sería concebible. Pero este acontecer espacio-temporal constituye

la historia: "El reino de la vida, considerado como su objetivación en el curso del tiempo, como su estructuración según las relaciones de tiempo y de efectuación constituye la historia" (VII, 241; EI, VII, 266). "La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón. Es histórica la vida en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge" (VII, 261; EI, VII, 286. Subr. C.M.). A esta altura del análisis debería ya ser claro que no puede entenderse la vida como un principio preexistente a la historia, del que ésta sería la manifestación: "No hacemos supuesto alguno acerca de no importa qué agente unitario que sería inmanente a la historia o su condición real..." (VII, 287; EI, VII, 314), de modo que la vida no puede ser un agente de este tipo. La relación de la vida con la historia no significa más que el supuesto de que la historia es comprensible en cada una de sus partes, de que se da una "comunidad" entre los hombres que hace posible la comprensión: "La comunidad de las unidades de vida... constituye el presupuesto de la comprensión" (VII, 141; EI, VII, 165). Pero esta comunidad no significa identidad; la afirmación de la comunidad de las unidades de vida se extiende únicamente a los supuestos trascendentales del conocimiento histórico: al supuesto de la presencia de las "categorías de la vida" en

todo punto de la historia, a la afirmación -nunca demostrable, puesto que toda demostración la supone- según la cual "en todo punto de la historia hay vida" (VII, 256; EI, VII, 281), "en todo punto, dentro del ámbito espacial o temporal de la historia se halla presente un alma viva, actuante, dotada de fuerzas formativas, afectable por infinitas influencias" (VII, 254; EI, VII, 279), en todo punto, en fin, de la historia, se da interacción (Wechselwirkung) -mediada por el significado, el valor, el fin- entre unidades vitales. La consideración de la vida como lo que hace posible la historia significa, pues, lo siguiente: si la conducta de una persona, o de una sociedad, no estuviese regida por valores (normas), fines (reglas), si los hombres no percibieran significado en sus propias vidas y en las acciones de los demás, tal persona o sociedad señalaría los límites de nuestra comprensión. Naturalmente, no podemos decidir esa cuestión mediante una inspección empírica, puesto que ya hemos señalado que todo estudio empírico de la historia se mueve necesariamente dentro de ese marco, de esos supuestos. Así, pues, en el caso de que no se logre la comprensión, no por ello pondremos en cuestión la presencia en nuestro objeto de las "categorías de la vida", sino que tendremos que atribuir la responsabilidad a otras razones, como los medios técnicos, los métodos empleados, etc. La negación de las "categorías de la vida" a nuestro objeto de estudio implicaría negarle al mismo

tiempo su carácter "humano"; nuestra actitud ante él tendría que ser semejante a la que adoptamos ante un objeto natural desconocido.

La generalidad propia de la noción de vida y de las categorías de la vida no es, pues, empírica, sino trascendental. Por ello, la "comunidad de las unidades vitales" como presupuesto de la comprensión posee un carácter igualmente trascendental. Para que pueda producirse la comprensión no es necesaria la "comunidad" con respecto a la realidad empírica de la vida y de las categorías de la vida, no es necesario que nuestros valores sean también los que se hallan presentes en el objeto que estudiamos, ni que lo sean nuestros fines, ni que sean para nosotros significativas las mismas cosas y aspectos que lo son para los hombres o la sociedad que estudiamos, o que lo sean del mismo modo, etc.¹⁴⁸

La posibilidad del conocimiento histórico no requiere en Dilthey, a diferencia de lo que sucede p. ej. en Rickert, un orden de valores de validez universal. Es suficiente con que sujeto y objeto compartan la categoría trascendental "valor" (o "significado", o "fin",...). Del hecho de que sujeto y objeto comparten las categorías de valor, fin, significado, etc., se sigue que la comprensión es posible. Del hecho de que sujeto y objeto no comparten la realización empírica de tales categorías se sigue que la comprensión es necesaria. La vida es una noción trascendental. La historia hace referencia a una realidad empírica.

Esta concepción de las relaciones entre vida e historia no sólo se compadece con los textos diltheyanos, sino que permite también conciliar sin contradicciones aspectos que muchos intérpretes¹⁴⁹ han considerado contradictorios, a saber, la simultánea afirmación de la "igualdad de la naturaleza humana" y de la diversidad histórica de los tipos humanos, la negativa de Dilthey a aceptar la crítica de relativismo y su afirmación de la relatividad de todo lo histórico, etc. Cuando la vida y la historia se conciben ambas como realidades empíricas, la contradicción se torna flagrante; Dilthey parece afirmar a la vez la permanencia y el cambio, una tendencia ahistórica y un historicismo radical. Para evitar el reproche de ahistoricidad, Bollnow llevó a cabo sin más la identificación de vida e historia¹⁵⁰. Pero los textos de Dilthey no afirman nunca tal identidad. Uno de los problemas de tal identificación reside en que la pretensión filosófico-trascendental del proyecto diltheyano, que aspira a resultados universalmente válidos en torno a los fundamentos de las ciencias del espíritu, queda diluído en un análisis híbrido, empírico-filosófico, de la facticidad de la vida humana. Las aparentes contradicciones desaparecen, sin embargo, cuando se distingue, en medio de la fragmentariedad y dispersión de los textos de Dilthey, entre el nivel trascendental (vida como fundamento, independiente del espacio y el tiempo, etc.) y el nivel empírico (vida espaciotemporalmente determinada, his-

toria, etc.) en el uso diltheyano de los conceptos. Los planteamientos de Dilthey no son ya entonces contradictorios sino sólo múltiples.

Si el presente capítulo ha estado dedicado al aspecto trascendental de la filosofía diltheyana, atenderemos por el contrario en el próximo a los problemas de la comprensión del conocimiento empírico de la historia.

CAPITULO NOVENO. COMPRESION Y MUNDO HISTORICO-SOCIAL

La primera cuestión que debe abordar el estudio de la comprensión en la obra de Dilthey es el problema de la constitución y la estructura de las unidades históricas, que constituyen a la vez la condición y el objeto de la comprensión. Sin un tratamiento, aun somero, de esta cuestión el problema de la comprensión no puede plantearse adecuadamente. Comenzaremos, pues, el presente capítulo con ella. Estudiaremos a continuación el carácter del proceso de la comprensión que se deriva de la misma. Y, finalmente, abordaremos el problema de la objetividad y de la validez universal de la comprensión. Aunque es posible una lectura autónoma del presente capítulo, los temas tratados en él presuponen, en orden a su fundamentación detallada, los desarrollos de los capítulos precedentes.

9.1. La constitución y la estructura de las unidades histórico-sociales

El origen de la concepción diltheyana de las unidades histórico-sociales ha de buscarse en aquella temprana ocupación de Dilthey en la hermenéutica de Schleiermacher, en su oposición a la concepción romántica de la individualidad genial y en la reivindicación, asimismo antirromántica,

de la conexión y la interacción causal en el estudio de la historia. Sobre esta voluntad de superación del romanticismo descansan los principales conceptos históricos de Dilthey, y en primer término aquél que designa precisamente la mínima unidad histórico-social, la "célula" del mundo histórico: la vivencia. Si retrocedemos a partir de las grandes estructuras histórico-sociales en busca de sus elementos mínimos, nuestro camino se habrá de detener ante la vivencia, pues "todo el tejido del mundo histórico-social al que se refieren las ciencias del espíritu consta de unidades vitales cuyas vivencias pueden ser vividas o comprendidas" (VII, 312). Ahora bien, sería sin duda erróneo llamar a la vivencia un "elemento" si por esta palabra entenderíamos una entidad simple. La vivencia posee ya en sí misma una articulación, una estructura, en suma, una conexión (Zusammenhang): "El primer conocimiento que nos traen la vivencia y la comprensión es la presencia en ellas de la conexión. Comprendemos únicamente conexión. Conexión y comprensión se corresponden mutuamente". Y Dilthey añade: "Esta conexión es un nexo efectivo (Wirkungszusammenhang)" (VII, 257; EI, VII, 282). Y en otro lugar pone Dilthey igualmente en relación la noción de vivencia y la de nexo efectivo: "La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo efectivo de la vida con su medio" (VII, 161; EI, VII, 185).

Se nos presenta, pues, aquí por primera vez la noción

de nexos efectivos. Contiene en sí los fundamentos mismos de la concepción diltheyana en torno a las unidades histórico-sociales. Aplicada a la vivencia, esta noción hace referencia en primer lugar al carácter básico de la vida como "interacción" (Wechselwirkung). La vivencia es una categoría dinámica, una categoría que sólo tiene sentido en un contexto de nexos vitales, de influencias recíprocas, de acción y participación en el mundo social. En este sentido se refería Dilthey a Dante: "Sus vivencias se hallaban entrelazadas por completo en las grandes luchas teológicas, filosóficas y políticas de su época, y su alma era el escenario de estas luchas" (VI, 137; EI, VI, 33-4). La vivencia no es únicamente una categoría de la interioridad, del goce contemplativo, o, mejor dicho, puede ser esto porque previamente ha surgido como expresión del "valor de efectividad" (Wirkungswert) de una determinada influencia, persona u objeto, en un ser afectados por ella, porque no puede surgir sino en este contexto dinámico que halla expresión en términos como "Wirkung", "Erwirken", "Wirksamkeit",... El nexo efectivo es, pues, en primer lugar, "Wirkung", dinámica de la vida. Y la vivencia no es sino la manifestación del carácter de "punto de cruce" de la interacción social que cualifica la interioridad humana; la vivencia es expresión del carácter histórico del hombre. Ahora bien, el nexo efectivo es también conexión, estructura, articulación interna: "Zusammenhang". También la vivencia contiene

en sí orden articulado. Y ello en virtud de que la vivencia es experiencia del significado, de la unidad de las partes en el todo, configuración en un todo unitario de aquello por lo cual fue afectada la unidad de vida o a lo cual afectó. La vivencia es experiencia de la unidad que me vincula a lo otro, unidad que se refleja también en la propia interioridad, la vivencia es asignación de lugar, establecimiento de orden, estructura, pues, y conexión. Los términos "nexo" o "conexión" son sin duda más adecuados que el de "estructura" para expresar el carácter dinámico de la unidad de la vivencia, su configuración en medio del flujo de influencias y efectos; el término "estructura" connota más bien una unidad acabada, más o menos estática. La vivencia es, pues, establecimiento de unidad y experiencia de la misma, unidad significativa que destaca y vincula determinados momentos del acontecer por su relación con la propia vida, con el nexo teleológico de valores y fines que le es propio: el mundo que nos rodea tiene significado para nosotros porque no somos meros "sujetos cognoscentes", sino seres prácticos, activos, elementos y puntos de cruce de la interacción social.

Ambos aspectos de la vivencia, su carácter dinámico y su carácter significante, la interacción y la configuración de unidad, no son sino dos caras de una misma realidad. La "Wirkung", la influencia causal en el mundo histórico-social se halla mediada por el significado de que es porta-

dora; por ello es posible el surgimiento de la forma en medio del acontecer dinámico-causal, forma que es valor, fin, significado, en suma, nexo de sentido. A su vez el significado experimentado no es sólo objeto de contemplación o goce interior, sino que conlleva en sí una exigencia, ejerce sobre nosotros una acción, nos empuja a la misma o nos retira de ella. En la vivencia misma es, pues, ya perceptible con claridad el carácter creador inmanente de la vida, la capacidad de la interacción social para producir de sí la idealidad: sentido, valor, fin. La vivencia es, pues, configuración significativa del acontecer dinámico; un conjunto de influencias es acogido en la interioridad y configurado de modo nuevo o sencillamente reunido. "La configuración (Gestaltung) es una propiedad general de la vida. Si miramos con hondura en ella, encontramos configuración aun en las almas más pobres (...) Pero este concepto sólo puede presentarse porque captamos la vida bajo la categoría de significado" (VII, 232-3; EI, VII, 257). La vivencia deja de ser una experiencia privilegiada, propia del genio, para convertirse en una característica general de la vida humana: la experiencia inmediata del acontecer como significativo. Dilthey parece ahora convertir en una propiedad universal de la vida humana lo que, en la Poética, constituía, bajo el nombre de "ley de Schiller", una propiedad del arte: "el proceso estético... traduce la vida

en forma" (VI, 117; EI, VI, 15). Pero esto no debería hacernos olvidar que la Poética diltheyana se halla inserta a su vez en una concepción histórica y dinámica de la interioridad del hombre. La aparente coincidencia de Dilthey con ciertas formulaciones románticas encubre en realidad una efectiva superación del romanticismo.

La unidad propia de la vivencia es realmente el prototipo de las unidades histórico-sociales como nexos efectivos. Sin embargo, en ningún momento estaríamos autorizados a concebir el mundo histórico-social como un compuesto de vivencias entendidas como elementos primitivos. Pues la vivencia se da sólo, como sabemos, desde la previa inserción del individuo en los sistemas de la vida histórico-social; la conexión y la dependencia recíproca sustituyen en el mundo histórico cualquier construcción a partir de elementos.

También la unidad psicofísica de vida, el curso vital del individuo, puede considerarse como un nexo efectivo.

"El nexo primordial (de la historia, C.M.) lo constituye el curso de vida de un individuo dentro del medio del que recibe influencias y sobre el que reacciona" (VII, 246; EI, VII, 271). "El curso de vida de una personalidad histórica es un nexo efectivo, en el que el individuo recibe las influencias del mundo histórico, se va constituyendo bajo ellas y, a su vez, reacciona sobre este mundo histórico" (VII, 248; EI, VII, 273). El individuo "permanece en el centro de un nexo significativo y efectivo" (VII, 250; EI, VII,

275). La consideración del individuo en términos de nexo efectivo no es sino consecuencia del punto de vista histórico, el cual nos lleva a la concepción según la cual el individuo sólo puede entenderse en unidad con lo que no es el individuo mismo, lo individual es sólo posible en unidad con lo común, con lo ya existente, con lo exterior. La unidad del individuo presupone y se constituye en la interacción causal con el medio. Sin embargo, la interacción causal específicamente histórica (el nexo efectivo) se halla mediada por el significado de lo exterior para la propia vida, y sólo esta presencia del significado en la interacción permite concebir lo exterior no como obstáculo, sino como elemento y condición en la formación de una conexión individual nueva, en la que lo común resulta mediado con y entretelado en lo individual. Desde el punto de vista de la causalidad física, el hombre recibe constantemente estímulos, influencias, acciones del medio. Pero en el seno de esta infinitud de influencias, sólo un pequeño número es acogido en relaciones estructurales por su relación de significado con la propia vida, mientras que el resto se sumerge en el olvido: "Existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes del curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad" (VII, 72; EI, VII, 93). En la constitución de la unidad individual, el signi-

ficado representa un principio de equilibrio interno; esto es, tanto un principio de selección como de configuración y mantenimiento de unidad: "Poseo el nexo peculiar de mi vida, según la naturaleza del tiempo, sólo cuando rememoro su transcurso... Ya en la memoria se lleva a cabo una selección; y el principio de esta selección reside en el significado que correspondía a cada una de las vivencias singulares para la comprensión del curso de mi vida cuando tuvieron lugar, o en el que cobraron en la estimación de tiempos posteriores o en el que, estando todavía frescas en el recuerdo, recibieron de una consideración nueva de mi conexión vital, y ahora que rememoro, de todo aquello que todavía puede reproducir sólo ocupará un lugar en la conexión de mi vida lo que tiene un significado para esa conexión, tal como hoy la veo... Estas referencias significativas constituyen la vivencia actual y la impregnan" (VII, 73-4; EI, VII, 95). Las nociones de significado y vivencia se muestran ahora en su carácter propiamente histórico. La vivencia presente se halla determinada por el pasado, el significado experimentado en el presente depende de la historia personal propia. En virtud de que la unidad del curso vital se lleva a cabo sólo en el proceso de interacción con las personas, las cosas y los acontecimientos, dicha unidad es necesariamente cambiante y dinámica. Nuevos acontecimientos, nuevos planes nos llevan a reorganizar la conexión estructural vivida de la propia vida; nuevas zonas de la

misma adquieren valor y relevancia y otras la pierden: "Cambia constantemente nuestra comprensión del significado de la vida. Todo plan de vida es expresión de una captación del significado de la vida. Lo que nosotros establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado. La configuración realizada de la vida encuentra un patrón de medida mediante la apreciación del significado de lo recordado" (VII, 233; EI, VII, 258). En medio de la interacción física y orgánica con el medio, la interacción (Wechselwirkung) específicamente humana e histórico-social permite establecer una estructura peculiar, mediada por el significado. Sólo determinadas influencias causales (que Dilthey caracteriza mediante los términos "Wirkung", "Erwirken", "Wirksamkeit",...) son acogidas en la conexión estructural del curso vital en virtud de la presencia en ellas de un significado: "Los acontecimientos exteriores que actúan sobre este yo tienen para él un valor de efectividad (Wirkungswert). Los estados singulares de este yo y asimismo las acciones sobre él tienen un significado por su relación con el curso de la vida y con aquello que en él se plasma o configura" (VII, 247; EI, VII, 272).

Ahora bien, concebir el curso de la vida como un nexo efectivo supone concebir al mismo tiempo el tipo de unidad que se realiza en él de forma específicamente histórica. Dilthey caracteriza la especificidad de la unidad vital individual en un texto preñado de contenido: "En ella (la ca-

tegoría de significado, C.M.) reside la relación de un acontecimiento exterior particular con algo interior, y ciertamente este algo interior se halla en la conexión de los acontecimientos entre sí, conexión que no se constituye a partir del último miembro, sino que se centra en un punto medio con respecto al cual todo lo exterior se comporta como con respecto a algo interior" (VII, 249; EI, VII, 274. Subr. en el texto). Se trata de un texto críptico en cierta medida, pero su sentido resulta claramente del análisis llevado a cabo hasta aquí: "este algo interior se halla en la conexión de los acontecimientos entre sí", es decir, no existe una unidad originaria de la conciencia y de la personalidad; la interioridad no es un ámbito unitario y cerrado, sino que se constituye solamente en la interacción con el entorno social y natural, de manera que la unidad de la propia vida no es sino la relación estructural significativa entre las acciones, relaciones y acontecimientos que han jalonado el curso de una vida humana, la unidad propia del nexo efectivo, de una conexión causal y significativa al mismo tiempo; en este mismo sentido señalábamos en el capítulo anterior que la unidad era una relación entre los momentos de la vivencia, y no una unidad exterior a ellos y que permitiría su vinculación; una vez constituida así esta conexión, que Dilthey había llamado antes "conexión adquirida de la vida psíquica", reafirma su capacidad creadora, su aptitud para aprehender, desde su propio centro,

el "lado interno" de lo exterior, capacidad que representa al mismo tiempo la del mantenimiento de la unidad de la persona y de su relación armónica con lo que le rodea; de acuerdo con la concepción diltheyana de la interioridad como "la conexión de los acontecimientos entre sí"; el carácter significativo de la interacción histórico-social constituye así la condición primaria de la unidad del curso vital; finalmente, es de capital importancia señalar la especificidad de esta unidad frente a una concepción orgánica de la misma: la unidad no es inherente al curso vital como una especie de entelequia que dirige teleológicamente, desde el fin del proceso, el desarrollo de éste; en efecto, dicha conexión "no se constituye a partir del último miembro", sino que se lleva a cabo en un proceso de interacción causal y significativa con el entorno, constituyendo un "centro", un punto de convergencia de estas interacciones, "con respecto al cual todo lo exterior se comporta como con respecto a algo interior". En esta oposición a la concepción del desarrollo personal como un proceso teleológico puramente interno se expresa ahora la esencia de la posición de Dilthey frente a la concepción orgánica de la individualidad, frente al romanticismo. El énfasis de Dilthey en la interacción causal frente a la forma interna, que se halla implícita en la noción diltheyana de "nexo efectivo", no es sólo aplicable a la unidad vital del individuo, sino también a toda otra unidad histórica: "Esta

conexión es un nexo efectivo. En la unidad psíquica de vida, en la historia, en los sistemas culturales y en las organizaciones, todo se halla en cambio constante, y estos cambios son un ser efectuado por lo efectuante (Erwirktwerden durch Wirkendes)... Nada cambia en ello el que un nexo efectivo pueda tener el carácter de teleología inmanente, pues ésta no es más que una forma del efectuar (eine Form des Wirkens)" (VII, 257; EI, VII, 282) (Subr. C.M.). La concepción de la teleología inmanente como una forma del efectuar, esto es, en términos de una relación causal y significativa al mismo tiempo entre diversos elementos, testimonia la radicalidad de Dilthey en su comprensión de la interioridad en términos de nexo efectivo. La vivencia de un fin que orienta "desde dentro" el propio desarrollo ha de entenderse en virtud del carácter histórico del hombre, en virtud de su inserción en un mundo de fines y, por lo tanto, en términos de su interacción con el mundo social; y al mismo tiempo el fin es él mismo una fuerza causal, una fuerza de efectividad que actúa modificando otros elementos, p.ej. modificando la aprehensión del significado del propio curso vital, o incitando a la acción a uno mismo o a otras personas, etc. De esta forma, los hechos psíquicos mismos son expresión de estas relaciones de efectuación, de la acción del entorno sobre el curso psíquico mediada por el significado, y constituyen ellos mismos factores de esta acción, fuerzas causales y significativas al mismo tiempo. Dilthey, consecuen-

temente, considera ahora la conexión estructural psíquica como un nexo efectivo, confirmando así nuestra interpretación de la misma como correlato subjetivo de la interacción práctico-vital del hombre con su entorno: "La conexión osíquica es aquí estructural. Es un nexo efectivo en el que lo actuante (das Erwirkende) persiste como hecho psíquico y es referido a lo actuado..." (VII, 257; EI, VII, 283. Subr. C. M.).

