



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

“LA ÉTICA FILOSÓFICA DE WILHELM DILTHEY”

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES: ÉTICA**

PRESENTA:

JESÚS CORONA TORRES

**NO. DE CUENTA
9310150**

**DIRECTOR
DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA**



TOLUCA, MÉXICO

MAYO 2013

**A mi esposa Irais, el amor de mi vida,
por el apoyo incondicional en cada momento.**

**A mis abuelitos que ya fallecieron, a mis papás, hermanos, tíos y primos
por estar siempre conmigo.**

**Y al Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada y
a mis revisores por el apoyo
que me brindaron en la elaboración de este trabajo.**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1	20
LAS PREOCUPACIONES GNOSEOLÓGICAS DE DILTHEY EN TORNO A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.....	20
1.1 Preliminares.....	20
1.2 Las ciencias particulares del espíritu	22
1.3 La necesidad de una ciencia fundamentadora	31
1.4 El esplendor y el ocaso de la metafísica	38
1. 4.1 La metafísica de los pueblos antiguos.....	42
1.4.2 La metafísica de los pueblos modernos de Europa.....	51
1.4.3 El surgimiento de la conciencia científica moderna	60
CAPÍTULO 2	64
EL FUNDAMENTO GNOSEOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU	64
2.1 La teoría de la estructura psíquica y las unidades estructurales	64
2.2 La vivencia de captación (<i>Der Auffassungserlebnisse</i>).....	69
2.3 La vivencia afectiva (<i>Des Gefühlerlebnisse</i>)	74
2.4 La vivencia volitiva (<i>Das Willenserlebnis</i>).....	79
2.5 La teoría del conocimiento.....	83
2.6 La teoría de la comprensión.....	109
2.7 Consideraciones finales acerca de la fundamentación expuesta	130
CAPITULO 3	139
EL ANÁLISIS DILTHEYANO DEL MUNDO MORAL.....	139
3.1 Sus preocupaciones éticas.....	139
3.2 Ideas sobre la fundamentación gnoseológica de la moral	142
3.3 La ética filosófica	148
3.4 Ética y moral en Dilthey	153
3.5 Las aptitudes éticas (<i>Der sittlichen Anlagen</i>).....	156

3.6 Las propiedades sentidas de las voliciones (<i>Die gefühlte Eigenschaften der Volitionen</i>)	160
3.7 Los procesos éticos (<i>sittlichen Vorgängen</i>)	168
3.8 Las fuerzas sociales (<i>Die gesellschaftlichen Kräfte</i>)	177
3.9 Los resortes de la vida ética (<i>Die Triebfedern des sittlichen Lebens</i>)	180
3. 10 La evolución ética	187
3.11 La teoría diltheyana de la virtud	198
3.12 El sentimiento heroico de la vida (<i>Das heroische Lebensgefühl</i>)	207
3.13 Los principios morales de la ética diltheyana	214
CONCLUSIONES	222
BIBLIOGRAFÍA	233
APÉNDICES	238
a) Glosario de algunas definiciones usadas por Dilthey	238
b) Estructura del mundo moral	273

INTRODUCCIÓN

Considero que el saber está determinado por la subjetividad e inmanencia de la teleología de nuestras vidas y en la orientación de nuestra mirada y construcción de conceptos intervienen una diversidad de factores. En este caso, el interés por la obra de Dilthey surgió a partir de la necesidad de conocer cuál fue el papel que desempeñó el pensamiento de este filósofo en el desenvolvimiento de la fenomenología y la hermenéutica filosófica.

Esto me condujo a su horizonte. Dilthey es un filósofo formado en el historicismo alemán y en nuestra tradición es conocido por sus investigaciones en torno a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Por el contrario, su pensamiento ético es desconocido. Es un filósofo que no puede dejar de ser estudiado por quienes se interesan en la fenomenología y en la hermenéutica, porque como veremos algunas de las preguntas filosóficas que planteó fueron contestadas más tarde por esas corrientes.