Significado e influencia causal constituyen aspectos inseparables de la interacción histórico-social. Un nexo efectivo constituye, por lo tanto, un conjunto de factores ligados entre sí por relaciones de influencia causal y de significado. Es la presencia del significado lo que convierte los nexos efectivos en configuraciones estructuradas; al mismo tiempo, el significado aprehendido posee un efecto causal, mueve a la acción o inhibe, provoca tales o cuales reacciones y es provocado por otras, etc.; la presencia de fuerzas causales en el nexo efectivo confiere a éste su carácter dinámico y cambiante, su carácter de proceso; de esta forma, la unidad de los nexos efectivos no es estática, sino que resulta sólo de una especie de equilibrio provisional de fuerzas.

No sólo la vivencia y el curso vital individual pueden considerarse como nexos efectivos. En general, Dilthey aplica este concepto a todo tipo de unidad histórica, como los sistemas culturales¹⁵¹, la organización externa de

la sociedad¹⁵² y las épocas históricas. De todas estas formaciones puede igualmente decirse que su unidad no es un principio predeterminado o exterior a los momentos que las constituyen, sino únicamente el nexo que se establece entre los mismos, un nexo que por su misma naturaleza está expuesto a la transformación y al cambio¹⁵³. En este punto podemos remitirnos a los análisis llevados a cabo en el capítulo cuarto del presente trabajo acerca de la relación entre individuos y sistemas sociales. Los sistemas de la vida social constituyen nexos regulados de la interacción entre individuos, así como, al mismo tiempo, la interacción entre los individuos transcurre en formas ordenadas por reglas, normas, etc. La pugna de las necesidades que no hallan expresión en los sistemas regulares de la vida social por su reconocimiento, el aumento de la insatisfacción, el incremento de las luchas, amenazan constantemente el equilibrio y la unidad de los nexos efectivos.

La unidad de las formaciones histórico-sociales no es comparable a la unidad inherente a un sistema orgánico, ni constituye tampoco un principio o idea fundamental que provocaría la vinculación entre los momentos, sino que tal unidad se lleva a cabo únicamente como conexión entre esos momentos, como cristalización de sus relaciones. Así, acerca de la unidad propia de una época histórica señala Dilthey: "Si nos preguntamos, además, cuáles son las relaciones que operan la unidad entre los diferentes nexos efec-

tivos, tendremos la respuesta siguiente: no se trata de una unidad que se pudiera expresar mediante una idea fundamental, sino, más bien, de un nexo entre las tendencias de la vida misma, que se va constituyendo en su curso" (VII, 185; EI, VII, 209. Subr. C.M.). La unidad de una época, de una nación de una civilización, no es sino efecto o consolidación de una interacción causal concreta; es, por lo tanto, contingente e incomparable a la unidad de un ser orgánico. Una civilización no es comparable a un organismo. Dilthey se opone así a las concepciones románticas; del mismo modo podemos señalar que la concepción diltheyana de la historia implica una crítica avant-la-lettre del renacimiento del romanticismo histórico en la obra de autores como Spengler. A la concepción del desarrollo histórico a tenor de las etapas de desarrollo de los organismos Dilthey enfrenta la especificidad de las unidades históricas, la constitución de las mismas como una relación entre tendencias y aspectos más o menos heterogéneos, como una conexión que se constituye en el curso del acontecer y no como un despliegue de un germen o principio en último término ajeno o sobreañadido al curso mismo de la historia. Podemos sin duda hablar de una teleología immanente en los nexos efectivos, pues la interacción histórico-social no es un juego azaroso o puramente mecánico, pero habremos de tener en cuenta que dicha teleología "no es sino una forma del efectuar".

La unidad de una época no es algo ya dado y fijo. En primer lugar, ha de reconstituirse constantemente en medio de la contraposición de fuerzas e influencias causales. Y en segundo lugar, tampoco la relación entre los diferentes nexos efectivos que la atraviesan se halla de ningún modo garantizada o preestablecida, sino que se trata en todo momento de una relación problemática, puesto que "todo nexo efectivo lleva su ley en sí mismo y, a tenor de ella, sus épocas son por completo diferentes de las épocas de otros nexos" (VII, 185; EI, VII, 209). De este modo, la creación de valores y fines, p.ej., en un determinado sistema de la cultura puede entrar en colisión con los valores y fines desarrollados en otros; el 'tempo' histórico de la música, p.ej., no coincide necesariamente con el de la ciencia, o el de ésta con el de la religión, por más que pueda existir un nexo efectivo del que todos ellos sean momentos; así, se abre la posibilidad de la disimultaneidad, y por lo tanto del conflicto, entre las diversas esferas de la vida. Del mismo modo, el conflicto puede darse igualmente en el seno de cada uno de los sistemas culturales.

Por lo tanto, cuando Dilthey dice de los nexos efectivos históricos que éstos se hallan "centrados en sí mismos" y que poseen por ello articulación interna y conexión, el carácter de ese "centro" y de esa conexión ha de concebirse en la especificidad que es propia de las unidades históricas¹⁵⁴, como unidades "que no se constituyen a partir

del último miembro", sino que implican "un nexo entre las tendencias de la vida misma, que se va constituyendo en su curso". Ambos aspectos, "interacción" (Wechselwirkung) y "configuración" (Gestaltung) se hallan presentes en la historia al mismo tiempo. Con respecto al último aspecto, es también la presencia del significado, como sucedía en la unidad del curso vital, lo que permite la configuración y estructuración de los nexos efectivos. El significado actúa también en la historia como un principio de selección y de establecimiento de forma y unidad. Así, Dilthey puede referirse a "la selección que lleva a cabo la historia, como recuerdo, entre la selva de lo escrito. Convierte en polvo y ceniza todo lo que no tiene significado alguno" (VII, 254; EI, VII, 279). Este aspecto fundamental de la historia en virtud del cual ésta se halla estructurada, organizada, y contiene en sí orden interno y conexión será, de acuerdo con nuestra interpretación, de importancia central para el problema de la objetividad de la comprensión.

9.2. La comprensión de las unidades histórico-sociales

En ciertos pasajes Dilthey señala la referencia de la comprensión al significado: "La categoría de significado guarda patentemente una conexión especialmente estrecha con el comprender" (VII, 234; EI, VII, 259). Por el contrario, en otros pasajes el objeto de la comprensión histórica se concibe como nexo efectivo: "La tarea que así se nos indi-

ca consiste en la captación del mundo espiritual como un nexo efectivo o como una conexión que se halla contenida en sus productos permanentes. Las ciencias del espíritu tienen su objeto en este nexo efectivo y en sus creaciones" (VII, 153; EI, VII, 271). Y aún con mayor claridad: "Comprendemos únicamente conexión. Conexión y comprensión se corresponden mutuamente. Esta conexión es un nexo efectivo" (VII, 257; EI, VII, 282).

La diferencia entre ambas perspectivas, aquella que pone el objeto de la comprensión en el significado y aquella que lo sitúa en el nexo efectivo, según lo desarrollado hasta ahora, es únicamente una diferencia de énfasis y no una determinación contradictoria. En efecto, la perspectiva del significado pone el acento en el carácter de unidad, de forma, propio del objeto del comprender; por el contrario, la perspectiva del nexo efectivo hace referencia directa a las relaciones causales dinámicas que vinculan entre sí los momentos de dicha unidad. Pero el significado se constituye sólo en una interacción dinámica y él mismo entra como fuerza en la interacción. Y es a su vez característica del nexo efectivo la presencia de la configuración y la estructura.

El significado no constituye una esencia separable de los momentos unidos en él. Es solamente la relación entre ellos: en efecto, el significado "no consiste en un punto unificador que radicaría más allá del vivir, sino que tal

significado se halla contenido en sus vivencias, como constituyendo su "conexión" (VII, 237; EI, VII, 262). No es posible, pues, comprender el significado de una determinada unidad o relación histórica sin determinar al mismo tiempo los momentos que la integran y el nexo causal entre los mismos. Comprender es para Dilthey establecer tanto las relaciones de efectividad causal entre los momentos como la configuración y la estructura de los mismos. Ambas tareas son inseparables, y todo intento de separarlas no puede llevar sino a malentendidos. Hacer historia consiste para Dilthey en estudiar el proceso y el resultado de la configuración (Gestaltung), esto es, estudiar las fuerzas y sus relaciones (Wirkungszusammenhang) que están presentes en un momento y en una unidad o relación dados, y el modo como se establece entre ellas una determinada configuración o unidad, así como los conflictos y oposiciones que quedan latentes y preparan nuevos procesos de configuración. Comprender es, en primer lugar, comprender la interacción dinámica: "Acción, energía, curso del tiempo, acontecer, constituyen los momentos que caracterizan la formación conceptual en las ciencias del espíritu (...) Todos los conceptos de las ciencias del espíritu, en la medida en que representen algún elemento del nexo efectivo, contienen en sí este carácter de proceso, curso, acontecer o actuar. Y cuando se analicen objetivaciones de la vida espiritual como algo acabado y quieto, se ofrecerá una

segunda tarea, que consistirá en captar el nexo efectivo en que han surgido tales objetivaciones" (VII, 157; EI, VII, 181). Al mismo tiempo, la comprensión es siempre comprensión de una conexión, de una articulación: "Así, el individuo se halla centrado en sí mismo. Por otra parte, cada comunidad desarrolla también valores, todo movimiento histórico lleva esa misma intención y efecto, y así surge, en la situación histórica y social, la relación según la cual el valor propio, el sentido de la existencia propia, presta significado a cada uno de los procesos anímicos y, por otra parte, la unidad psicofísica cobra un significado para el todo especialmente en los nexos finales. Esta conexión significativa es la que capta el historiador. No es valorada de nuevo, sino reconocida como realidad. Pero, como tal realidad, constituye significación, interés de los individuos, conexión de los momentos significativos entre sí, en una palabra, articulación en el curso temporal" (VII, 258; EI, VII, 283. Subr. C.M.). Ambos aspectos de la comprensión son sólo analíticamente discriminables; constituyen aspectos recíprocamente referidos del mismo proceso, y este carácter de la comprensión se contiene en la afirmación según la cual la comprensión ha de captar nexos efectivos.

Este carácter de la comprensión se deja valer en todas las formas y objetos de la misma. Ello significa que la comprensión no es en ningún caso un proceso inmediato,

adivinatorio e intuitivo. Si bien cierta capacidad intuitiva (cierta habilidad o disposición personal) no está nunca ausente de los procesos reales de comprensión, lo mismo sucede en cualquier otra ciencia o actividad cognitiva. También la matemática, por ejemplo, necesita cierta visión estratégica para la demostración de sus proposiciones, y ello no la convierte en una ciencia intuitivo-irracional. La comprensión es siempre un proceso discursivo. Incluso la comprensión histórica de la mínima unidad histórica, la expresión de la vivencia, implica la determinación del nexo efectivo en el que ha surgido, de los momentos que en ella cobran expresión, de las relaciones causales que fueron determinantes en la misma, puesto que la unidad significativa de la vivencia es siempre relación entre sus momentos y no una esencia desprendible de ellos y comprensible intuitivamente por sí misma. Del mismo modo, la comprensión de un individuo no es la penetración intuitivo-empática en su interioridad, una pura capacidad congénita, ya que la interioridad individual, como ya sabemos, es siempre "punto de cruce" de la interacción social y por lo tanto sólo puede comprenderse estableciendo las relaciones que unen al individuo con la situación histórica, el nexo efectivo que lo vincula con su medio: "La tarea del biógrafo consiste en comprender, sobre la base de esos documentos, el nexo efectivo en el cual un individuo se halla determinado por su medio y reacciona sobre él."

Toda historia tiene que captar nexos efectivos..." (VII, 246; EI, VII, 271).

La mostración del carácter discursivo, y no intuitivo e inmediato, del proceso de comprensión resulta especialmente urgente ante los continuos y repetidos reproches de irracionalidad, intuición incorregible, pura empatía, etc., dirigidos contra la concepción diltheyana del comprender, reproches que en muchos casos no son sino el fruto del desconocimiento y de la herencia de prejuicios. El siguiente texto de Alfred Schutz resulta paradigmático a este respecto: "Nunca hemos de dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología comprensiva no debería de ningún modo confundirse con la de Dilthey, que opone a la ciencia racional otra ciencia llamada "comprensiva", basada sobre supuestos metafísicos e 'intuición' incorregible"¹⁵⁵. Frente a estos malentendidos hay que subrayar la auténtica posición de Dilthey al respecto: la inmediatez intuitiva se refiere sólo a la vivencia propia como condición trascendental de la comprensión. No podemos aprender discursivamente qué es el significado si previamente no tenemos ya una experiencia inmediata del mismo. "La comprensión presupone una vivencia..." (VII, 143; EI, VII, 166), esto es, la comprensión del significado de lo ajeno sólo es posible en virtud de la presencia inmediata de significado en nuestra propia experiencia, en virtud de nuestra vivencia

del valor, del fin, del sentido de lo que nos rodea. La comprensión se fundamenta en esta experiencia inmediata y es posible en virtud de ésta, pero ella misma no es un proceso de penetración intuitiva e inmediata, sino un proceso mediato y discursivo: es el estudio de un nexo efectivo, esto es, el establecimiento de las causas y factores cuya cooperación u oposición concurren en el objeto de la comprensión, así como la determinación de su articulación concreta. Y resulta ciertamente ridículo atribuir a Dilthey la pretensión de llevar a cabo esta tarea por 'intuición'. Por otro lado, puesto que Schutz no aclara sobre qué "supuestos metafísicos" fundamenta Dilthey la comprensión, no podemos entrar en discusión con él en este punto. Digamos tan sólo algo que será ya familiar para el lector de este trabajo: que la 'filosofía de la vida' no es en Dilthey metafísica, sino investigación trascendental.

La comprensión es, pues, determinación de un nexo efectivo. El nexo efectivo es la forma específica de la interacción causal en el mundo histórico. Esta interacción se distingue precisamente por su mediación a través del significado. Así, pues, "comprender el significado" de un fenómeno histórico y "comprender el nexo efectivo" en el que ha surgido constituyen expresiones equivalentes y ello implica a su vez que para Dilthey la comprensión de un fenómeno significa al mismo tiempo la explicación del mismo. (Naturalmente, la palabra "explicación" posee aquí un sen-

tido específico que habrá que determinar). Así, en el texto siguiente la determinación del nexo efectivo se muestra al mismo tiempo como explicación: "El nexo efectivo es siempre complejo. El punto de apoyo para establecerlo lo constituye un efecto particular del que vamos buscando, en marcha retrospectiva, los momentos actuantes. Entre los numerosos factores, sólo un limitado número puede ser determinado y tiene importancia para este efecto. Por ejemplo, si en el cambio de la literatura alemana por el cual fue superada la Ilustración buscamos la interacción de las causas, distinguimos entonces grupos de las mismas, tratamos de sopesarlas y limitamos en algún punto la ilimitada conexión causal según el significado de los momentos y según nuestro fin. De este modo destacamos un nexo efectivo para explicar el cambio en cuestión. Por otra parte, dentro del nexo efectivo concreto distinguimos nexos particulares mediante un análisis metódico de aquél realizado desde puntos de vista diversos, y en este análisis descansa el progreso en las ciencias sistemáticas del espíritu y en la historia" (VII, 158; EI, VII, 182). La noción de nexo efectivo hace referencia a un conjunto de momentos o partes vinculados entre sí por relaciones de fuerza (causales) y de significado al mismo tiempo. Comprender cualquier parte de la historia implica comprender el nexo efectivo que se expresa en ella. Y comprender este nexo efectivo supone explicar esta parte de la historia, esto es,

conocer las causas y factores cuya cooperación u oposición concurren en el fenómeno en cuestión. Dilthey cita aquí como ejemplo la superación de la Ilustración en la literatura alemana. Pero cualquier otro ejemplo mostraría también su carácter de fenómeno singular cuyo conocimiento nos interesa por sí mismo, no como caso de una ley general. Es precisamente la relación de vida, la relación práctico-vital con el entorno, que determina la posibilidad de las ciencias del espíritu, y en virtud de la cual incorporamos nuestra experiencia axiológica y práctica a nuestra relación con el objeto, lo que nos lleva a considerar este último como algo individual y digno de estudio por sí mismo: "La comprensión tiene siempre como objeto algo singular (...). En el análisis de la vivencia y de la comprensión de nosotros mismos hemos encontrado que el individuo posee en el mundo espiritual un valor autónomo, y hasta que es el único valor autónomo que podemos establecer sin duda alguna. Por eso, no sólo nos interesa como un caso de lo general humano, sino como un todo individual..." (VII, 212; EI, VII, 236-7). En la medida, pues, en que este algo singular entra en consideración como objeto de explicación no vamos a considerarlo como un caso de una ley general, sino a establecer una conexión causal singular, un nexo efectivo. Pensemos en el ejemplo citado por Dilthey. Podríamos utilizar la superación de la Ilustración en la literatura alemana como un caso para la determinación de las leyes

que rigen los cambios en la historia de la literatura o en la historia en general. Pero cuando hablamos de explicar dicho cambio histórico concreto, nuestra pretensión es justamente la inversa: no utilizamos el caso concreto para llegar a la uniformidad y la ley, sino que, por lo que hace a las uniformidades, nos servimos de nuestro conocimiento de ellas como medio al servicio de la comprensión del caso individual. Suponiendo que pudiéramos derivar el caso concreto que nos ocupa a partir de una ley general, no consideraríamos ese expediente como una verdadera explicación del fenómeno, ya que en ningún momento podríamos determinar, a través de ese procedimiento, cómo tuvo lugar ese fenómeno concreto y no otro distinto, lo que era justamente nuestro objetivo. Cuando hablamos de explicar la superación de la Ilustración en la literatura alemana pedimos un nexo efectivo concreto, una conexión singular. Así, Dilthey puede hacer notar acerca del proceso de comprensión: "Con esto tenemos que el proceso del comprender debe ser considerado como inducción. Y esta inducción pertenece a esa clase en que no se infiere una ley general de una serie incompleta de casos, sino que se infiere una estructura, un sistema ordenado que agrupa los casos, como partes, en un todo" (VII, 220; EI, VII, 244. Subr. C.M.). La comprensión establece un nexo causal concreto, formado por momentos individuales dotados de relevancia causal y de significado. Se trata en el fondo de la misma circunstancia

que Weber señalará con toda claridad: "En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiere por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado"¹⁵⁶.

Y en este campo de la comprensión de nexos efectivos, la necesaria generalización a la que sometemos el fenómeno al tratar de conceptuarlo, las uniformidades que utilizamos para su determinación (conceptos tales como "pietismo", "absolutismo", etc, en el ejemplo antes citado) no constituyen legalidades generales o cuantitativas, sino conexiones significativas, esto es, tipos. Comprender es insertar en lo común, tipificar: "Las diferentes manifestaciones singulares de la vida con que tropieza el sujeto de la comprensión pueden ser consideradas como pertenecientes a una esfera de comunidad, a un tipo (...) En general se establece la relación entre la manifestación de la vida y lo espiritual mediante un ordenamiento en algo común" (VII, 209; EI, VII, 233-4). Al mismo tiempo, la comprensión de lo singular es también creadora de tipos, fuente de conocimiento general. El carácter significativo de las relaciones en el nexo efectivo determina el hecho de que toda generalización que se establezca o se utilice en su comprensión posea igualmente el carácter de un nexo significativo: "... Los nexos efectivos realizan aportaciones y

poseen un carácter teleológico. La formación conceptual, por lo tanto, no consiste en una simple generalización que extrae lo común de la serie de casos particulares. El concepto expresa un tipo (...) La diversidad de manifestaciones en este dominio se agrupa en torno a un centro que constituye el caso ideal, en el cual la aportación se ha realizado por completo" (VII, 188; EI, VII, 212-13). La formación de tipos está justificada en la medida misma en que tales tipos hayan surgido en el seno de una ocupación efectiva con los fenómenos históricos y sirvan, por lo tanto, para comprenderlos mejor en su individualidad. La formación conceptual en las ciencias del espíritu no constituye una tarea separada del estudio histórico concreto, sino que ha de desarrollarse siempre en estrecha relación con él. La pura clasificación no constituye aún la comprensión; incluso en muchos casos es un obstáculo para la misma, cuando se limita a subsumir lo individual bajo epígrafes generales. La formación de tipos ha de justificarse en todo momento por sus resultados. Así, acerca de su propia tipología de las concepciones del mundo señala Dilthey que "toda fijación es provisional. No es más que un medio para ahondar cada vez más en lo histórico" (VIII, 86; EI, VIII, 118). E igualmente apunta más adelante: "Dejo a cada cual en libertad para arreglar el asunto lógicamente de otra manera, ya sea asociando las dos formas de idealismo, o reuniendo el idealismo objetivo con el naturalismo o según

otras posibilidades que pudieran existir. Esta fijación de tipos debe servir tan sólo para ver con mayor hondura en la historia, y ciertamente a partir de la vida" (VIII, 100; EI, VIII, 130). La formación conceptual no puede constituir un asunto exterior al estudio histórico-empírico concreto, sino que ha de desarrollarse en estrecha interacción con él. Si comprender es conceptuar, insertar en lo común, esta conceptuación, a su vez, ha de surgir en la comprensión efectiva y como expresión de la misma. Esta relación no es sino una forma del llamado "circulo hermenéutico": si comprender es conceptuar, para comprender he de poseer ya el concepto; pero este concepto sólo puede surgir en la comprensión. Ello determina en el campo de las ciencias del espíritu una amplia relación de interacción recíproca entre la formación conceptual y la comprensión de lo individual, así como entre las ciencias sistemáticas del espíritu y la historiografía. El concepto ha de expresar la conexión causal y significativa de los fenómenos históricos, el nexo efectivo de la historia; la formación conceptual es posible porque este nexo posee en sí significado, estructura y conexión, y ha de expresar él mismo dicho significado.

La formación conceptual no es una tarea auxiliar, sino plenamente constitutiva de las ciencias humanas. Dilthey hace notar, por consiguiente, que "el método de las ciencias del espíritu implica la interacción constante de la vivencia y del concepto. Los conceptos de las ciencias del

espíritu encuentran su cumplimiento en la revivencia de las conexiones estructurales individuales y colectivas, así como, por otra parte, la revivencia directa se eleva a conocimiento científico por medio de las formas generales del pensamiento. Cuando estas dos funciones de la conciencia científico-espiritual concuerdan, captamos entonces lo esencial del desarrollo humano. Ningún concepto puede entrar en esta conciencia que no se haya formado en la plenitud íntegra de la revivencia histórica, nada general que no sea expresión esencial de una realidad histórica" (V, 341; EI, VIII, 149).

En virtud de estos caracteres, el camino hacia una teoría general deductiva no es sencillamente practicable en las ciencias del espíritu. La presencia del significado en las relaciones entre los individuos, así como entre los individuos y los sistemas sociales, impide en este campo el establecimiento de leyes generales del acontecer, válidas para todos los períodos históricos. El significado implica, como sabemos, una actitud total, es "la categoría de la conexión no analizada de la vida", "pende de la totalidad del sujeto captador". Por ello, la aprehensión del significado de una relación, acto norma, etc. se produce en el ámbito de esta totalidad de una vida humana y conlleva un aspecto inevitablemente individual. Ello no significa, sin embargo, que tal significado sea inaccesible al concepto, puesto que la individualidad humana representa

una determinada configuración de la interacción social, un "punto de cruce" de la misma, y sin esta pertenencia al ámbito de lo común la individualidad no sería ya posible y tampoco el significado. La imposibilidad de establecer leyes generales del acontecer histórico-social y la necesaria interacción entre la formación conceptual y la comprensión de lo individual se expresan con claridad en el siguiente texto de Dilthey: "La unidad de vida es un nexo efectivo, que tiene como ventaja, frente al de la naturaleza, el hecho de que es vivido, pero cuyas partes actuantes no pueden ser medidas por su intensidad, sino solamente estimadas, cuya individualidad no es posible desprender de lo comunitario-humano, de suerte que la humanidad no es más que un tipo indeterminado. Por esto todo estado particular en la vida psíquica significa una nueva posición de toda la unidad de vida, una referencia de su totalidad a cosas y hombres, y como toda manifestación de vida que parte de una comunidad o que pertenece al nexo efectivo de un sistema cultural es el producto de unidades de vida cooperantes, así los elementos constitutivos de estas formaciones compuestas tienen un carácter que corresponde a esa realidad. Por muy fuertemente que cada proceso psíquico, que pertenece a una totalidad semejante, esté determinado por la intención del nexo efectivo, sin embargo no lo está exclusivamente. El individuo en el que ese proceso tiene lugar interviene como unidad de vida en el nexo efectivo; en su

exteriorización actúa como un todo (...) Todo cambio de situación aporta consigo una nueva posición de la vida toda. Igualmente, en toda manifestación de vida que tenemos que comprender actúa siempre la vida toda. Resulta, pues, que ni en la vivencia ni en la comprensión nos encontramos con sistemas homogéneos que harían posible encontrar leyes del cambio (v-vv) De un modo general, es claro que tanto la psicología como cada una de las disciplinas sistemáticas han de poseer un carácter predominantemente descriptivo y analítico" (VII, 159-60; EI, VII, 183-4). El carácter descriptivo y analítico se opone aquí a la tendencia constructiva y explicativa. La formación conceptual en las ciencias sistemáticas no puede pretender la construcción de la realidad a partir de elementos fijos, puesto que en esta realidad nos encontramos con estructuras singulares (incluso en sus unidades mínimas, como las vivencias) que se reorganizan también como totalidades y por lo tanto de forma irreducible a sus elementos; la formación conceptual ha de responder a esta realidad; los conceptos han de constituirse también como estructuras y no como elementos, como tipos y no como simples generalizaciones o promedios de los casos particulares. Ello implica igualmente que la tendencia explicativa no puede consistir en la deducción de los casos particulares a partir de leyes, sino en la elaboración de estructuras causales concretas, de conexiones al mismo tiempo causales y significativas. En las ciencias del espíritu

la explicación ha de ser al mismo tiempo comprensión. En el capítulo cuarto del presente trabajo desarrollamos ya las implicaciones de la relación entre individuos y regularidades sistemáticas para la teoría de las ciencias humanas, señalando la necesidad constante de referir el establecimiento de dichas regularidades al estudio de las conexiones históricas concretas. También Weber considerará desprovista de sentido la pretensión de construir un sistema o teoría general en las ciencias humanas: "Un sistema de ciencias de la cultura, aunque no fuese más que en el sentido de una fijación definitiva, objetivamente válida, que sistematizase las cuestiones y los ámbitos que debe tratar, sería un sinsentido"¹⁵⁷. Sin embargo, para Weber la razón de ello estriba en la 'Wertbeziehung' o referencia axiológica constitutiva de los objetos y los ámbitos de investigación, que determina en cada caso un nexo significativo en lo real como digno de estudio. En cambio, para Dilthey tal imposibilidad resulta del carácter mismo de las relaciones significativo-causales en el mundo histórico-social, de la índole de las conexiones estructurales históricas. En este como en otros aspectos la posición de Weber es fundamentalmente kantiana: el sujeto cognoscente constituye el objeto. En cambio, para Dilthey el objeto está ya constituido previamente a nuestro conocimiento de él. Este último aspecto será de primordial importancia para el siguiente apartado del presente capítulo.

9.3. La objetividad de la comprensión

Habermas ha visto en el planteamiento diltheyano del problema de la objetividad de la comprensión un "positivismo oculto"¹⁵⁸. Según Habermas, en Dilthey se enfrentan dos modelos hermenéuticos: el modelo de participación en una comunicación y el modelo, contrapuesto a éste, fundado en la pretensión de trasladarse dentro del original. El revivir cumple en este último la función de la observación en la teoría positivista del conocimiento, así como la contemporaneidad virtual del intérprete con su objeto ("... trasladarse a la situación de un lector de la época y del entorno del autor" (VII, 219)) desempeña en las ciencias del espíritu la misma función que la repetibilidad del experimento dentro de las ciencias de la naturaleza¹⁵⁹. El planteamiento del problema de la objetividad es inadecuado en Dilthey, según Habermas, puesto que el interés práctico por la comunicación, como marco trascendental de las ciencias humanas, determina las condiciones de la objetividad posible dentro de ellas, y, por lo tanto, no puede enfrentarse a la objetividad científica. El presente apartado estará dedicado a una discusión de esta crítica.

Habermas se apoya, para formular la misma, en un texto de Dilthey que convendrá, pues, citar ampliamente. El texto es el siguiente: "El primer rasgo fundamental de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este

surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida. Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica... (Los historiadores, los economistas) someten a los personajes históricos, a los movimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven... Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de la palabra "ciencia", tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico... Los resultados que hemos obtenido hasta ahora se mantienen. La vida y la experiencia de la vida constituyen la fuente siempre fluyente de la comprensión del mundo histórico-social... Encuentro el principio para la solución de esta pugna que se presenta en las ciencias del espíritu en la comprensión del mundo histórico como un nexo efectivo centrado en sí mismo y en el que todo nexo efectivo singular comprendido en él tiene también el centro en sí mismo por medio de la posición de valores y la realización de los mismos, pero todos ellos se unen estructuralmente en un todo en el que surge el sentido de la conexión del mundo histórico-social por el significado de cada una de sus partes" (VII, 137-8; EI, VII, 160-1)

Señalemos en primer lugar que sin el nexo o referencia vital, sin la relación práctico-vital que nos vincula a nuestro entorno, sin nuestra inserción como elementos y puntos de cruce de la interacción social, la comprensión misma no sería pensable, y a fortiori tampoco la comprensión objetiva. Negar esto tornaría incomprensibles una buena parte de los textos de Dilthey. Este no puede pensar que la vinculación a la vida, la experiencia inmediata del significado -tomando estas nociones en el sentido trascendental que aquí les hemos dado- puedan impedir la objetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu, puesto que sin ellas no sería posible ni siquiera el conocimiento. ¿Por qué habla entonces Dilthey de un antagonismo, de una "pugna entre las tendencias de la vida y la meta científica" de las ciencias humanas? Sin duda este antagonismo no puede originarse en la vida entendida en sentido trascendental, como condición de posibilidad del conocimiento, esto es, como la "comunidad" que damos por supuesta entre las distintas partes de la historia. Pero ya sabemos que en su existencia real la vida está siempre "espacial y temporalmente localizada", es, pues, un complejo empírico, es decir, historia. Sólo en este sentido empírico de la noción de vida puede Dilthey hablar en el texto anterior de un antagonismo entre la vida y la ciencia. Y ello lo confirma la explicación que da Dilthey de ese antagonismo: los historiadores, economistas, etc. "someten a los personajes históricos, a los mo-

vimientos de las masas y a las diversas tendencias a su propio juicio, y éste se halla condicionado por su individualidad, la nación a que pertenecen, la época en que viven..! (Subr. C.M.). Sólo, pues, la vida en sentido empírico, los prejuicios, el apego a los propios valores, etc., puede entrar en conflicto con la tendencia a la objetividad. Se trata, en el fondo, de una distinción paralela a la que Weber estableció entre la 'Wertbeziehung' o referencia axiológica como condición trascendental de las ciencias humanas y los juicios de valor. Para Weber, la referencia a valores es constitutiva del objeto del conocimiento en las ciencias humanas, de la "cultura". Pero los valores del investigador no pueden intervenir como factores en el proceso de validación objetiva de las proposiciones científicas. Y el mismo Gadamer, después de su provocativa reivindicación del prejuicio como factor positivo del conocimiento, plantea también la siguiente pregunta: "¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?"¹⁶⁰. La distinción de Habermas entre "interés del conocimiento" e "ideología" señala también, análogamente, la frontera entre el nivel trascendental y el nivel empírico. Pues bien, algo semejante sucede en Dilthey: evidentemente, para él, sin la experiencia del sentido que surge, como sabemos, en la vida, en la interacción práctico-vital del hombre con su entorno, sin la vivencia -en cuanto fun-

damento trascendental del conocimiento científico-espiritual- no sería pensable este último, y mucho menos la objetividad del mismo. Ahora bien, como no existe el sentido ni la vivencia en general, sino siempre una vivencia y un sentido concretos, empíricamente determinados, ello plantea a su vez el problema de la distorsión de la investigación y de su objetividad. Veamos, a este respecto, el siguiente texto: "La captación del nexo efectivo que constituye la historia surge a partir de puntos singulares en los que enlazamos restos copertenecientes al pasado mediante su relación con la experiencia de la vida en el comprender; lo que nos rodea nos sirve de medio de comprensión de lo alejado y lo pasado. Es condición para esta interpretación del vestigio histórico que aquello que nosotros intercalamos posea el carácter de perduración en el tiempo y de validez humana universal. Así, transferimos nuestro conocimiento acerca de las costumbres, usos, conexiones políticas, procesos religiosos, y el supuesto último de la transferencia lo constituyen siempre las conexiones que el historiador ha vivido en sí mismo" (VII, 161; EI, VII, 185). En la comprensión transferimos, pues, al objeto algo que posee "validez humana universal" y también "las conexiones que el historiador ha vivido en sí mismo", esto es, transferimos no sólo la noción de significado, común al objeto y al sujeto, sino también la forma en que nosotros vivimos el significado. Al mismo tiempo. Por ello la vida es condición de la compren-

sión y al mismo tiempo un obstáculo para la misma. Es lo primero desde el punto de vista trascendental. Es lo segundo desde el punto de vista empírico. La objetividad peligra cuando el segundo aspecto es predominante, es decir, cuando nos acercamos al objeto atribuyéndole los mismos valores y significados que experimentamos en nosotros mismos.

Con esta distinción entre el sentido empírico y el sentido trascendental de la noción de vida no está, sin embargo, resuelto todavía el problema de la objetividad de la comprensión, sino sólo la cuestión de la coherencia del planteamiento diltheyano, puesto que la distinción anterior es sólo analítica y en la realidad los componentes empíricos y trascendentales de la vida y la vivencia se presentan juntos en la comprensión. La discriminación entre ambos deberá producirse en el proceso mismo de la comprensión, dando lugar al reconocimiento de los propios límites y de la verdadera comunidad que nos une al objeto: no la falsa comunidad que resulta de medirlo con los propios patrones, sino la comunidad de lo humano presente en ambos, que resulta precisamente del reconocimiento de la diferencia y de la medida y valor propios de lo otro.

En este punto es necesario hacer entrar en juego un segundo elemento que el propio Dilthey destaca en el texto citado más arriba: "Encuentro el principio para la solución de esta pugna que se presenta en las ciencias del espíritu

en la comprensión del mundo histórico como un nexo efectivo centrado en sí mismo...". La objetividad de la comprensión es posible para Dilthey porque el mundo histórico no constituye un caos infinito, sino que posee en sí mismo articulación, conexión, estructura. Se trata de un aspecto presente en todo nexo efectivo, el cual, como sabemos, no es únicamente dinamismo y evolución constante, sino también "articulación en el curso temporal". Lo es la vivencia, que constituye una unidad de partes en un todo en virtud de su significado; lo es el curso de vida de un individuo en virtud de la conexión que se lleva a cabo en él. El sentido, el valor, el fin, el significado, constituyen en este caso principios de selección y configuración: acerca de la autobiografía señala Dilthey que "el mismo hombre que busca la conexión en la historia de su vida ha formado ya -en todo eso que él ha sentido como valor en su vida, que ha realizado como su fin, que ha trazado como su plan, que ha captado retrospectivamente como su desarrollo, prospectivamente como moldeamiento de su vida y su valor supremo- una conexión de vida desde diferentes puntos de vista, conexión que ahora se trata de expresar. En el recuerdo ha destacado aquellos momentos de su vida que experimentó como significativos mientras que el resto lo dejó hundir en el olvido (...) y en la vida misma se ha constituido una conexión, desde distintas sedes de la misma, en desplazamientos constantes" (VII, 200; EI, VII, 224. Subr. C.M.). Del

mismo modo podemos afirmar de nexos efectivos más amplios que contienen en sí mismos una conexión, aquella que, como sabemos, no puede expresarse mediante una idea fundamental, sino que consiste en "un nexo entre las tendencias de la vida misma" que se va constituyendo en el acontecer temporal. También las épocas contienen una conexión, un centro propio: "Así tenemos que todo el nexo efectivo de la época se halla determinado de modo inmanente por el nexo de vida, por el mundo anímico, por la formación de valores y las ideas de fin del mismo..." (VII, 186; EI, VII, 211. Subr. C.M.). En general, de todo objeto al que se enfrenta el historiador puede afirmarse que posee en sí mismo un principio de unidad y de selección.

En orden a esclarecer la posición de Dilthey, podrá ser útil referirnos al pensamiento de Weber en torno al tema que nos ocupa. Para este último, la "referencia a valores" del sujeto del conocimiento permite la selección y la constitución del objeto del conocimiento: "Sin las ideas de valor del investigador no existiría ningún principio de selección del material ni conocimiento provisto de sentido de lo real en cuanto individual"¹⁶¹. El acaecer universal es para Weber una infinitud caótica, una parte de la cual resulta ordenada, constituida como significativa por los sujetos humanos: "‘Cultura’ es una sección limitada de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación... La premisa tras-

cidental de toda ciencia de la cultura consiste... en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido"¹⁶². Para Weber, es sólo la referencia a valores la que ilumina y confiere sentido a una realidad infinita y desprovista de él. Sólo por su relación con los valores del sujeto puede constituirse la realidad en objeto de conocimiento, destacándose de la infinita diversidad en la cual no posee ningún significado intrínseco. "La vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen..."^{162a}. "La corriente del acontecer inconmensurable fluye de manera incesante hacia la eternidad. Siempre de nuevo y de maneras distintas se configuran los problemas culturales que mueven a los hombres y con ello se mantiene fluctuante el círculo de lo que, para nosotros, presenta sentido y significación entre el flujo permanente de lo individual"^{162b}. El planteamiento de Weber es básicamente (aunque heterodoxamente) kantiano: el objeto se constituye en el sujeto.

La posición de Dilthey presenta, en cambio, características diferentes: las estructuras constitutivas del sujeto (significado, vivencia, etc.) son al mismo tiempo estructuras constituídas por la interacción del sujeto con las conexiones preexistentes del mundo histórico. La consideración weberiana de la realidad como un caos infinito, intensiva y extensivamente, no tiene en cuenta un hecho funda-

mental para Dilthey: el hecho de los sistemas sociales, que introducen orden y conexión en la interacción individual. Nos remitimos en este punto al capítulo cuarto del presente trabajo, en el que tratamos la relación entre individuos y sistemas sociales. El hombre es un ser histórico, un punto de cruce y un elemento de las interacciones sociales. Y desde este punto de vista, la misma capacidad constitutiva del sujeto humano es sólo posible porque en el objeto mismo se encuentran ya estructuras constitutivas, porque el objeto mismo posee ya un principio de selección y está por lo tanto estructurado. La principal noción trascendental de Dilthey no es el yo trascendental, sino la vida, esto es, la interacción entre los seres humanos. Esta es la que posee propiamente la capacidad constitutiva. El objeto se constituye en el sujeto porque previamente el sujeto se ha constituido en interacción con el objeto. Experimentamos significado porque vivimos en un mundo de significados. La presencia misma del significado en nosotros testimonia el carácter significativo, el carácter de conexión propio del mundo histórico. De esta forma, la selección que, de acuerdo con Weber, el investigador lleva a cabo en la infinita multitud de hechos a tenor de sus ideas de valor no es la única existente, sino que se lleva a cabo en todo caso sobre la previa labor de selección que la historia misma ha realizado. El horizonte de significado inherente a cada época histórica, a cada nexo efectivo, ha rea-

lizado ya una labor de selección y de estructuración, ha dejado subsistir ciertos aspectos y ha hundido otros irremisiblemente en el olvido. Estos últimos podrían tal vez ser valiosos o significativos para otra época, podrían ser seleccionados como objetos de estudio por los investigadores en función de sus ideas de valor, pero no podrán serlo porque han sido ya destruidos. El investigador no se enfrenta, pues, a una infinitud de hechos dispersos y carentes de sentido que podrían ser agrupados en infinitas formas, sino a totalidades estructuradas en sí mismas. El principio de selección es inherente al objeto: "La unidad de un objeto, que constituye el tema del historiador, contiene un principio de selección que se da ya en la forma de captar este objeto. Porque el tratamiento del objeto histórico no sólo reclama su separación de la amplitud del nexo efectivo concreto, sino que el objeto contiene además un principio de selección" (VII, 164-5; EI, VII, 189).