En el presente trabajo de investigación examinó su pensamiento epistemológico y ético y para ello dividí la investigación en tres capítulos, un apartado de conclusiones y otro de apéndices. En los dos primeros trató las cuestiones relacionadas con sus planteamientos en torno a los problemas de la cientificidad de las ciencias del espíritu, los cuales le dieron renombre en el ámbito filosófico y, en el tercero, abordo cuestiones relacionadas con sus preocupaciones éticas y con su análisis fáctico del mundo moral. Por último, expongo las conclusiones y anexo dos apéndices, los cuales contienen algunas de las definiciones que el filósofo usó en sus distintas obras y un esquema que construí acerca de la estructura diltheyana del mundo moral, el cual facilita la comprensión de su propuesta ética.

Para realizar esta investigación me apoye en diversos métodos que me permitieron construir un nuevo horizonte de conceptos, que constituye el fundamento de mi interpretación de la obra diltheyana y de mis conclusiones. Entre ellos están el método bibliográfico-documental, la deducción, el método

histórico, el análisis, la síntesis, el método sistemático, la modelación, la introspección, el método fenomenológico, el diálogo, entre otros.

El proceder bibliográfico-documental fue utilizado para hacerme del objeto de estudio de la presente investigación, esto es, de libros, revistas y material electrónico en torno al pensamiento del autor y al de diversos estudiosos de sus obras, puesto que el sector de la realidad que abordé pertenece al ámbito de las ciencias humanas y está constituido por manifestaciones lingüísticas de orden escrito producto del pensar.

Asimismo, el método deductivo me permitió ir avanzando en la construcción de mi interpretación de la obra de Dilthey, puesto que las premisas que conocía me permitieron obtener conclusiones particulares que tentativamente podían identificarse con el pensamiento del autor y que iban siendo corroboradas conforme avanzaba la lectura del material bibliográfico y electrónico recopilado. A partir de este método también surgieron mis críticas.

Estos métodos se entrelazaron con el proceder histórico, el cual me inclinó a interpretar el pensamiento de Dilthey desde la perspectiva del desarrollo, es decir, como un proceso en el que se van construyendo de manera paulatina los conceptos y cuya síntesis es el fundamento que condiciona su aparición y que está en constante movimiento. Esta forma de proceder me permitió detectar las diversas etapas que experimentó el pensamiento de Dilthey y la forma en que fue condicionado por el pensamiento de otros filósofos.

A estas actividades se sumó el procedimiento analítico, el cual hizo posible disgregar el horizonte conceptual estudiado con el fin de considerar de manera aislada cada una de sus partes, las cuales fueron relacionadas en un momento posterior y reconstruidas mediante el empleo de la síntesis y del método sistemático. Considero que esta última categoría tiene que ser usada de manera prudente, puesto que las manifestaciones de vida no son producto necesario del equilibrio de la razón y la aplicación desmedida de esta categoría puede alterar el objeto de estudio.

A través del método de la modelación elaboré una serie de abstracciones de la realidad investigada en las obras de Dilthey para hacerla explícita mediante un modelo teórico. Este proceder se complementó con la introspección y con el método fenomenológico, los cuales brindaron el material de la modelación e hicieron posible considerar de manera directa los diversos hechos de conciencia sobre los cuales giraron las investigaciones diltheyanas y, luego, mediante el método trascendental fue posible remitirse a las condiciones que hacen posible el conocimiento y, de manera particular, a las categorías formales de la razón.

Por último, estas actividades se complementaron con el diálogo, el cual me permitió ampliar de manera conceptual mi concepción del mundo, explorando y unificando diversas interpretaciones sobre el objeto de la investigación y sobre la realidad histórico-social.