La libertad de selección del investigador se halla ya previamente limitada. Y también su libertad en el establecimiento de conexiones entre los hechos se encuentra ya restringida por el orden y la conexión inherente al objeto. Este presenta una resistencia a ser arbitrariamente estructurado, y esta resistencia se expresa en la falta de sentido que, a partir de una determinada interpretación, presentan ciertas zonas de dicho objeto. El orden inherente

al objeto responde a una interpretación errónea con el sinsentido. Ello no significa que, para Dilthey, exista sólo una interpretación verdadera. La ciencia es para él un desarrollo progresivo del conocimiento. Para que pudiera darse una interpretación definitiva habría que situarse en el final, esto es, fuera de la historia. Pero ello no implica que se pueda disolver el problema de la objetividad en una pura relación ontológico-histórica con el objeto, que cualquier relación con el objeto sea adecuada para la comprensión del mismo. La resistencia a dicha disolución es lo que se halla en el fondo de la defensa diltheyana de la objetividad de la comprensión, y no la recaída en un objetivismo cuasi-positivista, como, por distintas razones, sostienen Gadamer y Habermas. Allí donde se produce una disolución ontológico-existencial de los problemas metodológicos de la objetividad, comienza a perder sentido el hablar de un progreso en el conocimiento, de un "comprender mejor", tratándose ya sencillamente de "comprender de otro modo"¹⁶³. El peligro que entonces aparece reside en que la adquisición de la verdad del pasado para el presente pueda ser sustituida por la proyección de la verdad del presente sobre el pasado: éste no nos enseña sino lo que ya sabíamos, lo que habíamos puesto en él en virtud de nuestra situación histórico-existencial; en términos de Dilthey, el nexo inmediato de la vida con el objeto permanece insuperado en su inmediatez. Y la superación de esta inmediatez es precisa-

mente la condición de toda comprensión objetiva: "... cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra, cada parte de este todo histórico, cobra su significado por su relación con el todo de la época o período. (...) De este modo la referencia directa de la vida, de sus valores y sus fines al objeto histórico, es sustituida poco a poco en la ciencia, atendiendo a su orientación por la validez universal, por la experiencia de las relaciones inmanentes que se dan en el nexo efectivo del mundo histórico entre fuerza efectiva, valores, fines, significado y sentido" (VII, 155; EI, VII, 179-80. Subr. C.M.). La objetividad de la comprensión encuentra una condición fundamental en la conexión inmanente al objeto, en el significado inherente al mismo. El momento en que ese significado intrínseco se convierte en significado para nosotros señala uno de los logros más altos de la comprensión. La ascesis que supone la ruptura de nuestra relación inmediata con el objeto y el recorrido por la mediación que es siempre la comprensión se ve recompensada por una nueva y superior forma de inmediatez, una relación de comunidad reflexiva con el objeto basada en el reconocimiento de su diferencia, de su novedad. La comprensión es en este sentido un proceso de formación en el sentido clásico del término: de universalización de la personalidad.

La teoría diltheyana de la comprensión representa una constante defensa de la objetividad y científicidad de la misma frente a su conversión en una pura intuición irres-

ponsable: "Frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el campo de la historia, (la hermenéutica o doctrina de la interpretación) debe fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia" (V, 331; EI, VII, 336).

EPILOGO. LOS LIMITES DE LA COMPRESION. DILTHEY, HOY.

1. En nuestro trabajo hemos defendido la interpretación trascendental de la noción de vivencia como acercamiento aún válido a la obra de Dilthey, así como, en general, el sentido trascendental de la fundamentación diltheyana de las ciencias humanas. La consideración trascendental de la vivencia implica que la comprensión del mundo histórico-social presupone la existencia del intérprete como elemento y punto de cruce de la interacción social, pero no conlleva suposición ontológica alguna acerca del mundo social como un compuesto de actos psíquicos individuales, porque la noción de vivencia posee un carácter histórico-social, presupone la existencia del mundo social mismo. Esta concepción de la vivencia comporta, pues, el reconocimiento de la distancia entre objetividades sociales y sentido subjetivamente experimentado. Pero la noción de vivencia contiene una ambigüedad importante: junto a este carácter histórico-social, posee al mismo tiempo el sentido de un hecho psíquico estrictamente subjetivo. Y esta ambigüedad se refleja en la consideración diltheyana de las objetividades y sistemas sociales como nexos de interacción entre individuos, o, mejor, entre determinados aspectos de la experiencia de los individuos (vivencias). Ello introduce en la concepción diltheyana de las objetividades sociales

esa misma ambigüedad que caracteriza la vivencia: el primer sentido de esta noción supone la irreductibilidad del mundo social al sentido subjetivo, si bien la presencia de éste constituye, como expresión del carácter histórico del hombre, una condición necesaria de la comprensión de la sociedad y la historia; el segundo, sin embargo, conduce a la afirmación opuesta según la cual el mundo social es una red de actos subjetivos.

Esta extraña paradoja deriva de hecho de la ambigüedad propia de aquellos conceptos diltheyanos que tratan de representar la mediación entre individuo y mundo histórico-social: vivencia, significado, valor, fin, son nociones extraídas de la interacción interpersonal, expresan la experiencia subjetiva de esta relación entre personas y son, por lo tanto, difícilmente adecuados para representar la objetividad del mundo social y su irreductibilidad al sentido subjetivo, es decir, lo que constituye el contenido esencial de la noción de historicidad del hombre. Los límites de la teoría hermenéutica de Dilthey vienen determinados por esta paradoja: lo que podríamos llamar el aspecto macrosociológico del mundo histórico-social se resiste a ser desvelado en términos de categorías propias de la interacción interpersonal. El propio Dilthey no trata de ocultar esta dificultad. Refiriéndose a las totalidades históricas escribe Dilthey: "Cada conexión de este tipo posee una estructura según la cual sus partes constituyen

un todo. Ahora bien, el modo de esta estructura es diferente de la que ofrece la conexión psíquica" (VII, 263; EI, VII, 289). En efecto, pero ¿cuál es la diferencia? Dilthey no lo aclara. Igualmente señala nuestro autor: "La categoría de fin de los seres individuales puede ser transferida a semejante conexión histórica, pero con un sentido muy diferente que si se tratara de seres individuales" (VII, 264; EI, VII, 289). Citemos un último texto especialmente expresivo de esta dificultad: "Buscamos almas; es lo último a donde hemos llegado después de un largo desarrollo de la historiografía: ciertamente, todo es acción recíproca de unidades psíquicas, pero ¿por dónde encontrar almas allí donde no hay un alma individual? (VII, 282; EI, VII, 308-9). La irreductibilidad de las objetividades sociales al sentido subjetivamente experimentado es claramente reconocida; constituye, de hecho, la médula de la noción diltheyana de historicidad del hombre y de la vida psíquica; sin embargo, no encontramos en Dilthey una fundamentación adecuada y suficiente de tal irreductibilidad, en virtud de la ambigüedad señalada más arriba. No se trata de una dificultad exclusiva del pensamiento diltheyano, sino que podemos encontrarla también en determinadas corrientes sociológicas contemporáneas de orientación comprensiva^{163a}.

Las raíces de esta pañadoja han de buscarse, en mi opinión, en las determinaciones empíricas incorporadas en la

noción de vivencia, que resultan de su arraigo en el mundo cultural del "movimiento alemán": la unidad y armonía de individualidad y totalidad exigen la transparencia significativa de esta totalidad para la experiencia subjetiva; el 'Erleben' incorpora en sí la experiencia de la identidad, la hipóstasis de una subjetividad no desgarrada, en la que nexos vitales y significativos estructuran la unidad de sujeto y objeto. Hemos de referirnos aquí igualmente al contexto histórico-social en el que surgen los principales conceptos diltheyanos, a su nacimiento en el seno de la oposición al utilitarismo y al positivismo, así como de una determinada concepción del socialismo en términos de masificación social, destrucción de la individualidad y mecanización de la existencia humana. En este contexto hay que destacar el momento estético, contemplativo, de la noción de vivencia: la vivencia es creadora de sentido, en el caos, nos unifica con lo otro en la íntima familiaridad del sentir que la caracteriza. La unidad de sujeto y objeto, esa idea que en Goethe, en Fichte, en Hegel, encierra una promesa de transformación social, adquiere en Dilthey un tono inconfundiblemente nostálgico. La constitución significativa del mundo histórico-social es condición de la unidad de individuo y totalidad. Pero cuando la idea de unidad de sujeto y objeto, la idea de la comprensibilidad del sentido del mundo social pierde su carácter de principio regulativo del conocer -su carácter trascendental- y presupone

su realización actual, efectiva, adquiere entonces un cariz ideológico. Ya Marx caracterizó la moderna sociedad capitalista como un tipo de formación social determinado por la separación entre las relaciones sociales: cosificadas como cuasi-naturaleza y el ámbito de la conciencia inmediata del individuo, por la irreductibilidad de sus leyes y mecanismos a la experiencia vivida: inmediata -pues, como señaló Marx, en ésta no hallamos sino una imagen sistemáticamente distorsionada. Ello pone límites objetivos a la consideración efectiva, actual, de las objetividades sociales como nexos de interacción significativa, y exige la complementación del principio según el cual el nexo significativo es inmanente al objeto con el reconocimiento de la opacidad de ciertas zonas de la conexión histórica para sí misma. Ello implica al mismo tiempo que la comprensión no puede ser, en la medida en que se entiende a sí misma precisamente como comprensión de significado, estrictamente guiada por la conexión de la época misma, sino que debe establecer relaciones que resultaban invisibles para esta última. La comprensión, pues, ha de ser completada por la crítica^{163b}. La insuficiencia de la concepción diltheyana acerca de la mediación entre individuo y objetividad social tiene como consecuencia el hecho de que todo el campo de la objetividad histórico-social no vinculado por relaciones inmanentes de significado permanezca en su inmediatez, inaccesible a la comprensión.

Pero es importante hacer notar una segunda circunstancia en virtud de la cual la conexión del mundo histórico-social no puede ser nunca plenamente transparente para la comprensión del significado: la mediación natural de la sociedad. Dilthey considera la naturaleza como mero soporte o condición del mundo histórico. Sin embargo, la constante interacción del hombre y su entorno natural y la necesidad constante de la técnica y el trabajo introduce en las relaciones sociales un factor de necesidad natural irreductible al sentido. La comprensión, por lo tanto, no sólo necesita el complemento de la crítica, la cual hunde sus raíces en la dialéctica hegeliana; el estudio de la sociedad requiere igualmente el estudio de la interacción entre la sociedad y la naturaleza, estudio que desborda ampliamente el método de la comprensión y requiere un conocimiento nomológico y científico-natural. Ya señalamos en el capítulo tercero del presente trabajo la sistemática depreciación que el concepto de "técnica" sufre en la obra de Dilthey en favor de la interacción significativa entre los hombres; pero, además, en nuestra época nos hemos hecho especialmente sensibles para esa insuficiencia¹⁶⁴; la crisis ecológica pone en peligro la existencia misma del "mundo histórico" diltheyano, de la especie humana en su conjunto, de manera que el estudio de las relaciones entre técnica, naturaleza y sociedad en nuestro planeta no es sólo un desideratum, sino una urgencia; frente a la sepa-

ración diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, su necesaria referencia es un imperativo de nuestra época

2. Lo que nos asombra aún en la obra de Dilthey es la intensidad con la que se dedicó por igual a su labor filosófica de fundamentación de las ciencias humanas y a su labor histórico-científica dentro de estas mismas ciencias. Dilthey no sólo llevó a cabo una teoría de la comprensión histórica, sino que practicó la comprensión amplia e intensamente a lo largo de toda su vida. Y la cercanía de sus conceptos teórico-filosóficos a la práctica historiográfica es la ventaja que todavía hoy podemos apreciar en la teoría diltheyana de las ciencias del espíritu frente a otros intentos de fundamentación de estas ciencias. Quisiera referirme solamente a dos casos: Alfred Schutz y Peter Winch. La obra de Schutz "Fenomenología del mundo social"¹⁶⁵ es, en la propia intención del autor, un intento de fundamentar la sociología comprensiva de Weber a través de una investigación de la noción de "sentido". Sin embargo, en su realización efectiva hemos de considerarla más bien como una investigación autónoma, filosófico-fenomenológica, en torno a la constitución del mundo social. El lazo que la une a la investigación sociológica real es casi inencontrable, lo cual, sin embargo, no prejuzga su valor filosófico ni su eventual función de inspiración

de determinadas corrientes de investigación. El propio Weber (cuyo caso es mucho más semejante al de Dilthey), que sólo llevó a cabo investigación metodológica cuando le fue realmente indispensable para la realización de sus estudios sociológicos y económicos, difícilmente se hubiera reconocido en las intrincadas distinciones de Schutz. Por el contrario, los conceptos de Dilthey -pensemos, p.ej. en una noción tan rica como la de "nexo efectivo"- llevan en todo momento la impronta de la investigación histórica real, incorporan la experiencia viva de la misma. Este mismo carácter de la teoría filosófica de Dilthey hace, en mi opinión, más adecuada, más cercana al proceso real su concepción del proceso de comprensión que la desarrollada por Winch. En su obra "Ciencia social y filosofía"¹⁶⁶ Winch trata de llevar a cabo, sobre la base de la teoría filosófica wittgensteiniana¹⁶⁷, una fundamentación trascendental de las ciencias humanas, a través de una investigación sobre los supuestos necesarios de todo conocimiento en este campo. La problemática de la comprensión no es empírica, sino filosófica; tiene que ver con las condiciones a priori de la posibilidad de todo conocimiento empírico del mundo social. Winch sitúa en el punto de partida de su análisis las importantes nociones wittgensteinianas de regla, juego de lenguaje y forma de vida. Uno solo no puede seguir una regla, puesto que la noción "seguir una regla" implica lógicamente que tiene sentido distinguir

entre una forma incorrecta y otra correcta de hacer algo, por más que en un momento dado no se pueda formular explícitamente la regla que se sigue. Una conducta sometida a reglas es, pues, una conducta social. Seguir reglas es vivir una forma de vida. El conocimiento de tal conducta no supone una simple observación empírica, sino que implica una "comprensión". Comprender una conducta es concebirla como la aplicación de una regla. Aplicada esta concepción a la comprensión de culturas o épocas extrañas, ello significa que la comprensión de expresiones o "manifestaciones vitales" (por emplear la terminología diltheyana) particulares es sólo posible si se comprende previamente el sistema de reglas, la forma de vida de la que tal o cual manifestación es una expresión. Esta concepción se resume en el siguiente ejemplo de Winch: "La conducta del Troilo de Chaucer hacia Criseida es inteligible únicamente en el contexto de las convenciones del amor cortesano. Entender a Troilo presupone entender esas convenciones, porque es de ellas de donde sus actos extraen su significado"¹⁶⁸. Ahora bien, si ello es así, entonces el sistema de reglas, la cultura de que se trate, debe estar ya comprendida en su totalidad para que pueda entenderse cualquier manifestación de la misma. Pero en ese caso una problemática empírica de la comprensión apenas es concebible. Una cultura se convierte en un sistema cerrado inabordable salvo de una vez y por completo, con lo que al mismo tiempo quedan ya comprendidas:

todas sus manifestaciones posibles. Dilthey daría la razón a Winch en su afirmación de que entender a Troilo presupone entender las convenciones del amor cortesano, pero añadiría inmediatamente que entender a Troilo es precisamente un momento en la comprensión de esas convenciones, esto es, que comprender esas convenciones no es independiente de comprender a Troilo. Winch, de forma característica, no percibe este segundo aspecto de la cuestión. Dilthey expresaba esto al poner de manifiesto la constante interacción entre la comprensión histórica de lo individual y la formación conceptual: la determinación del nexo efectivo "amor cortesano" (la elaboración del tipo) presupone la comprensión de sus momentos particulares, presupone entre otras cosas entender a Troilo; pero para entender a Troilo como expresión del amor cortesano he de tener ya un concepto general de este último, que me permita incluir a Troilo en él. Winch concibe los sistemas de reglas como ya listos, dados de una vez por todas; para Dilthey, estos sistemas de reglas se constituyen y se transforman en la interacción histórica, como "un nexo entre las tendencias de la vida misma, que se va constituyendo en su curso". La concepción de Winch acerca de las culturas como entes cuasi-monádicos, como sistemas cerrados remite a las raíces lógico-aritméticas de la filosofía de Wittgenstein; la concepción diltheyana de los nexos efectivos está extraída de la experiencia historiográfica: las cultu-

ras no son esos entes cerrados que concibe Winch, sino nexos efectivos que incluyen en sí tanto el momento dinámico de la interacción y el antagonismo de fuerzas como el momento de la configuración y la unidad, y empleo la expresión "momento" para subrayar la inseparabilidad dialéctica de ambos en el proceso histórico. La interacción constante de comprensión de lo individual y formación conceptual remite a esta concepción acerca del acontecer histórico. Los nexos efectivos históricos llevan en sí mismos los principios de su transformación, según hemos señalado a lo largo de este trabajo: no son sistemas cerrados, sino que conducen desde sí mismos más allá de sí mismos; transforman su sistema de reglas, por usar los términos de Winch. Y precisamente por ello es posible su comprensión: porque el intérprete mismo está inserto en un acontecer que ha sido posible en virtud de que los nexos históricos han podido llevar desde sí mismos más allá de sí mismos al poner en cuestión sus propios principios -bien desde dentro o desde fuera, esto es, por influencia de otras culturas.

La condición que Winch establece para la comprensión de una conducta o expresión individual hace impensable la comprensión como tarea empírica, y la convierte en un problema puramente lógico-conceptual: la comprensión de una expresión presupone la comprensión del sistema entero. Las condiciones trascendentales de la comprensión que estable-

ce Dilthey son más modestas: puedo comprender porque poseo una experiencia inmediata del significado (vivencia), o, lo que es lo mismo, porque soy un ser práctico e histórico, un elemento y un punto de cruce de la interacción histórico-social; experimento en mi propia vida la interacción social y puedo por ello comprenderla; naturalmente, no puedo saber (empíricamente) si el hombre ha sido siempre un elemento y un "punto de cruce" de la interacción histórico-social, si el hombre ha experimentado siempre significado; sin embargo, lo que sé es que en otro caso no lo llamaría "hombre". Una expresión aproximada de lo mismo en terminología de Winch sería la siguiente: la condición de la comprensión, tanto de una conducta individual como del sistema de reglas que la rigen, es sencillamente mi propia experiencia de "seguir una regla", el hallarme en posesión de la noción de "regla". La comprensión es, pues, posible; pero es también necesaria, porque las reglas que yo sigo no coinciden con las que rigen en mi objeto de estudio; el logro de la misma requiere una constante interacción entre la comprensión de la expresión individual y la comprensión del sistema de reglas que la rigen.

3. No quisiera terminar este trabajo sin referirme a la relevancia de la obra de Dilthey en el contexto de la recuperación actual de la perspectiva pragmático-comunica-

tiva en el tratamiento del lenguaje y de la sociedad misma. Nombres como los de Mead, Peirce, Wittgenstein, Winch, Apel, Habermas, etc. -por citar sólo algunos- son aquí de obligada referencia. El lector familiarizado con tal problemática habrá podido advertir que dicha perspectiva ha constituido en gran medida el horizonte que ha orientado la lectura de Dilthey propuesta en este trabajo. Hemos subrayado los momentos de ruptura de Dilthey con el romanticismo, procurando destacar más bien las bases, presentes en su obra, que permitirían a ésta ocupar un lugar de excepción -cuasi-fundacional- en el contexto mencionado. Representaría, p.ej., un tema de estudio por sí mismo la comparación -que arrojaría sin duda sorprendentes coincidencias- entre Dilthey y la filosofía pragmatista, especialmente la obra de G.H. Mead, con la importante salvedad de que la obra de Dilthey es considerablemente anterior a la de Mead¹⁶⁹: pensemos, p.ej., en los manuscritos preparatorios de la "Einleitung..."; el contexto práctico-vital de la vivencia y el significado, la consideración del individuo -y de la vida psíquica- como "punto de cruce" de la interacción social, la noción de "nexo efectivo" (Wirkungszusammenhang), la noción de vida como interacción (Wechselwirkung) -mediada por el significado- entre los hombres, la consideración del conocimiento en el contexto de la vida y de la actividad práctico-vital, la concepción de los sistemas sociales como nexos de interacción comuni-

cativo-práctica, la fundamentación de la comprensión sobre la previa inserción del individuo en una comunidad de interacción entre los hombres, por citar algunos ejemplos, constituyen conceptos -centrales en nuestra interpretación- que justifican la relevancia de la obra de Dilthey para la actual perspectiva lingüístico-pragmática en el tratamiento de las ciencias sociales y de la filosofía.