El camino que seguí mediante esas actividades estuvo guiado por un hilo conductor que se fue configurando durante el transcurso de la investigación. Si al inicio no contaba con un punto de apoyo que me permitiera de manera decisiva abrir el objeto de estudio, durante el desarrollo del trabajo lo fui visualizando. De esta manera se fueron construyendo diversas categorías conceptuales con las cuales interrogué a la obra del autor.

Las preguntas fundamentales que condujeron la interpretación de su pensamiento son las siguientes: ¿En qué consiste el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu? ¿Cuáles fueron las preocupaciones éticas de Dilthey? ¿Por qué buscaba fundamentos para la moral? ¿Cuáles son los hechos de la conciencia ética que constituyen el sistema cultural de la moral? ¿Qué propone la ética del autor? Las respuestas que surgieron a estas interrogantes me permitieron construir, en primer lugar, mi interpretación del pensamiento diltheyano y, en segundo lugar, mi crítica.

La primera interrogante me condujo a su pensamiento epistemológico, el cual es tratado en los dos primeros capítulos. Dilthey pensaba que -al igual que las ciencias de la naturaleza- las ciencias del espíritu constituyen un plexo, una

conexión. Esta premisa la heredó de Comte y le ocasionó problemas que no pudo resolver. Según él, desde la antigüedad griega, las ciencias particulares estuvieron subordinadas a los principios y los métodos de la metafísica, pero una vez que la conciencia científica moderna disolvió al pensar metafísico medieval la conexión de esas disciplinas fue destruida y las ciencias quedaron dispersadas.

Según esto, el desarrollo que habían alcanzado las ciencias naturales les permitió constituirse en torno a su propio centro, pero las ciencias del espíritu estaban rezagadas, no tenían ni principios ni métodos propios, por eso cayeron a merced de los conceptos y métodos de las ciencias naturales, las cuales ocuparon el lugar que antes correspondía a la metafísica. De esa forma, las ciencias que se ocupan de la realidad histórica-social nuevamente fueron subordinadas a principios y métodos extraños. Por esta razón, el autor pensó que era necesaria una fundamentación filosófica que permitiera a esas disciplinas elevar a conciencia su conexión.

En este tenor, su plan de la fundamentación consta de dos partes: una histórica y otra sistemática. La parte histórica fue construida bajo la influencia del historicismo y en ella sostiene que la historia de la inteligencia se desenvuelve en momentos históricos, los cuales muestran la forma en que el pensamiento ha buscado el fundamento seguro del saber y la forma en que se va constituyendo, de manera gradual, el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu. En ese plexo histórico, la metafísica es un momento pasajero que, al igual que el mito y el escepticismo, tiene que ceder su lugar a la cimentación de las ciencias particulares mediante la teoría del conocimiento. Esta forma de interpretar la historia fue la herencia que recibió del historicismo. A partir de ese horizonte, su espíritu elaboró el fundamento filosófico de esa escuela.

Los trabajos sobre la fundamentación inician con la teoría de la estructura, la cual es tratada en el segundo capítulo. Para Dilthey la estructura es un complejo de relaciones internas orientadas de manera teleológica que unen dos hechos psíquicos. Esta relación estructural es la más simple de las que se presentan en la vida psíquica y se van agrupando en un orden más complejo, del cual surgen las

tres actitudes fundamentales del espíritu: las vivencias de captación de objetos, las vivencias afectivas y las vivencias volitivas. Hasta aquí el autor advirtió dos complejos de relaciones internas, pero también se percató de que estos se articulan en un orden más complejo que vincula a la captación de objetos con los sentimientos y con el querer hasta constituir lo que llamó 'conexión estructural psíquica'.

En ese tenor, según Dilthey, la conexión estructural psíquica es el fundamento de la conexión de las ciencias del espíritu en la cual alcanzan su cientificidad, porque cada ciencia particular puede ser remitida a una de las tres actitudes fundamentales del espíritu y, a su vez, relacionarse con las demás hasta constituir su conexión.

La primera estructura de la que nos habla es la de captación de objetos. Como lo advirtió, esa actitud del espíritu se caracteriza por el estar presente de un contenido objetivo que puede ser percibido, recordado, representado o aprendido predicativamente en un juicio. A su vez, podemos dividir esa actitud en intuiciones y vivencias. Las primeras nos remiten a los contenidos objetivos de la experiencia externa y, las segundas, a la vida. El segundo tipo de vivencias que describió es la que tiene que ver con nuestros sentimientos, en la cual se relaciona un estado del espíritu con un objeto dado en la captación de objetos o fundado en la situación del sujeto. Por último, advirtió que la vivencia volitiva se caracteriza por una relación interna entre la actitud y un contenido donde se muestra una intención orientada a la realización de una situación.

Ciertamente -como él lo advirtió- en esa conexión estructural surge el saber, el cual es otro de los temas abordados en el segundo capítulo. Dilthey intentó fundamentar a las ciencias del espíritu de la misma manera que lo hizo Kant, esto es, recurriendo a la explicitación de las condiciones que hacen posible el conocimiento. Sólo que -a diferencia de él- considera que el saber no puede ser explicado solamente a partir del *a priori* de la razón pura, sino por la totalidad de la naturaleza humana, esto es, por categorías de la vida que hacen posible el saber

natural y el espiritual, cuya índole es eminentemente histórica, de ahí que su trabajo reciba el nombre de *Critica de la razón histórica*.

En esta tesitura, para el autor, las categorías de la razón son categorías históricas, porque son conexiones sistemáticas que se articulan durante el desarrollo de la existencia. No son disposiciones *a priori* del conocimiento sino proceso histórico vivo en constante desarrollo. Por tanto, tales reglas de referencia no pueden ser ordenadas ni sistematizadas como lo hizo Kant; sin embargo, pueden ser advertidas en las vivencias y en el *factum* de las ciencias del espíritu.

Dilthey llamó a estas conexiones sistemáticas categorías formales y categorías materiales. Efectivamente -como lo advirtió- las primeras categorías de la razón son de orden lógico y fueron denominadas por él: categorías formales. Estas reglas de referencia son el fundamento del pensar y básicamente son las siguientes: el reconocimiento, la fusión, la inserción y la diferenciación, la descomposición y la reconstrucción, la relación de las partes con el todo, la identidad, la unidad, la multiplicidad y la totalidad.

Por otro lado, tenemos a las categorías materiales propias de cada una de las tres actitudes del espíritu, las cuales expresan la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ellas implican. En este sentido, tenemos que las categorías materiales de la estructura de captación de objetos son, entre otras: realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión, tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión. Las categorías materiales de las estructuras afectivas son medularmente: esencia, significado y valor. Por último, entre las categorías materiales de la estructura volitiva tenemos las de: fin y medio.

Según esto, esas reglas de referencia hacen posible el saber histórico-social, porque en las vivencias y en la comprensión del espíritu objetivo, la vida se sabe a sí misma de manera necesaria y objetiva. En ese ámbito, el saber es necesario y objetivo, porque la certeza de la vivencia lo garantiza y porque al conocer estamos dentro de la realidad en la vivencia y en las manifestaciones de vida, lo cual no

sucede con el saber natural, porque la naturaleza es intuita de manera fenoménica y su ser en sí es desconocido para nosotros.

¿Esto es así? Consideró que no, porque dentro de esta teoría las categorías de la estructura de captación de objetos, por ejemplo, realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión, tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión determinan la forma y manera en que el espíritu se ve a sí mismo. ¿Qué quiero decir con esto? Que cuando somos conscientes de nuestras vivencias interpolamos las categorías mencionadas en el acto de percatación y lo que se da en ellas es un fenómeno de conciencia.