NOTAS

1. MISCH, Georg. "Vorbericht". Diltheys "Gesammelte Schriften", Vol. V. Stuttgart/Göttingen. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, p. XIII
2. Romanticismo y positivismo constituyen factores de la formación intelectual del joven Dilthey destacados por varios autores: así, MARINI, Giuliano, Dilthey e la comprensione del mondo umano. A. Giuffrè, Milán, 1975. Cfr. pp. 3-80. Sobre el tema específico del positivismo cfr. CACCIATORE, Giuseppe, Scienza e filosofia in Dilthey, 2 vols., Guida editori, Roma, 1976, Vol. 1º, pp. 49-135
3. Cfr. para la concepción de la naturaleza en Goethe y el romanticismo, GODE VON AESCH, Alexander, El romanticismo alemán y las ciencias naturales. Tr. Ilse Teresa M. de Brugger. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947. Es también interesante el estudio clásico de BEGUIN, Albert, El alma romántica y el sueño, F.C.E., México, Madrid, 1954 (reimpr. 1978).
4. Rodi ha señalado la presencia en Dilthey de un auténtico programa "morfológico", formulado ya en la "Vida de Schleiermacher" (cfr. XIII/1, 209; igualmente, MISCH, "Vorbericht", cit. p.XCIIIss.). Ver RODI, Frithjof, Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Aethetik. Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 46-7

5. Schiller acerca de Goethe, cit, en IMAZ, Eugenio, El pensamiento de Dilthey, El Colegio de México, México, 1946 (Rimpr. F.C.E., México, 1979), p. 153. Cit. tb. por Misch, "Vorbericht", cit. p. XCVII.
6. Landgrebe señala la presencia de esta tendencia morfológica, que se extiende por todos los escritos tempranos, haciéndola remontar a Goethe. Cfr. LANDGREBE, Ludwig, "Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung vol. 11 (1928), pp. 237-366 (Tb. en Max Niemeyer Verlag, Halle Saale, 1928), p. 278ss.
7. Rodi, op. cit. p. 93
8. "Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik", Gesammelte Schriften, XIV/2, pp. 597-787.
9. Fr. Schlegel, Léssings Geist, I, p.14; cit. por Dilthey, XIV/2, 673.
10. Cfr. su artículo, publicado en 1865, "Ferdinand Christian Baur", G.S. IV, pp. 403-32. Acerca de la escuela teológica de Tubinga cfr. tb. HUNERMANN, Peter, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jh. Herder, Freiburg i,B., 1967, pp. 21-48
11. En 1880 escribirá Dilthey acerca de la vida: "La vida sólo existe allí donde, en un sentimiento de sí mismo, se distingue de la exterioridad que ejerce su influencia aquello que se percata de la misma y ejerce a su vez una contrainfluencia. Sólo en esta experiencia

reside lo que constituye la vida" (XVIII, 157)

12. No sólo en Baur, sino también en la obra de Herbart encontrará Dilthey el esbozo de una consideración dinámica de la historia opuesta a la orientación schleiermacheriana: "Los geniales desarrollos de Herbart tienen ya un mérito extraordinario por el hecho de que reconocen la relación dinámica (Kraftverhältnis) de todas las fuerzas sociales que se hallan en interacción en un momento dado como fundamento de toda explicación de una situación social particular, como por ejemplo la constitución de cualquier estado particular" G.S., XVIII, 52.

13. En realidad, la imposibilidad de una estricta relación deductiva no se refiere solamente a la historia, sino al conjunto de las ciencias del espíritu. En 1874 señala Dilthey: "Mientras que las ciencias de la naturaleza se presentan ya en parte en una dependencia interna natural de todas las verdades entre sí, y en parte se aproximan a tal presentación, no existe tal dependencia en el campo de las ciencias del espíritu. La consecuencia de ello es que ningún orden de su desarrollo que fluya de la naturaleza del asunto puede seguirse deductivamente a partir de la naturaleza de estas ciencias mismas.

En general, un procedimiento deductivo de ese tipo parece imposible" G.S. XVIII, p. 53

14. Ahora bien, este procedimiento ha de desembocar en el establecimiento de conexiones causales estrictas, pues son éstas las que constituyen el armazón lógico de la historia. En 1862 señala Dilthey que "al disolverse el encadenamiento causal y temporal de los momentos de un acontecimiento, la historia parece disgregarse en átomos, en el mejor de los casos en átomos agrupados bajo puntos de vista generales" (XI, 72). Dilthey critica a quí en concreto ciertas "historias de la cultura" que no hacen sino coleccionar noticias bajo ciertos epígrafes. Para él, "este estilo no es, como ciertos señores se imaginan, el comienzo de un nuevo tratamiento histórico, sino la disolución de toda historia. Pues la conexión causal es el entramado compacto de la historia; sin ella, aun abarrotada de rasgos individuales, no es más que una masa informe" (Ibid.). La historia es esencialmente para Dilthey conexión, 'Zusammenhang', nexa de sentido y nexa causal a la vez.

Muy tempranamente escribe Dilthey, con un lenguaje marcadamente positivista: "Seguirá siendo mi sueño que la historia se halla aún en su infancia, lo mismo que la ciencia de la naturaleza en la época en que era aún descripción de la naturaleza. Así como leyes del movimiento dominan la naturaleza corporal entera, así también la vida espiritual se halla regida por leyes del movimiento, aunque esencialmente distintas. Son infinitamente complicadas en la esfera concreta de la historia y tal vez nunca reductibles

a fórmulas sencillas. Pero, ¿acaso sucede de otro modo con las leyes dentro del mundo corporal?" G.S. XVIII, 206.

16. El lector interesado en conocer las ideas políticas de Dilthey deberá consultar al menos los siguientes materiales: "Gesammelte Schriften"; vol. XI, especialmente el artículo "Friedrich Christoph Schlosser"; vol. XII, especialmente el artículo "Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit"; es también muy importante la recopilación "Der junge Dilthey" (cfr. la Bibliografía), así como las "Briefe an Rudolf Haym" (cfr. la Bibliografía). Es también importante en el campo de la bibliografía sobre el tema la "Einleitung" de Erich WENIGER a esta última recopilación de correspondencia. Contiene mucho material informativo, así como bibliografía adicional: ZÖCKLER, Christopher, Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption. Metzler, Stuttgart, 1975. Asimismo: PESCHKEN, Bernd, Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen. Metzler, Stuttgart, 1972. Acerca del liberalismo alemán en general cfr. WESTPHAL, Otto, Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preußischen Jahrbücher und den konstitutionellen Liberalismus in Deutschland von 1858-1863 (Historische Bibliothek, Bd. 41) Oldenburg, München/Berlin, 1919.

17. Así, Herrmann puede señalar que "en las formulaciones de Dilthey resuena con más o menos claridad un tono estatal-nacional, expansionista e imperialista": HERRMANN, Ulrich, Die Pädagogik Wilhelm Diltheys. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971, p. 201.

18. Así, Bollnow defendió la tesis de que Dilthey pretendía fundamentar "un sistema educativo que, en la más absoluta oposición a todo punto de partida individualista, concibe su tarea únicamente desde el interés del Estado" (Bollnow, O.F. "Dilthey als nationalpädagogischen Denker", en Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 78 Jg., Frankfurt, 1933, nº 822. Cit. por Herrmann, op. cit. p. 39)

19. Cfr. NEUMÜLLER, Michael, Liberalismus und Revolution. Das Problem der Revolution in der deutschen liberalen Geschichtsschreibung des 19. Jh. Schwann, Düsseldorf, 1973, p. 56.

20. Meinecke, Werke, IV, 166, cit. por Neumüller, op. cit. p. 65

21. Cfr. Neumüller, op. cit. p. 101

22. En una carta a Treitschke del año 1870, y con referencia a un ensayo de este último acerca de Holanda y la dinastía de Orange escribe Dilthey lo siguiente: "Quiero indicar solamente la dirección de mis ideas. La lucha de los

partidos políticos es una mecánica de fuerzas, de las que cada una tiene su poder y su derecho en la amplia base de un ámbito de necesidades. Es peligroso en primer lugar mezclar aquí demasiado las convicciones. Por ejemplo, yo siento simpatía por los Orange; mi familia ha compartido su destino durante siglos... Pero no creo que se pueda repartir entre los partidos holandeses el sentimiento estatal o algo parecido a su contrario, sino que los defensores de la necesidad suprema de la defensa del Estado muestran una mezcla de necesidad de poder y motivaciones semejante... a la que muestra el partido de la cultura material y espiritual. Tampoco creo que se trate simplemente de que el último fuese demasiado corto de vista y que el primero tenga siempre amplias miras, es decir, las de aplazar el interés de la cultura hasta la dorada época en que el de la defensa esté plenamente satisfecho. Por ello no me parece histórico considerar por doquier como patriotas, como los que tienen perspectivas acertadas, como los políticos en sentido estricto a los interesados en reunir todas las fuerzas en el fin unitario de la defensa del Estado... La verdad me parece tan simple como lo siguiente: se mantiene una situación relativamente buena y se consigue la mejor mediante una mecánica en que los intereses de los distintos sistemas de cultura se limitan mutuamente. ¿Qué se sigue de ahí para el juicio político? En toda situación en que se dé esta lucha de fuerzas: 1) cada una de las cuales que represente real-

mente un interés justificado deberá ser reconocida como tal. ¿Tendríamos constitución sin democracia?... ¿Hubieran conseguido los Orange en el poder que se produjera el benéfico arminianismo, tan importante para Europa, el progreso de la ciencia europea y la libertad de pensamiento en virtud de lo cual los Países Bajos son un eslabón esencial de la historia europea?... 2) El juicio histórico podrá, reconociendo esta mecánica de fuerzas, intervenir reprobando la situación en que un partido falsea el verdadero interés de un sistema de cultura - o en que ataque intereses de otros sistemas de cultura reconocidos por la época como necesarios y no contrapuestos a su justificada necesidad, ni a los medios de autoconservación que se siguen necesariamente de ella. En este sentido me permito observar que es falso el principio según el cual el sistema de la defensa, como expresión de la autoconservación, tenga el derecho de atentar contra todo otro sistema de cultura hasta haber conseguido su satisfacción. Esta idea, introducida en la historia, impediría su comprensión.

Pero yo separo totalmente del juicio histórico el enjuiciamiento político del presente. Este descansa en la consideración adicional de cómo se pretende intervenir en la relación presente de las fuerzas para regularla. También yo creo que el Estado militar prusiano debe permanecer, con una fuerte unidad monárquica... Estoy completamente de acuerdo con su artículo sobre la corona como expresión de

voluntad política. En este sentido, también lo estoy con su artículo sobre la guerra, es decir, con que es necesaria para nosotros. Pero pensados como verdad general estos principios están sujetos a la dificultad de que parece ultrajante considerar una cantidad tan enorme de terribles dolores, que otros deben sufrir, como necesaria para el desarrollo moral de género humano"(DjD, pp. 290-1)

23. En Breslau desarrolló Dilthey su "Kulturkampf" particular contra el catolicismo y su concepción del hombre en favor de una visión germano-protestante. En enero de 1873 escribe desde allí a Rudolf Haym: "Desarrollo aquí una actividad satisfactoria en alto grado, que influye en el espíritu de dos provincias sumidas en la mentalidad católica polaca; son mis años de guerra; pues no es ciertamente fácil luchar con el encenagamiento catolizante que impera aquí hasta el punto de que incluso sobre estudiantes protestantes se ejerció la insana influencia dirigida hacia la destrucción de toda virilidad del carácter. Neumann, al que usted también conoce, está siempre a mi lado dispuesto a la lucha con su energía prusiano-oriental y a favor de una influencia enérgica sobre los estudiantes. Piense que en una exposición de la filosofía, parte I (5 horas) tengo entre 140 y 150 oyentes. Estamos, pues, bastante activos y alegres, pero ciertamente demasiado resueltos e impetuosos para el gusto de la mayoría de nuestros colegas. Pero mien-

tras avanzamos por la senda de la guerra, surge la nostalgia de vivir alguna vez apaciblemente en un lugar más suave y bajo circunstancias más amigables" (Briefe Diltheys an Rudolf Haym, 1861-73. Ed. por Erich Weniger. *Abhandlungen der preuss. Akad. der Wissenschaften*, 9 (1936), 2-48, p. 34)

24. En 1856 Dilthey escribe a su hermano Karl una importante carta en respuesta a la consulta de éste acerca de la conveniencia de estudiar teología. A través de ella podemos obtener claves importantes para la comprensión de las relaciones de Dilthey con la religión. La carta es la siguiente: "Comprendo perfectamente que este afán de reflexionar te conduzca a la teología, pues a mí me ocurrió lo mismo. La juventud cree encontrar en la teología la satisfacción mejor y más inmediata de este impulso de reflexión acerca de cosas universales... Pero una ulterior mirada a las circunstancias vitales y las ciencias elimina muy pronto esta opinión. La reflexión sólo es fructífera cuando descansa en la investigación especial de algún círculo de la realidad, cualquiera que sea, bien la Antigüedad o la historia o la naturaleza, o también la religión... No tienes por tanto necesidad de acallar en la teología la necesidad de un conocimiento general. Esta (la teología) no posee ninguna verdad particular, sólo la eterna y universal de la religión de Cristo, que vive en el alma de todo hombre religio-

so aun sin teología. Pero la investigación de los destinos que ha sufrido esta verdad eterna y su formulación en conceptos según la necesidad de los tiempos -pues ése es el oficio de la teología- no introduce en la verdad más profundamente de lo que lo hacen las demás tareas científicas. Y en una época que quisiera estabilizar estos conceptos cambiantes al servicio de una política estable, no hay un oficio más desagradecido y más desfavorablemente considerado ni más peligroso para el claro sentido de la verdad... El espíritu científico sólo entra en las regiones en que habita la religión cuando ignora su tarea... Por tanto, la religión no pretende y no puede satisfacer la necesidad de saber". (DjD, 36-7)

25. Schleiermacher, *Reden*, cit. por Dilthey, XIII/1, 321

26. *Ibid.*

27. Peschken ha visto en la idea de armonía el hilo conductor de la interpretación diltheyana de Goethe; menos de acuerdo me hallo con su tesis acerca de la importancia de Spinoza en la formación de Dilthey: "Las convicciones spinozistas significan paz, serenidad, tranquilidad de ánimo, ausencia de conflictos, hogar. El bagaje intelectual spinoziano parece constituir en forma especial el universo espiritual personal de Dilthey" (Peschken, op. cit. p. 15)

Dilthey opuso siempre al panteísmo spinoziano, que concibe la individualidad en forma negativa, como delimitación o determinación (modo) de lo infinito, al panteísmo de Goethe y Schleiermacher, que, partiendo más bien de Leibniz, la concibe de modo positivo, como reflejo o representación de lo infinito.

28. Goethes Werke, cit. por Dilthey XIII/1, 195

29. Este ideal se expresa en las siguientes palabras de Schiller: "Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten! / Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich" (Schiller, Tabulae votivae, nº 16. "Aufgabe", cit. por Staiger, E. "Fruchtbare Mißverständnisse Goethes und Schillers", en SCHAEFER, Albert (ed.), Goethe und seine großen Zeitgenossen, C.H.Beck, München, 1968, p. 38). Tenemos por un lado la afirmación de la individualidad: cada hombre es único. Sin embargo, cada uno se acerca al ideal. ¿Cómo es esto posible, puesto que el ideal es uno solo, mientras que los individuos son diversos? La respuesta es: cada individuo es perfecto en sí, según su índole peculiar. Entonces se iguala, sin menoscabo de su peculiaridad, al ideal.

30. KINDERMANN, Heinz. Das Goethebild des 20. Jahrhunderts. (Sammlung "Die Universität", 34) 2. Aufl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

31. Kindermann, op. cit. p. 18-9

32. Ibid. p. 46

33. Windelband, W. "Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts", Tübingen, 1909, cit. por Kindermann, op. cit. p. 55.

34. Para una comparación entre Dilthey y Simmel cfr. el artículo de GERHARDT, Uta. "Immanenz und Widerspruch". Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 25, Heft 2, pp. 276-292.

35. Simmel, Philosophie des Geldes, 505. Cit. por Gerhardt, op. cit. p. 285

36. Disponemos ya de traducción castellana de León Mames, Grigalbo, Barcelona, 1978

37. Lukács, Lieber, Malorny (vid. BIBLIOGRAFIA), etc. son ejemplos de lo primero. Herrmann, Jobach, Zöckler, Ineichen, (vid. BIBLIOGRAFIA), de lo segundo.

38. Peschken señala acerca del tema de la resignación y la renuncia en Goethe lo siguiente: "Confrontada con los pasajes de 'Dichtung und Wahrheit' donde Goethe se explaya acerca de la resignación, con la riqueza de conflictos en el Faust, así como de los personajes en los 'Wanderjahren', se acrecienta la impresión de que la renuncia ha desembo-

cado en las aguas suaves y jabonosas de una ausencia de conflictos que elimina todas las fricciones" (Peschken, op. cit. p. 42)

39. "La solución salvadora, la libertad, no se produce en la vida, sino en cierto trasmundo que Goethe no quiso nunca definirnos (y que, desde luego, no puede ser ninguna trascendencia tradicional, dada la clave panteísta de la especulación goethiana), pero en el que de algún modo creyó (...) Goethe excluye la realidad de la solución, pero no la considera sustituible moralmente por nada: Fausto muere dirigiendo trabajo social, abriendo vía "a millones" hacia "lo libre" (SACRISTAN, Manuel. Lecturas, I. Goethe. Heine. Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967, p. 58-59)

40. Cfr. ED, 174; EI, IV, 173. Igualmente, XIII/1, 197. Citemos ahora a Dilthey: "La concepción de que la naturaleza se ha desplegado en la sucesión gradual de lo viviente para gozarse a sí misma en la sensación, en la intuición, en la razón captadora, es el núcleo propio de la concepción del mundo de Schelling y Hegel. El punto de inflexión del espíritu de la investigación filosófica se halla en Kant; el punto de inflexión en la visión del mundo, que es totalmente independiente de los aprestos de la fundamentación filosófica, reside en Goethe, en ese plan grandioso, tenazmente perseguido a lo largo de su vida, de concebir la unidad de la naturaleza en la constante elevación de sus

manifestaciones hasta llegar a las manifestaciones espirituales más altas. Dicho punto de inflexión se halla, pues, en la forma del panteísmo que surgió a partir de ello. Esta forma se distingue de todas las anteriores en el hecho de que concibe la conexión de la totalidad cósmica como un proceso, como un acontecer (Geschichte) en el que la naturaleza se torna consciente de sí misma. Con ello comenzó aquella evolución de las ideas cuya preparación la constituyen, si bien sobre la base de supuestos totalmente diferentes, la visión de l mundo de Leibniz y la "Educación del género humano" de Lessing y cuyo último eslabón es la filosofía de la historia de Hegel" (XIII/1, 197-8). En este pasaje, Dilthey pone de manifiesto la última unidad que informa el "movimiento alemán" desde Lessing hasta Hegel, la unidad de una concepción del mundo.

41. Así, señala Dilthey: "Sigue en pie la tarea de clarificar, frente a la abstracta ley moral de Kant, los móviles éticos que son capaces de determinar realmente la voluntad en medio de los poderosos motivos que colman la vida, de fundamentarlos a partir del ser del hombre, de convertirlos, dentro de este nexo, en un poder dominante. En esta dirección orientó Schleiermacher su ética" (XIII/1, 127). Y nosotros podríamos añadir: y Dilthey mismo. Efectivamente, la influencia de Schleiermacher sobre la ética de Dilthey es considerable.

42. Imaz ha podido señalar que la fundación gnoseológica que Schleiermacher presta al panteísmo "permitirá acoplarle los elementos morales y personalistas inherentes al idealismo subjetivo" (Imaz, op. cit. p. 143)

43. En esto se basará la crítica de Dilthey al intento de Nietzsche de buscar su verdadero yo en el interior de sí mismo.

44. Zöckler se hace eco también de estos pasajes. Pero les concede una significación distinta. Así, en cuanto opuestos al "idealismo", los considera como testimonio de una actitud que acerca a Dilthey al marxismo. Sin embargo, según esto, tampoco en Zöckler hallamos la mínima sensibilidad para aprehender el elemento dialéctico, crítico-negativo, del marxismo. A mi entender, ese acercamiento que Zöckler señala es, pues, erróneo por falta de un análisis más refinado. Lukács (Goethe y su época. Tr. Manuel Sacristán. Grijalbo, Barcelona, 1968) ha interpretado el "Werther" e "Hiperión" como obras revolucionarias, representativas del período heroico de la burguesía. Sin duda este autor no vería en los pasajes de Dilthey que estamos comentando ningún acercamiento al marxismo.

45. "Estos conceptos abarcan la complejión (Stimmung) estética y moral de la concepción panteísta del mundo; son afines a lo que Goethe llamaba "resignación" y los Discursos sobre la religión "melancolía" (Wehmut)" (XIII/1,380).

46. Texto póstumo de Dilthey citado por MISCH, Georg, Lebensphilosophie und Phänomenologie. 3. Aufl. Teubner, Stuttgart, 1967, p. 172.

47. Sin duda Gerhardt, en su comparación entre Dilthey y Simmel (op. cit.), exagera, en pro de la claridad, los aspectos armónicos de la obra de Dilthey. No destaca el hecho fundamental de que la teoría diltheyana ha de comprenderse por referencia a la conciencia de una profunda crisis en la cultura europea.

48. Cfr. XVIII, 102

49. Cfr. XVIII, 231

50. Cfr. XVIII, 197

51. En este punto, Dilthey iba a enfrentarse necesariamente a Kant, para quien la experiencia interna no permite el acceso a la realidad tal como es, sino sólo al fenómeno. Digamos, sin embargo, que la noción de experiencia interna en Kant y en Dilthey es fundamentalmente distinta, como señalamos en este trabajo. JOHACH, H. y RODI, F. (Vorbericht der Herausgeber, Vol. XVIII G.S., p. XXIX-XXX) desarrollan interesantes consideraciones acerca de la relación de Dilthey con Kant: "Si... Dilthey defiende contra Kant el programa del empirismo, se debe sobre todo a dos razones: por una parte, para Dilthey la consecuencia agnóstica de Kant

con respecto a la "cosa en sí" no se sigue de forma absolutamente obligatoria del planteamiento filosófico-transcendental; por otro, Dilthey es de la opinión de que Kant maneja un concepto de experiencia recortado, que no corresponde a la realidad con la que tienen que ver las ciencias del espíritu. La discusión de Dilthey con la teoría del espacio y el tiempo en Kant ha de verse en conexión con su propio intento de fundamentación de una filosofía de la experiencia. Mientras que su concepción del tiempo subraya el carácter vivencial del mismo y avanza con ello hacia una distinción entre tiempo vivido e intervalo temporal físico-cuantitativo, como Bergson, en cambio, en su tratamiento del espacio se apoya sobre todo en las investigaciones de Helmholtz sobre fisiología óptica (...) Mientras que las ciencias naturales se interesan por una "investigación de las relaciones espaciales en su realidad", esto es, sin perspectiva subjetiva, las ciencias del espíritu aprehenden el espacio como correlato de la visión y el movimiento humano; como "espacio para seres psicofísicos" (XVIII, 192)". Para el tema de las relaciones de Dilthey con Kant es importante la consulta del libro de INEICHEN, Hans, Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Klostermann, Frankfurt, 1975. Mantenemos, sin embargo, acerca de este estudio las reservas señaladas en la introducción al presente trabajo. Es interesante consultar también la recensión crítica del libro de Ineichen:

JOHACH, Helmut. "W. Diltheys erkenntnistheoretische 'Grundlegung' der Geisteswissenschaften"(Ineichen). Philosophische Rundschau, 25. Jg.(1978), p. 88ss.

52. Ineichen, op. cit. p. 50

53. E. Imaz parece también sostener una oposición tajante entre experiencia externa e interna como dos "mundos": "Captamos el mundo sensible y captamos también nuestros propios estados. Son el mundo de la experiencia externa e interna" (Op. cit. p. 177). Pero Imaz no tuvo acceso a los textos ahora publicados en el vol. XVIII de los "Gesammelte Schriften", que son decisivos para una adecuada comprensión de los conceptos en cuestión y sin cuya lectura no hubiésemos podido entenderlos del modo en que aquí lo hacemos.

54. Límites que se pueden hallar p. ej. en las interpretaciones de RIEDEL, Manfred, "Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", en Bubner, R., Cramer, K. y Wiehl, R. (Hrsg.) Hermeneutik und Dialektik (2 vols.) J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol. I p. 233-255. (Cfr. tb. del mismo autor Verstehen oder Erklären? Zur Theorie Und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Klett-Cotta, Stuttgart, 1978) e INEICHEN H. (op. cit.). También la interpretación de Schnädelbach se resiente de estos límites, en la medida en que sigue de cerca la interpretación de Riedel: SCHNÄDELBACH, H. Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus Alber, Freiburg i.B., 1974

55. En la raíz de su "interés histórico y psicológico por el hombre entero" se hallan varios factores. En primer lugar, su formación el clasicismo y el romanticismo alemán, y el interés, condicionado por ella, tras la caída de los grandes sistemas, por los aspectos extrarracionales del hombre, que no dejan de incluir su vinculación con el mundo orgánico. En segundo lugar, hemos de mencionar su propia formación protestante y sus tempranos estudios históricos en torno al cristianismo, realizados en estrecha vinculación con ella. Misch hace notar que Dilthey "mantiene el principio protestante de un "proceso religioso-moral" que "abarca en sí el saber como algo vivo" como base de una posición de la experiencia, para extenderlo -propiamente en la línea de Fichte- convirtiéndolo en método de la autognosis filosófica del espíritu y haciéndolo fecundo para el conocimiento y la plasmación de la vida" (Misch, "Vorbericht", cit. p. XXIX). El "vinculum fidei et amoris" de la conexión cósmica se enfrenta en la Reforma al "vinculum intellectuale", como el propio Dilthey indica (cfr. *ibid.*)

56. "Breslauer Ausarbeitung", cap. 2º, Nachlaß C32 II, fol. 71; cit. por Johach, *op. cit.* p. 51. Este texto plantea un problema que trataremos en breve: la relación entre interacción social y "Gestaltung", idealización, generación de valores y normas, relación de la que, en nuestra interpretación, debía dar cuenta la teoría diltheyana de la interacción frente a la positivista.

57. "Pero estas ciencias tienen como objeto desarrollos externos, fundados en el aspecto práctico del hombre. Las voluntades en sus relaciones producen en su conjunto un sistema de acciones... Popularmente se le denomina vida práctica" (XVIII, 35).

58. Dilthey se refiere frecuentemente a la inseparabilidad entre investigación filosófica e investigación positiva.

59. Cfr. XVIII, 137, 157; VI, 143, etc.

60. "El fenomenismo es la consciente limitación crítica de la ciencia a los fenómenos (Erscheinungen), es decir, a las sensaciones y estados de ánimo que se presentan en la conciencia, a su coexistencia y sucesión y a sus relaciones lógicas. Espacio, tiempo, sustancia, causalidad, fin, yo y mundo exterior se resuelven en relaciones uniformes entre puntos relacionales fenoménicos no determinables según sus valores objetivos.

Este punto de vista resulta de modo forzoso del principio de fenomenidad cuando se le añade el supuesto de que el hecho de conciencia, cosa u objeto, se compone de partes representativas, por lo tanto, de sensaciones, representaciones y procesos mentales" (V, 91; EI, VI, 134)

61. Pensamos p. ej. en las interpretaciones de Herrmann (cit.), Johach (cit.), Zöckler (cit.), etc.

62. Fundamentalmente, Misch (cit.) y BOLLNOW, Otto F., Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie. Kohlhammer, Stuttgart, 1967 (1ª ed. 1936)

63. Cfr. p.ej. XVIII, 195

64. Ya hemos señalado (vid. nota 55) la vinculación de ciertas nociones diltheyanas con el mundo religioso protestante. También la noción de experiencia interna muestra esta vinculación, así como el carácter axiológico que la distingue frente a la externa. Creemos igualmente descubrir la formación protestante de Dilthey en su sensibilidad para captar la antinomia fundamental de la metafísica medieval: la unión que se da en ella entre la vivencia religiosa y la ciencia griega, que contienen principios incompatibles, así como entre dicha vivencia religiosa y la conexión de las representaciones del mundo exterior. Sabemos que Dilthey, no siendo él mismo creyente, conservó sin embargo en su visión de la religión el valor de la experiencia religiosa y la crítica a su institucionalización y profesionalización. Este conjunto de problemas resuena en su descripción del destino trágico del cristianismo en el segundo libro de la "Einleitung.." que tanto nos recuerda los análisis del joven Hegel: "Ha sido el trágico destino del cristianismo el haber recogido las experiencias más santas del corazón desde el hontanar silencioso de la vida individual para insuflarlas entre las fuerzas propulsoras de los movimientos histórico-universales de las masas, pero con el resultado de provocar así un mecanismo de lo moral y una hipocresía jerárquica; en el campo teórico fue también víctima de una suerte que ha pesado no menos gravemente sobre su desarrollo ulterior. Para ele-

var a clara conciencia el contenido de su experiencia, tuvo que acogerlo en la conexión representativa del mundo exterior, acomodándolo según las relaciones de espacio, tiempo, sustancia y causalidad. Por ello el desarrollo de ese contenido en dogma significó, al mismo tiempo, su exteriorización o enajenación (Veräußerlichung)" (I, 258; EI, I, 247)

65. Esta devaluación de la "técnica" es compartida por Simmel, Gundolf, George y su "círculo", etc. Huellas de la misma -e incluso de una influencia directa de Dilthey- son perceptibles también en Lukács, y no sólo en su período pre-marxista, sino también en "Historia y conciencia de clase", aunque en un sentido distinto que en los autores anteriores. En esta línea hay que situar también a Heidegger. E incluso a los pensadores de la llamada "escuela de Frankfurt": Harich ha apuntado esta relación en su libre ¿Comunismo sin crecimiento? (Ed. Materiales, Barcelona, 1978. Cfr. p.29ss.)

66. "Las propiedades y efectos de un objeto semejante se unifican mediante una fuerza análoga a la voluntad. La cosa y su fórmula conceptual, la sustancia, no es una creación del entendimiento, sino de la totalidad de nuestras fuerzas anímicas. La demostración más inmediata de esto la tenemos en la imposibilidad de presentar esta fórmula ante el entendimiento de un modo transparente y sin contradicciones. Pero también se muestra esto en la vida volitiva que las cosas ofrecen para el niño y para el hombre primitivo. Nume-

rosas experiencias históricas confirman nuestra concepción: el animismo en los pueblos primitivos, el representar mítico, conocidas peculiaridades del lenguaje, la propensión irreductible de la poesía a establecer la vida de la naturaleza, a pesar del conocimiento mecánico de la misma, en nombre del hombre entero" (V, 125-6; EI, VI, 164)

67. En este sentido podía señalar Dilthey en la "Einleitung..." que "la sociedad es nuestro mundo. Vivimos el juego de interacciones en ella con toda la fuerza de nuestro ser entero, pues percibimos en nosotros mismos, en la inquietud más viva, las situaciones y fuerzas sobre las que se levanta su sistema" (I, 36-7; EI, I, 44-5)

68. En 1875, Dilthey expresaba así este carácter de la interacción social: "La cascada de agua se compone de partículas de agua homogéneas, que chocan entre sí, pero una sola frase, que no es más que el hálito de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos dentro de puras unidades individuales, que no son comparables entre sí: así de diferente es el motivo, que entre en la representación, de toda otra clase de causas. Aquí radica el meollo de las ciencias, en particular de la filosofía. Se halla en el tránsito de los hechos de la realidad al deber, al fin, al ideal" (V, 64; EI, VI, 402).

69. El texto alemán dice "beschränkte", limitado. Pero, por el sentido del texto, parece tratarse de un error. Imaz traduce, considerándolo así sin duda, "ilimitado" y nosotros seguimos esta interpretación.

70. Esta distinción, ciertamente importante, no ha sido recogida siempre en las interpretaciones, lo que introduce en algunas de ellas escasa claridad analítica en cuestiones tales como la relación de Dilthey con el positivismo y su concepción de la metodología histórica. No la encuentro recogida, entre otros, en los estudios de Rodi (cit.) e Ineichen (cit.). Es en cambio mérito del estudio de Tuttle el haberla señalado: TUTTLE, Howard N., Wilhelm Dilthey's philosophy of historical understanding. A critical analysis. E.J. Brill, Leiden, 1969.

71. Dilthey tenía clara conciencia de esta imposibilidad. En 1874 señala: "Mientras que las ciencias de la naturaleza se presentan ya en parte en una dependencia interna natural de todas las verdades entre sí, y en parte se aproximan a tal presentación, no existe tal dependencia en el campo de las ciencias del espíritu. La consecuencia de ello es que ningún orden de su desarrollo que fluya de la naturaleza del asunto puede seguirse deductivamente a partir de la naturaleza de estas ciencias mismas.

En general, un procedimiento deductivo de este tipo parece imposible" (XVIII, 53)

Sin embargo, es sólo, en mi opinión, en el contexto de

la teoría de la interacción social donde estas afirmaciones encuentran su justificación.

72. Cit. (vid. nota 70)

73. Tuttle, op. cit. p. 51

74. Ibid. p. 52

75. Ibid. p. 52

76. Ibid. p. 75

77. Tuttle hace referencia a pie de página a dos textos de Dilthey: VII, 188, 316. Ninguno de los dos textos corrobora su interpretación, sino que en mi opinión favorecen más bien la hermenéutica de esta cuestión desarrollada en el presente capítulo.

78. VII, 213

79. Tuttle sugiere que Dilthey sobrevaloró los elementos deliberativos, sociales y orientados a fin de la conducta humana, lo que seguramente es cierto. Cfr. Tuttle, op. cit. p. 53

80. Había, sin embargo, para Dilthey, aspectos de la acción y la experiencia humana no relevantes históricamente y que como tales no constituían el objeto del estudio histórico. Se trataba del puro detalle personal y anecdótico, cuyo significado no sobrepasara la simple curiosidad. Tal vez Dil-

they exageró en este punto, en la medida en que es difícil establecer la frontera entre el detalle puramente curioso y el históricamente significativo. Pero ello no invalida en absoluto nuestra crítica a la interpretación de Tuttle. Dilthey se expresó con claridad acerca de esto en un artículo de 1890 sobre Thomas Carlyle (IV, 507-527). Es sorprendente que Tuttle no haga referencia a este artículo. El artículo comienza con una recensión crítica de la biografía de Carlyle de J.A. Froude. Después de señalar como un mérito de cierto tipo de biografías inglesas la vivacidad y el acercamiento al personaje que resulta de la utilización y combinación de cartas, diarios y documentos de todo tipo, indica Dilthey que "tan grandes ventajas van unidas generalmente a defectos muy sensibles. Las obras de esa clase no consiguen el conocimiento histórico-evolutivo de un hombre y de sus contemporáneos, conocimiento exigido entre nosotros a toda biografía desde el "Lessing" de Danzel, el "Winckelmann" de Justi y otras monografías semejantes. Y cre constantemente la oleada de papel que hace desaparecer en el detalle personal insípido lo humano e históricamente valioso, haciéndolo casi inencontrable para épocas posteriores" (IV, 507). Estas carencias son especialmente notables en el libro de Froude, abarrotado de detalles de este tipo. "Por el contrario, sus cuatro gruesos volúmenes no contienen ninguna aclaración suficiente acerca de los puntos decisivos en el desarrollo espiritual de Carlyle. Echemos de menos una exposición razonada y fundamentada de la

relación de Carlyle con la literatura alemana, con Goethe, Schiller, Jean Paul, Fichte, Novalis, y del influjo que a través de él ejerció nuestra literatura sobre el espíritu alemán" (IV, 508).

Sin embargo, así como Rickert y Weber establecieron como criterio de lo históricamente significativo la "referencia a valores", no encontramos en Dilthey un criterio semejante, lo que introduce una laguna importante en su concepción de la historia. Una interesante aproximación a este tema la encontramos en BULHUF, Ilse N., "Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History", en History and Theory, vol. XV (1976), nº 1, pp. 21-32. "Lo humano e históricamente valioso" es un concepto sin duda vago, pero ciertamente más amplio que la vinculación "sistemática" de la acción del individuo.

81. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, Kant, Hegel, Dilthey, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pp. 178-9

82. "Berliner Entwurf". Buch III, cap. 5: 'Die Gegenwart'. Nachl. C76, fol. 19, cit. por Johach, op. cit. p. 176

83. Dilthey escribía acerca de Nietzsche: "¿Y qué encontró este hurgar en sí mismo, esta autoobservación siempre renovada? Precisamente lo que caracteriza la situación histórica actual de nuestra vida económica, de nuestra sociedad: el "vivir peligrosamente", la expansión implacable de la propia fuerza" (IV, 529; EI, VIII, 217)

84. Cfr. IX, 197-8

85. Cfr. IX, 198. Para comprender las raíces de que se nutre el pensamiento de Dilthey, especialmente en su aspecto pedagógico, es muy importante el artículo de 1894 "Süvern" (G.S. IV, 451-506. Citamos un breve fragmento del mismo: "El gran ideal de formación de esta época, expresado por Goethe, Schiller, Humboldt, Schleiermacher en obras inmortales, la estimulación y desarrollo armónico de todas las fuerzas dormidas en el hombre, debía realizarse en las generaciones posteriores. Cada uno un miembro del todo y sin embargo completo en sí mismo: éste es el acuerdo básico en todas las normas concernientes a la misión de la escuela" (Ibi, p. 499)

86. "Esta "Introducción..." quisiera facilitar al político y al jurista, al teólogo y al pedagogo, la tarea de conocer el lugar de los principios y reglas que lo conducen en la amplia realidad de la sociedad humana, a la que, en definitiva, desde el punto particular en que actúa, está dedicada la labor de su vida" (I, 3; EI, I, 11).

87. Cfr. nota 22

88. El libro de Herrmann (cit.) constituye un estudio en profundidad de este aspecto del pensamiento de Dilthey.

89. Herrmann, op. cit. p. 201

90. Ibid. p. 211

91. Ibid. p. 115

92. Gerhardt (art. cit.) no ha destacado este elemento esencial en la comprensión de Dilthey. Se orienta más bien por la superficie de su pensamiento, aparentemente conformada por la afirmación de la armonía entre individuo y objetividad social.

93. Así, Dilthey escribe: "No somos en modo alguno un aparato que trata de buscar con regularidad el placer y eliminar el dolor, que sopesa valores hedonísticos y conduce así sus impulsos volitivos hacia la suma de placer más elevada. Para un ser semejante, la vida sería racional, un mero cálculo. Pero las cosas no son así. La irracionalidad del carácter humano la podemos ver en todo hombre heroico, en toda verdadera tragedia, en criminales sin cuento" (VI, 193; EI, VI, 86).

94. Consideremos, por ejemplo, su caracterización de Sebastián Franck: "¿Y él mismo? ¿El historiador que contempla el guñol del mundo sin tomar partido? Sobre el trasfondo tenebroso de todas las persecuciones, torturas y ejecuciones de baptistas y espiritualistas, de mentiras oficiales de los cabecillas protestantes y católicos, de decepciones sobre la marcha de la Reforma, se levanta el pesimismo religioso-moral de Sebastián Franck: como un rostro melancólico y, sin embargo, sereno, cuyos ojos parecen ahondar en el mar de la crueldad y de la injusticia. Más solitario todavía que, más tarde, un Spinoza. Interiormente se siente separado de todas las sectas, en las que la ver-

dad única se halla desgarrada; por eso no pertenece a ninguna iglesia de su tiempo ni espera ninguna nueva posterior. Miembro de la comunidad invisible a la que pertenecieron ya Sócrates y Séneca. A ella pertenecen "todos los hombres piadosos y de buen corazón, sin ceremonias y sin culto exterior. En ella y con ellos estoy yo, y es lo que añora mi espíritu cuando transita distraído entre los paganos y la cizaña". ¿Quién no piensa en el fin solitario de Lessing en Wolfenbüttel, en el cristianismo de su "Testamento de Juan" y de su "Educación del género humano?" (II, 89; EI, II, 99)

95. En este sentido ha interpretado Horkheimer un pasaje de Dilthey acerca de Montaigne: "La tendencia inquebrantable de reconciliar a Montaigne con la Alemania imperial al poner el acento en sus rasgos duros, aparece, en cambio, en una errónea concepción de Dilthey. Según él, Montaigne daría su aprobación "a los estoicos, en la preferencia por los sentimientos fuertes, viriles y gozosos, frente a la inclinación por la compasión, que atribuye más bien a las mujeres, niños y a la masa presuntuosa" (II, 37; EI, II, 47). Pero en el pasaje de Montaigne citado por Dilthey no se dice en absoluto que aquél dé su aprobación a los estoicos, sino tan sólo que ellos habrían afirmado algo parecido. Y no sólo las mujeres, niños y el hombre común serían esclavos de la compasión, según la opinión de Montaigne, sino también él mismo. "Tanto por naturaleza como por razón", dice en los Ensayos, "aborrezco la crueldad como el más cruel de

todos los vicios, y llego hasta tal grado de sensibilidad que no puedo ver, sin experimentar un gran malestar, cómo le retuercen el pescuezo a una gallina, así como oigo gemir con gran pena a una liebre bajo los colmillos de mis perros, aunque la caza me proporcione pese a todo un gran placer". Más le interesa la distracción misma que la matanza y los trofeos de caza. El pequeño error de Dilthey es solamente un síntoma. El desprecio profesoral por la masa en la era del Kaiser Guillermo no radicaba en la hostilidad contra el sistema que engendra a la masa, sino el odio contra las fuerzas que podrían superarlo" (HORKHEIMER, Max, Teoría crítica, Trad. Juan J. del Solar B., 1ª ed., Barral editoras, Barcelona, 1973, pp. 65-66)

96. "Berliner Entwurf", cit. por Misch, Vorbericht (cit.), p. XXIII

97. El joven Max Weber escribía al final del "Referat" de 1893, mantenido ante el 'Verein für Sozialpolitik': "Señores, he llegado al final de esta presentación necesariamente asistemática. Quizá Uds. no hayan perdido totalmente la impresión de que he hablado influido por una cierta resignación, y que las exigencias que he propuesto aquí son, asimismo, resultado de tal resignación; de hecho, así es. No obstante -y tengo el honor de hablar aquí ante hombres mucho mayores y con más experiencia que yo- tal resignación se basa en la diferencia entre la situación de la vieja ge-

neración frente a las tareas de su época -la de Uds., señores- y la situación en que nosotros, vuestros seguidores, nos encontramos hoy. No sé si todos mis compañeros lo sienten con la misma intensidad que yo en este momento: es la gran maldición del epigonismo que pesa sobre la nación, desde los estratos más amplios a las cimas más altas. No podemos resucitar de nuevo la energía ingenua y llena de entusiasmo que animó a la generación anterior..." (Weber, "Referat" de 1893, cit. en MITZMAN, Arthur, La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber. Tr. Angel Sánchez Pascual y Ma Dolores Castro Lobera, Alianza editorial, Madrid, 1976, p. 102)

98. El libro "actuó como una revelación" (Kindermann, op. cit. p. 64)

99. Herrmann ha percibido este aspecto: "Dilthey no podía tampoco señalar un ideal formativo del mundo del trabajo industrial porque su pensamiento acerca de la formación se orientó esencialmente por la época pre-industrial y por la imagen sociológica de la burguesía y los intelectuales" (Herrmann, op. cit. p. 196). No obstante, este rasgo no ocupa sino un lugar anecdótico en el conjunto de su interpretación.