Por otra parte, ¿qué sucede con la explicitación conceptual de las vivencias? Consideró que los trabajos de la *Crítica de la razón histórica* dejaron abierto un ámbito de problemas filosóficos que no fueron desarrollados por el autor, porque interpretó el problema a partir del concepto 'desarrollo', puesto que su intención, en estricto sentido, no fue construir una *Crítica de la razón vital*. Por eso Ortega y Gasset -quien piensa que el autor fue el filósofo más importante de su siglo- le reprochó no haber visto todas las cuestiones implicadas en el problema.

Por último, en esta parte de la conexión estructural del saber, Dilthey también realizó algunas reflexiones sobre el método de las ciencias del espíritu, esto es, sobre la interpretación que es definida por él como el proceso técnico de la comprensión. Según esto, en la interpretación podemos reproducir las vivencias que están en la base del espíritu objetivo, puesto que la acción de la fantasía nos remite a conceptos y ellos - en virtud de una ley psicológica- a las vivencias originarias de las cuales surgieron.

En esta tesitura, afirma que hay dos formas de la comprensión. La primera de ellas es el comprender elemental, el cual puede ser comparado con el razonamiento por analogía. En esta forma del comprender la premisa mayor está conformada por la relación entre una manifestación de vida y un estado interno, mientras que la premisa menor expresa la relación de semejanza de ambas manifestaciones de vida. Por último, la conclusión consiste en la relación de la

manifestación de vida de la premisa menor con el segundo elemento de la premisa mayor, esto es, con el estado interno asociado a la primera manifestación.

Por otra parte, también habló de formas superiores de la comprensión. Equipara esta forma de la comprensión con el razonamiento inductivo, porque a partir de manifestaciones de vida aislada y, en una inferencia, se llega a una conexión de sentido. Vista de esta manera la interpretación es desciframiento. De la inducción no se concluye una ley universal sino una estructura, un sistema ordenado que reúne los casos como partes de un todo, el cual se dirige a un todo lleno de significado y de sentido, esto es, a la comprensión, por ejemplo, de una obra, de la individualidad o de una época histórica.

Considero que esta interpretación de la comprensión es fuente de diversos problemas que terminan por debilitar su programa filosófico de fundamentación de las ciencias del espíritu, al grado que Gadamer se refiera a ellos como trabajos penosos. Efectivamente, considero que no podemos interpretar a la comprensión como un proceso a partir del cual reproducimos las vivencias inherentes al espíritu objetivo. Pienso que es más conveniente ver a la interpretación como un procedimiento de orden intelectual, en el cual están implicadas diversidad de mediaciones que lo debilitan y que delinear la naturaleza del saber histórico-social.

No obstante esto, considero que las investigaciones en torno a las ciencias humanas diltheyanas contribuyen a delinear la naturaleza de esas disciplinas. Sus investigaciones nos permiten apreciar la índole del saber espiritual, el cual descansa en el carácter a teórico de la vivencia. El saber originario del mundo espiritual es eminentemente práctico y por consiguiente, de orden moral. Esta es una las conclusiones que nos permite advertir el pensar de Dilthey; sin embargo, pienso que esas disciplinas también pueden ser ciencias de la interpretación, pero en un sentido diverso al usado por el autor. Las ciencias humanas son ciencias de la interpretación porque sus conceptos se construyen a partir de una diversidad de mediaciones que los debilita, por ejemplo, la contingencia de la relación vivencia-expresión, la independencia del significado y del sentido respecto a la vivencia, la

cimentación de la expresión en la interpretación y el carácter mediado de la construcción categorial de significado y de sentido. Estas mediaciones nos muestran la debilidad del saber espiritual, el cual puede conducir a una síntesis epistemológica en el diálogo.

En lo tocante al pensamiento ético de Dilthey, en el tercer capítulo de esta investigación expongo los resultados de sus análisis de los hechos de la conciencia moral y también mis críticas. Según esto, los hechos de la conciencia moral se vuelven transparentes en la autorreflexión de la vida sobre sí misma, en la autognosis, la cual es llevada a cabo por la ética filosófica y que le permite hallar los fundamentos de la moral.