100. Para Zöckler, Dilthey "representa una fracción de la burguesía que pagó su permanencia en la clase dominante con su autoprivación de poder; mejor dicho, con una reite-

rada autoprivación de poder" (Zöckler, op. cit. p. 263)

101. Herrmann señala la relación que Dilthey establece entre la reforma educativa y la solución de la "cuestión social" (cfr. XI, 199), pero no destaca el papel de freno del potencial revolucionario que dicha reforma debía cumplir, papel que se desprende claramente de los textos de Dilthey (cfr. Herrmann, op. cit. p. 209). La "cuestión social" es vista por Dilthey como un factor de distorsión, de amenaza a un mundo. Este contexto de crisis del humanismo burgués en que se desenvuelve el pensamiento diltheyano no es tenido en cuenta por Herrmann. Apelar a la reforma educativa como contribución a la solución de la cuestión social indica ya con claridad el terreno en el que se desarrollan las reflexiones político-sociales de Dilthey.

102. Cfr. Misch, "Vorbericht", (cit.) p. LXXV

103. Ineichen, H., op. cit. p.21

104. "En las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado... La conexión vivida es lo primario, y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma" (V, 143-4; EI, VI, 197). En la percepción externa, debemos atribuir enlace y conexión a las impresiones sensibles a partir de la propia conexión vivida, mientras que, en contraste con ella, "la percepción interna descansa en una percatación interna (Innewerden), en un vivir (Erleben): se nos da inmediatamente" (V, 170; EI, VI, 220)

105. Así, Brentano señala lo siguiente: "Pero la percepción interna, prescindiendo de la singularidad de su objeto, tiene otra cosa que la distingue; a saber, aquella evidencia inmediata, infalible, que a ella sola corresponde entre todos los modos de conocer objetos de experiencia. Cuando decimos, pues, que los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata (☞.). Un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un color, un sonido, una temperatura, sólo existen fenoménica e intencionalmente" (BRENTANO, Franz, Psicología. Tr. José Gaos, 2ª ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 32-34). Más allá, sin embargo, de la aparente semejanza, la interpretación de la noción de "experiencia interna" llevada a cabo en el presente trabajo establece diferencias fundamentales entre las posiciones de Dilthey y Brentano. Sin duda este último se vería sometido a la crítica que Dilthey dirige contra el empirismo y su resultado, el fenomenismo, que procede, como sabemos, para Dilthey, de la restricción "representativa" del concepto de experiencia. Por su parte, Bergson inicia el primer capítulo de "La evolución creadora" con la siguiente y rotunda declaración: "La existencia de la que poseemos la máxima seguridad y que conocemos mejor es indiscutiblemente la nuestra, pues de todos los demás objetos tenemos nociones que habrá que considerar exteriores y superficiales, mientras que nos percibimos a nosotros mismos interna y profundamente" (BERGSON, Henri, L'évolution créatrice, 52ª ed., Presses Universitaires de France,

París, 1940, p. 1) Por nuestra parte, tendremos ocasión de señalar hasta qué punto la lógica interna de su propia posición llevaba a Dilthey más allá de este solipsismo.

106. Cfr. tb. VII, 328

107. Gadamer ha convertido este punto en un aspecto central de su crítica a Dilthey. (Cfr. GADAMER, Hans-Georg, Verdad y método. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 277ss.)

108. LIFBER, Hans Joachim, "Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys". Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg. (1965), p. 713

109. Ineichen, op. cit. p. 50

110. Tuttle, op. cit. p. 21

111. Cfr. XVIII, 75

112. "Raramente se investiga la conexión de tales problemas psicológicos con los grandes hechos de la cultura; pero precisamente esta investigación nos mostrará que en el caso de estas tres clases nos hallamos ante los fundamentos de grandes ramas claramente delimitadas de nuestra cultura" (XVIII, 75). La vinculación de la psicología con la historia se halla sin embargo entreverada, en estos comienzos, con lo que en este trabajo hemos llamado el "uso metafísico" de la psicología, según vemos en el texto.

113. Después de señalar esta diversidad presente en las formas de reacción señala Dilthey: "En la vida impulsiva y emocional del hombre (caracterizada por la multiplicidad, como hemos visto, C.M.) es aún más patente que en su inteligencia cómo la vida psíquica del hombre se vincula al plan básico de la vida animal" (IX, 221)

114. XVIII, 182

115. Cfr. V, 217; EI, VI, 265

116. Cfr. V, 218; EI, VI, 265

117. Herrmann, op. cit. p. 143

118. "La visión mecánica explica la serie creciente por la creciente diversidad de las impresiones del mundo exterior, y así, en parte, por el saber ampliado de este modo, en parte por el natural que así se forma" (IX, 183)

119. Cfr. IX, 212

120. La ligereza con que se opone el "trabajo memorístico" y la "creatividad" debería sin duda revisarse. Para Dilthey "la fantasía misma (esto es, una capacidad reconocidamente creadora, C.M.) es sólo una forma peculiar de la reproducción" (IX, 212).

121. Cfr. Landgrebe, op. cit. p. 258-9

122. Cfr. X, 65

123. Cfr. LUKACS, Georg, El asalto a la razón, Tr. Wenceslao Roces, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 336ss.

124. Cfr. Lieber, art. cit., p.ej. p. 718-719

125. Cfr. WINCH, Peter, Ciencia social y filosofía, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972.

126. Sauerland ha esbozado el contexto histórico-espiritual en el que podría entenderse el uso de la noción "Erlebnis" en la última época de la filosofía de Dilthey: "En la filosofía y la psicología se había impuesto, a finales del siglo XIX y principios del XX, la concepción según la cual había que entender por vivencia todos los procesos psicológicos mediante los cuales algo se torna consciente a un yo. También Dilthey aceptó -especialmente en sus esbozos incluidos en el volumen séptimo de los "Gesammelte Schriften", en "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften"- este uso de la palabra 'Erlebnis', sobre todo bajo la influencia de Husserl, al que por lo demás tuvo que agradecer también la exposición del concepto de significado" (SAUERLAND, K., Dilthey's Erlebnisbegriff. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972, p. 135-6). Sauerland, sin embargo, no advierte tensión alguna entre la perspectiva gnoseológica y la perspectiva de la filosofía de la vida. Las relaciones internas a la

obra de Dilthey en este aspecto son bastante complicadas. Ahora bien, es claro que la noción de vivencia incorpora los caracteres fundamentales de la noción, más temprana, de "experiencia interna". Cfr. el apartado tercero del presente capítulo acerca de esta cuestión.

127. Ineichen estudia sistemáticamente el concepto de "Inne-
werden" en su estudio, cit. p. 103 ss. La interpretación de Ineichen está fuertemente determinada por el hecho de que sitúa en la base de la misma los textos de la "Breslauer Ausarbeitung" de la teoría del conocimiento.

128. Cfr. Ineichen, ob.cit. p. 106

129. Ineichen, ob. cit. p. 207

130. ABEL, Theodore, "The operation called 'VERSTEHEN'" Readings in the Philosophy of Science. New York, Appleton-Century-Crofts, 1953, pp. 677-687. (Hay traducción castellana de N. Bugallo, en I.L. Horowitz (dir.), Historia y elementos de la sociología del conocimiento. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, t.I)

131. Imaz, ob. cit. p. 172

132. Cfr. VII, 9; EI, VII, 12

133. Cfr. la descripción de la captación de una vivencia en VII, 28 ss.; EI, VII, 33 ss.
134. En "la estructuración del mundo histórico" Dilthey desarrolla otro argumento: la relatividad perspectivista de toda percepción sensible: Cfr. VII, 139; EI, VII, 162-3
135. Cfr. VII, 34; EI, VII, 39
136. Un texto paralelo lo podemos encontrar en VII, 194; EI, VII, 218
137. Ob. cit.
138. Ineichen, ob. cit. p. 211
139. Ibid. p. 211
140. Ibid. p. 216
141. Si la noción de vida en Dilthey incorpora ciertos rasgos biológicos, relacionados con la teleología del desarrollo orgánico -el centro de la vida psíquica concebido como "haz de impulsos", la relación de impulso y resistencia como experiencia original del mundo exterior, la "presión" y "expansión" de la propia existencia que se experimenta en las "referencias vitales"-, no obstante, en su filosofía no hallamos la contraposición de vida y espíritu, que en Nietzsche tiende a resolverse en una subordinación

del segundo a la primera. La inmanencia del saber -de las múltiples formas del espíritu, valores, conocimiento, reglas de acción, etc.- en la vida, el espíritu concebido en último término como la reflexión progresiva de la vida humana acerca de sí misma, constituyen rasgos fundamentales de la filosofía diltheyana que la protegen de una apresurada acusación en ese sentido. La defensa de la vida como manantial informe, como fuerza creadora, pánica, frente a la razón, al orden, al concepto, al espíritu, que podemos hallar por ejemplo en Ludwig Klages y Theodor Lessing (Cfr. Rodi, ob. cit. pp. 26-29), es ajena a las más profundas tendencias del pensamiento de Dilthey. Para estos "panvitalistas", el mismo Goethe, con todo su profundo sentido para el crecimiento orgánico, para la técnica creadora de la naturaleza, era en el fondo un pensador "espiritual" y no pudo desprenderse de la "dignificación del orden en la humanidad occidental" (Lessing, Th. Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist. 5. Aufl. Leipzig 1930, p. 131. Cit. por Rodi, ob. cit. p. 27); su voluntad de forma destruye mortalmente la intuición del aliento creador de la vida, que no admite límites ni contornos, tampoco conceptuales. En la noción diltheyana de "vida" se contiene ciertamente el carácter creador, productivo; pensemos en las nociones de "fuerza", "efectividad", "efectuación", que connotan este carácter de acción creadora; pero esta acción

creadora no se agota en sí misma; en primer lugar, se ejerce sobre la base de formaciones previas, de estructuras ya presentes como "espíritu objetivo", como historia; y, en segundo lugar, se resuelve en formas y conexiones, como la vivencia, la más elemental, que estructura unitaria y significativamente la efectividad histórica, así como en las expresiones y manifestaciones de la vida que se ofrecen a la comprensión; la historia se compone de nexos efectivos, pero es propio del nexo efectivo el estar "centrado en sí mismo", el poseer una estructura relacional. Este doble carácter de la vida permite precisamente su comprensión, su autoesclarecimiento, su conceptualización. Creatividad y forma, vida y concepto, vida y espíritu, no son en Dilthey términos antitéticos, sino estrictamente complementarios.

142. Aparte de los trabajos de Lukács y Lieber (cit.), el artículo de Malorny (MALORNY, Heinz, "Bemerkungen zum Lebensbegriff Wilhelm Diltheys". Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, vol. 19 (1978), pp. 625-630) se convierte ya en puro panfleto, totalmente ciego para lo que no sean sus propios prejuicios. Entre Lieber y Rodi se estableció una polémica cuya consulta presenta interés. Estuvo constituida por tres artículos fun-

damentalmente. Dos de ellos fueron de Lieber: "Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys" (cit.) y "Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen", en Universitäts-tage, 1966. Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin. Nationalsozialismus und die deutsche Universität. Berlin, De Gruyter, 1966, pp. 92-108. A ellos respondió Rodi con su artículo: "Die Lebensphilosophie und die Folgen. Zu zwei Aufsätzen von H.-J. Lieber". Zeitschrift für philosophische Forschung, 21. Bd., Meisenheim, 1967, Heft 4, pp. 600-612. Este artículo de Rodi encuentra su base teórica en la interpretación desarrollada en su libro Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik (cit.). Por su parte, Lieber desarrolló ampliamente sus posiciones años más tarde en su libro Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

143. ARON, Raymond, La philosophie critique de l'histoire Vrin, Paris, 1969, p. 298

144. HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, p. 226 ss.

145. Misch, G., Lebensphilosophie und Phänomenologie (cit.)

146. Imaz lo ha interpretado así: "Abandonado el camino trascendental -deducción, a partir del sujeto, de las co

diciones a priori de la realidad- y, por lo tanto, la filosofía idealista, Dilthey buscará empíricamente en la realidad dada de la vivencia, en la correlación de yo y mundo, la unidad del espíritu" (EI, VII, prólogo, p. XVI)

147. Cfr. GADAMER, H.-G., "Metaphysik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Studia Leibniziana Supplementa*, vol. I, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1968, p. 6

148. "En la comprensión de un producto histórico como expresión de algo interno tenemos algo que no es una identidad lógica, sino la circunstancia única de una "mismidad" en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por lo tanto, intercambiarse. Se comprenden porque el individuo alberga posibilidades, dentro de ciertos límites, de revivir, valiéndose de las expresiones y de las acciones de un individuo muy diferente, los estados internos que corresponden a las mismas"(VII, 259; EI, VII, 284. Subr. C.M.)

149. P.ej. Lukács, Lenk (vid. LENK, Kurt, "Crítica de la ideología y sociología del conocimiento", en Lenk, K., El concepto de ideología, Amorrortu ed., Buenos Aires, 1974, pp. 367-8), Lieber, etc.

150. Cfr. Bollnow, ob.cit., pp.47-8

151. Cfr. VII, 167 ss.; EI, VII, 191 ss.

152. Cfr. VII, 169 ss.; EI, VII, 194 ss.

153. Cfr. p.ej. VII, 165; EI, VII, 189. Aron expresó de esta forma la unidad de estructura y cambio: "La evolución es inseparable de la estructura porque la conexión misma es menos un sistema en reposo que la fijación provisional de un movimiento, el orden inteligible de una tendencia" (Aron, ob.cit. p. 71)

154. Sobre esta cuestión formuló Misch interesantes observaciones que fueron luego recogidas por Rodi. Cfr. Misch, G., *Lebensphilosophie und PHänomenologie* (cit.), pp. 86 ss., 161 ss.

155. SCHUTZ, Alfred, The Phenomenology of the Social World Northwestern University Press, 1967, p.240 (Traducción castellana de Eduardo J.Prieto: Fenomenología del mundo social, Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 267).

156. WEBER, Max, Ensayos sobre metodología sociológica Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu ed. Buenos Aires, 1973, p. 68

157. Weber, Ensayos..., cit. p. 74

158. Habermas, ob. cit. pp. 224 ss.

159. Habermas, *ibid.* p. 226-229

160. Gadamer, *Verdad y Método*, *cit.* p. 344

161. Weber, *ob. cit.* p. 71

162. *Ibid.* p. 70

162a. *Ibid.* p. 61

162b. *Ibid.* p. 73

163. Cfr. la crítica de Apel a Heidegger y Gadamer, en APEL, Karl-Otto, Transformation der Philosophie (2 vols.) Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 35 y ss. especialmente p.46 (vol. I)

163a. Cfr. el artículo de CARABAÑA, Julio y LAMO DE ESPINOSA, Emilio, "Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico", en C.Moya Valgañón y J.Jiménez Blanco (dir.), Teoría sociológica contemporánea, ed. Tecnos, Madrid, 1978, pp. 277-321, especialmente pp. 290-93.

163b. Habermas y Apel han reivindicado, frente a la hermenéutica, los métodos del psicoanálisis y de la crítica de la ideología. Cfr. HABERMAS, Jürgen, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (ed.) Hermeneutik und Dialektik (2 vols.) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol. I pp. 73-103 y APEL, K.-O., *ob. cit.* p.ej. vol. I, pp. 52-68

164. Harich ha señalado esa insuficiencia no sólo en Dilthey, sino también en Lukács y en los pensadores de la escuela de Frankfurt, formados ellos mismos en la tradición alemana de las "Geisteswissenschaften". Vid. Harich, W., ¿Comunismo sin crecimiento? (cit.) pp. 35 y ss.

165. Cit. Ver nota 163

166. WINCH, P., Ciencia social y filosofía (cit.)

167. Esta breve discusión de la obra de Winch sigue fundamentalmente la interpretación desarrollada por APEL en su artículo "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'", en APEL, K.-O., Transformation der Philosophie (cit.), vol. II pp. 28-95.

168. Winch, ob. cit. p. 79

169. La principal obra de Mead, Mind, Self, and Society es una recopilación póstuma elaborada especialmente a partir de apuntes y notas de clase. El curso de psicología social de Mead fue dictado durante muchos años, desde 1900 a 1930. (Hay traducción castellana: Espíritu, persona y sociedad, tr. Florial Mazía. Paidós, Buenos Aires, 1972 (3ª ed.)

BIBLIOGRAFIA

A) FUENTES.

GESAMMELTE SCHRIFTEN. 18 volúmenes. B.G. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1914-1977.

I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Ed. por B. Groethuysen

II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Ed. por G. Misch.

III. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Ed. por P. Ritter

IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Ed. por H. Nöhl.

V. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Ed. por G. Misch.

VI. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Ed. por G. Misch.

VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ed. por B. Groethuysen

VIII. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Ed. por B. Groethuysen

IX. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems. Ed. por O.F. Bollnow.

X. System der Ethik. Ed. por H. Nohl

XI. Vom Aufgange des geschichtlichen Bewußtseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen. Ed. por E. Weniger

XII. Zur preußischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preußischen Staates. Das allgemeine Landrecht. Ed. por E. Weniger

XIII/1. Leben Schleiermachers. 1768-1802. Ed. por M. Redeker.

XIII/2. Leben Schleiermachers. 1803-1807. Ed. por Martin Redeker.

XIV/1. Leben Schleiermachers. Schleiermachers System als Philosophie. Ed. por M. Redeker

XIV/2. Leben Schleiermachers. Schleiermachers System als Theologie. Ed. por M. Redeker

XV. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jh. Ed. por U. Herrmann

XVI. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874. Ed. por U. Herrmann

XVII. Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus Westermanns Monatsheften: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, verstreute Rezensionen 1867-1884. Ed. por U. Herrmann.

XVIII. Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880). Ed. por H. Johach und F. Rodi.

OTRAS OBRAS NO INCLUIDAS EN LOS "GESAMMELTE SCHRIFTEN":

Von deutscher Dichtung und Musik. 2ª ed. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1957

Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. 15ª ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970

Die große Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte. Ed. por H. Nohl. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954

Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. 6ª ed. rev. Ed. por H.-G. Gadamer. Klostermann, Frankfurt a.M., 1949

DIARIOS Y CORRESPONDENCIA

Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Ed. por Clara Misch (hija de Dilthey). 2ª ed. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1960.

Briefe Diltheys an Rudolf Haym. 1861-1873. Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, 9. Jg., Berlin, 1936, p. 2-48 (Ed. por E. Weniger)

Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Ed. por Sigrid von der Schulenburg. Niemeyer, Halle, 1923 (Repr. Olms, Hildesheim, 1974)

Briefe Wilhelm Diltheys an Bernhard und Luise Scholz, 1859-1864. Ed. por Sigrid von der Schulenburg. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Kl. (1933), p. 416-471

Der Briefwechsel Dilthey-Husserl. Con una introducción de Walter Biemel. Man and World 1 (1968), p. 428-446

TRADUCCIONES CASTELLANAS

OBRAS DE WILHELM DILTHEY. Edición a cargo de Eugenio Imaz.
Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1944-1945 (reim.1978)

I. Introducción a las ciencias del espíritu. Traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Imaz. 1ª ed. 1944 (Reimpr. 1978)

II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Traducción y prólogo de Eugenio Imaz. 1ª ed. 1944 (reimpr. 1978)

III. De Leibniz a Goethe. Traducción de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Imaz. 1ª ed. 1945 (Reimpr. 1978)

IV. Vida y poesía. (Incluye dos artículos procedentes de 'Von deutscher Dichtung und Musik'). Tr. Wenceslao Roces. Prólogo y notas E. Imaz. 1ª ed. 1945 (Reimpr. 1978)

V. Hegel y el idealismo. Traducción y epílogo de E. Imaz. 1ª ed. 1944 (Reimpr. 1978)

VI. Psicología y teoría del conocimiento. Traducción, prólogo y notas de E. Imaz. 1ª ed. 1945 (Reimpr. 1978)

VII. El mundo histórico. Traducción, prólogo y notas de E. Imaz. 1ª ed. 1944 (Reimpr. 1978)

VIII. Teoría de la concepción del mundo. Traducción, prólogo y notas de E. Imaz. 1ª ed. 1945 (Reimpr. 1978)

IX. Literatura y fantasía. Tr. de Emilio Uranga y Carlos Gerhard. 1ª ed. 1963. (Reimpr. 1978)

Otras obras traducidas al castellano:

Poética. 2ª ed. Tr. Elsa Tabernig. Losada, Buenos Aires, 1961.

Historia de la pedagogía. 7ª ed. Tr. L. Luzuriaga. Losada, Buenos Aires, 1965

(También en la editorial Losada se hallan publicadas "La esencia de la filosofía" y "Fundamentos de un sistema de pedagogía")

Sistema de la ética. Tr. H.W. Jung. Nova, Buenos Aires, 1973

Teoría de las concepciones del mundo. Tr. y estudio preliminar de Julián Marías. Revista de Occidente, Madrid, 1944

Introducción a las ciencias del espíritu. Tr. de Julián Marías. Prólogo de José Ortega y Gasset. Revista de Occidente, Madrid, 1ª ed. 1956 (Reimpr. Alianza editorial, Madrid, 1980).

Historia de la filosofía. Traducción, prólogo y bibliografía adicional de E. Imaz. Fondo de Cultura Económica. 1ª ed. 1951 (Reimpr. 1973)

B) ESTUDIOS

ABEL, Theodore, "The operation called 'Verstehen'". Readings in the Philosophy of Science. Appleton-Century-Crofts, New York, 1953, pp. 677-687. (Hay traducción castellana de N. Bugallo, en I.L. Horowitz (ed.) Historia y elementos de la sociología del conocimiento. Buenos Aires, EUDEBA, 1968)

APEL, Karl-Otto, Transformation der Philosophie (2 vols.) Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976

ARON; Raymond, La philosophie critique de l'histoire, Vrin, París, 1969.

AUERNHEIMER, Georg, Erziehungswissenschaft kontra Pädagogik. Historisch-systematische Untersuchungen zum Theoriebegriff der Dilthey-Schule, P. Matorps und R. Honigswalds. Kamp, Bochum, 1968

BÉGUIN, Albert, El alma romántica y el sueño. Fondo de Cultura Económica, México, Madrid, 1954 (reimpr. 1978)

BERGSON, Henri, L'évolution créatrice. 52ª ed. P.U.F., París, 1940

BIANCO, Franco, Dilthey e la genesi della critica storica della ragione. Marzorati, Milán, 1971

" Storicismo ed ermeneutica. Bulzoni ed., Roma, 1974

BIEMEL, Walter, "Einleitende Bemerkung zum Briefwechsel Dilthey-Husserl". Man and World, vol. 1 (1968), p. 428ss.

BIRKE, Adolf M., "Einleitung" a la obra de BAUMGARTEN, Hermann, Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik. Ullstein, Frankfurt, 1974

BOEHLICH, Walter (hrsg.) Der Hochverratsprozeß gegen Gervinus, Insel Verlag, Frankfurt, 1967.

BOLLNOW, Otto-Friedrich, Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie. Kohlhammer, Stuttgart, 1967 (1ª ed. 1936).

" "Vom Unvollendeten, Nicht-zu-Vollendenden" Kantstudien, 67 (1976), pp. 480-491

BRENTANO, Franz, Psicología. Tr. José Gaos. 2ª ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935

BRIE, Roberto J., "La vida y la psicología comprensiva. Una revisión de las categorías diltheyanas" Psychologica (Buenos Aires), 1978, nº 1, pp. 19-52

BUBNER, Rudiger, CRAMER, Konrad y WIEHL, Rainer (Hrsg), Hermeneutik und Dialektik (2 vols.) J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1970

BULHOF, Ilse N., "Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History". History and Theory, vol XV (1976), nº 1, pp. 21-32.

CACCIATORE, Giuseppe, Scienza e filosofia in Dilthey (2 vol. Guida ed., Roma, 1976

" " 'Scuola storica' e diritto naturale in Dilthey". Pensiero, vol. 16 (1971), pp. 220-239

" "Storia, filosofia e politica nell'attività pubblicistica di Dilthey". Filosofia, vol. 25 (1974) pp. 64-78.

CALEO, Marcello, " 'Erlebnis', 'Dichtung' e 'Weltanschauung' nel pensiero del Dilthey" Rassegna di Scienze filosofiche, vol. 24 (1971), 253-274.

CUPPERS, Clemens, Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Diltheys. B.G. Teubner, Leipzig, 1933.

DIAZ DE CERIO, Franco, Introducción a la filosofía de W. Dilthey. Juan Flors editor, Barcelona, 1963

" Wilhelm Dilthey y el problema del mundo histórico. Libros Pensamiento, Barcelona, 1959

DIWALD, Helmut, Wilhelm Dilthey: Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Musterschmidt, Göttingen, 1963

ERMARTH, Michael, Wilhelm Dilthey. The critique of historical reason. University of Chicago Press, Chicago (Ill.), London, 1978

GADAMER, Hans-Georg, Le problème de la conscience historique, Publications Universitaires de Louvain, Editions Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina, 1963

GADAMER, Hans-Georg, Verdad y método. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca, 1977

GERHARDT, Uta, "Immanenz und Widerspruch". Zeitschrift für philosophische Forschung. Vol. 25, nº 2, pp. 276-292

GODE VON AESCH, Alexander, El romanticismo alemán y las ciencias naturales. Tr. Ilse Teresa M. De Brugger. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

GRIEDER, Alfons, "The understanding of science and the science of understanding" The Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 7 (1976), nº 3, pp. 177-183

HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968

HEINEN, Michael, Die Konstitution der Ästhetik in Wilhelm Diltheys Philosophie. Bouvier, Bonn, 1974

HERRMANN, Ulrich, Bibliographie; Wilhelm Dilthey, Quellen und Literatur. Julius Beltz, Weinheim, Berlin, 1969

" Die Pädagogik Wilhelm Diltheys. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971

HODGES, Herbert A., The Philosophy of Wilhelm Dilthey. Routledge & Kegan Paul, London, 1952

" Wilhelm Dilthey. An Introduction. Routledge & Kegan Paul, London, 1969

HOLBORN, Hajo, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason" Journal of the History of Ideas, vol. 11(1950), nº 1, pp. 93-118

HOLL, Karl y LIST, Günther (Hrsg.), Liberalismus und imperialistischer Staat. Der Imperialismus als Problem liberaler Parteien in Deutschland 1890-1914. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1975

HORKHEIMER, Max, "Psicología y sociología en la obra de Wilhelm Dilthey", en Teoría crítica. Barral, Barcelona, 1971.

HÜNERMANN, Peter, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1967

IMAZ, Eugenio, El pensamiento de Dilthey. El Colegio de México, México, 1946 (Reimpr. F.C.E., 1979)

INEICHEN, Hans, Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften. Klostermann, Frankfurt, 1975.

" " "Von der ontologischen Dilthey-Interpretation zur Wissenschaftstheorie in praktischer Absicht" Philosophische Rundschau, 22. Jg., nº 3-4, pp. 208-221.

" " "Zur Erkenntnis der Geschichte". Philosophische Rundschau, Jg. 25 (1978), p. 80-87

JENSEN, Bernard E., "The recent Trend in the interpretation of Dilthey" Philosophy of the Social Sciences, 8 (diciembre 1978), p. 419-438

JOHACH, Helmut, Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey. Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974

" " "W. Diltheys erkenntnistheoretische 'Grundlegung' der Geisteswissenschaften" Philosophische Rundschau, 25. Jg.(1978), p. 88-94

KINDERMANN, Heinz, Das Goethebild des 20. Jahrhunderts (Sammlung "Die Universität", 34). 2ª ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966

KLUBACK, William, Wilhelm Dilthey's Philosophy of History Columbia University Press, New York, 1965

KOHLIS, Ernst-Wilhelm, Vorwärts zu den Tatsachen. Zur Überwindung der heutigen Hermeneutik seit Schleiermacher, Dilthey, Harnack und Troeltsch. F. Reinhardt, Basel, 1973

KRAUSSER, Peter, Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968

KREMER-MARIETTI, Angèle, Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique. Seghers, Paris, 1971.

KUNTZEL, H. "Über Wilhelm Diltheys Begriffe der Struktur und des Erlebnisausdrucks". Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, vol. 47 (1973) p. 1-25.

LAIN ENTRALGO, Pedro, Teoría y realidad del otro (2 vols.) 2ª ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968

LANDGREBE, Ludwig, "Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe" Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Vol. 11 (1928), 237-366 (También en Max Niemeyer Verlag, Halle-Saale, 1928)

LIEBER, Hans-Joachim, "Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen". En: Universitätstage, 1966. Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin. Nationalsozialismus und die deutsche Universität. Berlin, De Gruyter, 1966, p. 92-108.

" "Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys" Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 17. Jg. (1965), 703-742

" "Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende." Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

LINGE, David E. "Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding" Journal of American Academy of Religion, vol. 41 (1973), 536-553.

LORENZ, H. "Das Bewußtsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg". Zeitschrift Für Religions- und Geistesgeschichte, vol 11 (1959), p. 59-68

LUKACS, Georg, El asalto a la razón. Grijalbo, Barcelona, 1968

" Goethe y su época. Tr. Manuel Sacristán. Grijalbo, Barcelona, 1968

MAKKREEL, Rudolf A., Dilthey, Philosopher of the Human Studies, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1975.

MALORNY, Heinz, "Bemerkungen zum Lebensbegriff Wilhelm Diltheys". Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, vol. 19 (1978), p. 625-630

MANN, Golo, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts Frankfurt am Main, 1958

MARALDO, J.C., Die hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Alber, Freiburg, 1974.

MARINI, Giuliano, Dilthey e la comprensione del mondo umano A. Giuffré, Milán, 1965

" Dilthey, filosofo della musica. Guida, Napoli, 1973

MAYER, Hans, Zur deutschen Klassik und Romantik. Neske Verlag, Pfullingen, 1963

MISCH, Georg, "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften", Kantstudien, XXXI (1926), p. 536-548.

MISCH, Georg, Lebensphilosophie und Phänomenologie. 3^a ed. (2^a ed. 1931) B.G. Teubner, Stuttgart, 1967

" Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Schulte-Bulmke, Frankfurt, 1947

" "Vorbericht". Diltheys "Gesammelte Schriften", vol. V. Teubner y Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen.

MOMMSEN, Wilhelm, Größe und Versagen des deutschen Bürgertums. Ein Beitrag zur politischen Bewegung des 19. Jh. insbesondere zur Revolution 1848-49. Oldenburg, München, 1964

NAGEL, Ernest, "On the Method of Verstehen as the Sole Method of Philosophy" Journal of Philosophy, L, nº 5 (1953), 154-157.

NEGRI, A. Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke. Feltrinelli, Milán, 1959

NEUMULLER, Michael, Liberalismus und Revolution. Das Problem der Revolution in der deutschen liberalen Geschichtsschreibung des 19. Jh. Schwann, Düsseldorf, 1973

ORTEGA Y GASSET, José, Kant, Hegel, Dilthey. Revista de Occidente, Madrid, 1961.

PALMER, R.E. Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Northwestern University Press, Evanston, 1969

PESCHKEN, Bernd, Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe, Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine, in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen. J.B. Metzler, Stuttgart, 1972

RAND, Calvin G. "Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke" Journal of the History of Ideas, vol 25 (1964), 503-18

RENTHE-FINK, Leonhard von, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964

" "Noch einmal: zur Herkunft des Wortes "Geschichtlichkeit" ". Archiv für Begriffsgeschichte vol. 15 (1971), 306-312.

RICKMAN, H.P. "Dilthey today" Inquiry, vol. 19 (1976), nº4, 493-509

" "Introduction" to Wilhelm Dilthey. Selected Writings. Cambridge University Press, Cambridge, London, 1976

RIEDEL, Manfred, "Das erkenntnistheoretische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften", en BUBNER, R., CRAMER, K, WIEHL, R. (Hrsg.) Hermeneutik und Dialektik (2 vols.). J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol.I pp. 233-255.

" Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Klett-Cotta, Stuttgart, 1978

RODI, Frithjof, "Die Lebensphilosophie und die Folgen. Zu zwei Aufsätzen von H.-J. Lieber" Zeitschrift für philosophische Forschung, Vol. 21 (1967), nº 4, pp. 600-612

" Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Kohlhammer, Stuttgart, 1967.

ROSSI, Paolo, Storia e filosofia. Einaudi, Torino, 1969

ROSSI, Pietro, Lo storicismo tedesco contemporaneo. Einaudi, Torino, 1971 (1ª ed. 1956).

" "The ideological valences of XX century historicism". History and Theory, vol. 14, p. 15-29

SACRISTAN, Manuel, Lecturas I. Goethe. Heine. Ciencia Nueva, Madrid, 1967

SANDKUHLER, H.J. Praxis und Geschichtsbewußtsein I Studien zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973

SAUERLAND, Karol, Diltheys Erlebnisbegriff. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972

SCHAEFER, Albert, Goethe und seine großen Zeitgenossen. Verlag C.H.Beck, München, 1968

SCHÉRER, René, Structure et fondement de la communication humaine. SEDES, Paris, 1965.

SCHMIDT, Martin y SCHWAIGER, Georg (Hrsg.) Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976

SCHNADELBACH, H. Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Alber, Freiburg, 1974.

SCHULTZ, G. "Ergänzungen zur Herkunft des Wortes 'Geschichtlichkeit'". Archiv für Begriffsgeschichte, vol. 14 (1970), 112-118

SCHULTZ, Franz, Klassik und Romantik der deutschen Literatur. J.B.Metzler, Stuttgart, 1959

SRBIK, Heinrich von, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart (2 vols.) O.Müller, Salzburg, 1964

STACK, George J., "Historicity and Dilthey's model of historical understanding" Diálogos, vol. 8 (1972), p. 53-68

" "La conceptualización por Dilthey de la comprensión histórica" Folia Humanistica, vol. 11 (1973), 307-323

STACK, George J., "La teoría de los valores según Dilthey" Folia Humanistica, vol, 12 (1974), 817-26.

STEIN, Arthur, Der Begriff des Geistes bei Dilthey. Akademische Buchhandlung von Max Drechsel, Bern, 1913

STENZEL, Julius, Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart. Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H., Berlin-Charlottenburg, 1934.

STUART HUGHES, H., History as Art and Science. Harper & Row New York, 1965

SUTER, Jean F., Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Studia Philosophica, Supplementum 8. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1960

TREBOLLE, J. "El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey. Heidegger. Gadamer" Agustinianum, vol. 13 (1973), 93-129

TROELTSCH, Ernst, Der Historismus und seine Überwindung Scientia, Aalen, 1966

" Der Historismus und seine Probleme. Scientia, Aalen, 1961.

TUTTLE, Howard N., Wilhelm Dilthey's philosophy of historical understanding. A critical analysis. E.J.Brill, Leiden, 1969

VICENTINI, C., Studio su Dilthey. Mursia, Milán, 1974

WACH, Joachim, Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert (3 vols.) J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1926-1933

" Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1926

WENIGER, Erich, "Einleitung". Briefe Diltheys an Rudolf Haym 1861-1873. Abhandlungen d. preußischen Akademie der Wiss., 9. Jg., Berlin, 1936

WESTPHAL, Otto, Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus. Eine Untersuchung über die Preußischen Jahrbücher und den konstitutionellen Liberalismus in Deutschland von 1858-1863. Oldenburg, München/Berlin, 1919

WINKLER, Michael, George-Kreis. J.B.Metzler, Stuttgart, 1972.

ZÖCKLER, Christopher, Dilthey und die Hermeneutik. Diltheys Begründung der Hermeneutik als Praxiswissenschaft und die Geschichte ihrer Rezeption. J.B.Metzler, Stuttgart, 1975.

BIBLIOGRAFIA. ADDENDA

BULHOF, Ilse. Wilhelm Dilthey. A hermeneutical Approach to the Study of History and Culture. Nijhoff, The Hague, 1980

CACCIATORE, Giuseppe. "Vico e Dilthey: La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare". Bolletino del Centro di Studi Vichiani, Vol. 9, 1979, pp. 35-68

CARABAÑA, J. y LAMO DE ESPINOSA, E., "Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico", en C. Moya y J. Jiménez Blanco (dir.), Teoría sociológica contemporánea, Tecnos, Madrid, 1978, pp. 277-321

HABERMAS, Jürgen, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (ed.), Hermeneutik und Dialektik (2 vols.), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970, vol. I, pp. 73-103

HARICH, Wolfgang, ¿Comunismo sin crecimiento?. Ed. Materiales, Barcelona, 1978

LENK, Kurt, "Crítica de la ideología y sociología del conocimiento", en El concepto de ideología, Amorrorotu ed., Buenos Aires, 1974

MAKKREEL, Rudolf, "Wilhelm Dilthey and the Neokantians". Journal of the History of Philosophy, vol. 7 (1969), pp. 423-449

MEAD, George Herbert, Espíritu, persona y sociedad. Tr. de Florial Mazía. Paidós, Buenos Aires, 1972 (3ª ed.)

RODI, Frithjof, "Diesseits der Pragmatik: Gedanken zu einer Funktionsbestimmung der hermeneutischen Wissenschaften" Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftslehre, 10, 1979, pp. 288-315

SCHUTZ, Alfred, The Phenomenology of the social World Northwestern University Press, 1967 (Traducción castellana: Fenomenología del mundo social. Trad. Eduardo J. Prieto. Paidós, Buenos Aires, 1972)

WEBER, Max, Ensayos sobre metodología sociológica. Tr. José Luis Etcheverry. Amorrortu ed., Buenos Aires, 1973.

WINCH, Peter, Ciencia social y filosofía. Tr. María Rosa Viganó. Amorrortu ed., Buenos Aires, 1972

INDICE

INTRODUCCION.....	p.2
CAPITULO PRIMERO. ESTETICA Y DINAMICA DE LA	
HISTORIA.....	18
1. Leyes y esquemas. La temprana tarea de una "filosofía de la filosofía".....	22
2. Principio estético-formal e interacción dinámica.....	26
2.1. La noción de esquema.....	26
2.2. El rasgo estético en la hermenéutica de Schleiermacher.....	33
2.3. Crítica de la hermenéutica de Schleiermacher: la insuficiencia del principio de la forma.....	38
2.4. Crítica de la hermenéutica de Schleiermacher: la formación de la individualidad en la historia.....	43
3. El problema de la explicación y la interacción de la individualidad y la objetividad histórico-social.....	45
4. Explicación y leyes.....	58
CAPITULO SEGUNDO. INDIVIDUO Y TOTALIDAD. LA RECEPCION	
DILTHEYANA DEL CLASICISMO Y EL ROMANTICISMO..	68
1. El contexto político.....	68
2. La formación de la personalidad.....	74
3. Reconciliación, contemplación y armonía...	80

4. La concepción panteísta del mundo y el ideal inmanente de la vida.....93
5. Patología idealista y patología romántica.105bis
6. Resumen. El significado sistemático del "movimiento alemán" y del panteísmo en la obra de Dilthey.....111

CAPITULO TERCERO. EXPERIENCIA EXTERNA Y EXPERIENCIA INTERNA: LA INTERACCION DEL HOMBRE CON SU ENTORNO.....122

CAPITULO CUARTO. LA HISTORICIDAD DEL HOMBRE. INDIVIDUO Y SISTEMAS.....156

CAPITULO QUINTO. EL IDEAL HUMANO Y LA CRISIS..194

CAPITULO SEXTO. PSICOLOGIA, HISTORIA Y AUTOGNOSIS.....223

CAPITULO SEPTIMO. 'GESTALTUNG' HISTORICA y 'GESTALTUNG' ORGANICA.....266

CAPITULO OCTAVO. VIVENCIA; SIGNIFICADO; INTERACCION. LA FILOSOFIA DE LA VIDA COMO INVESTIGACION TRASCENDENTAL.....299

1. Vivencia y teoría del saber.....302
2. Vivencia y teoría de la interacción.....313

3. Vivencia, significado y 'Bildung'.....	325
4. El carácter trascendental de la filosofía de la vida.....	333
CAPITULO NOVENO. COMPRESION Y MUNDO HISTORICO-SOCIAL.....	
RICO-SOCIAL.....	351
1. La constitución y la estructura de las unidades histórico-sociales.....	351
2. La comprensión de las unidades histórico-sociales.....	367
3. La objetividad de la comprensión.....	384
EPILOGO. LOS LIMITES DE LA COMPRESION.	
DILTHEY, HOY.....	398
NOTAS.....	412
BIBLIOGRAFIA.....	459
INDICE.....	477