A partir de esa postura nacieron sus críticas a las interpretaciones del mundo moral practicadas por las ciencias naturales, las cuales subordinan a la ética a sus principios y métodos; a la transformación de la sociedad impulsada por la clase trabajadora y por el socialismo, ya que destruía instituciones sociales como la propiedad y el matrimonio; a la ortodoxia protestante y al escepticismo religioso que disolvieron la moral teológica y a los artistas de su época que en el ámbito de la pintura y poesía buscaban la disolución de las instituciones sociales; sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Su análisis fáctico no es también una interpretación del mundo moral? ¿Su propuesta consigue superar la relatividad de toda manifestación de la vida?

Considero que uno de los aportes de su ética es delimitar el ámbito real de validez de las obligaciones. Como él lo advirtió, la fuerza obligatoria de la moral está determinada por la fuerza de los convenios intersubjetivos, los procesos morales y los ideales. Efectivamente, desde mi punto de vistas los objetos y los juicios de valor son los fundamentos que demarcan el ámbito de validez de las obligaciones; sin embargo, considero que uno de los problemas que no consiguió solucionar fue el relativo a las relaciones del mundo moral con la subjetividad e inmanencia de la vida, puesto que por todas partes la moral muestra que depende de ellas.

En esta tesitura, apuntaba que para Dilthey la autognosis hace posible a la moral. Según esto, ese procedimiento permite hacer transparentes los hechos de la conciencia moral. En ese sentido, el autoconocimiento nos permite apreciar que la moral tiene sus cimientos en un conjunto de hechos de conciencia cuya base es la voluntad y no obstante la diversidad de sistemas éticos, la moral puede ser remitida a ellos, en los cuales adquiere un valor incondicionado.

Según esto, la ciencia que lleva a cabo esa fundamentación es la ética filosófica, la cual permite formular nuevos principios éticos, reflexionar sobre las reglas, fines y bienes de la voluntad y ordenar los conceptos teleológicos que han nacido de un modo natural en el campo de la actividad humana, para subordinarlos a una ampliación del yo proveniente de la voluntad que da a la ética un carácter incondicionado. Esa demarcación de las funciones de la ética permite distinguirla del sistema cultural que estudia y aunque en diversas partes de su obra usa indistintamente ambas palabras -lo cual produce un poco de confusión-, esas expresiones no pueden ser confundidas, porque la moral es un sistema cultural y la ética filosófica es la ciencia que se encarga de ella. Ambas tienen un objeto común: Lo que es conforme con las costumbres.

Como vemos, al igual que Kant, Dilthey piensa que el fundamento de la moralidad es la voluntad, sin embargo, el autor asumió las tesis kantianas desde otra perspectiva. Considera que en la vida hay 'aptitudes éticas' que son, de alguna forma, las condiciones que hacen posible a la moral. Como su nombre lo indica, la índole de esos hechos de conciencia es neutra, por lo cual considero que lo mismo pueden orientarse a posturas éticas de índole subjetiva o también a sistemas morales de índole social. Estas aptitudes son: la relación natural de los sentimientos con las acciones, la costumbre, la regla y la adaptación de los sentimientos a la realidad exterior.

El autor sostuvo que esos hechos de conciencia tienen relación inmediata con la voluntad, pero consideró que eso no es así. Esto podemos verlo en las aptitudes relacionadas con la expresión natural de los sentimientos y con la adaptación de los sentimientos a la realidad exterior. Ambas aptitudes están ligadas con

vivencias afectivas, lo cual nos permite ver que el mundo moral no descansa de manera unívoca en la voluntad, como él lo propone, porque que en él intervienen otras estructuras de la vida. ¿Qué pasa con la regla? ¿No es acaso una expresión del deber ser formulada por la razón? Considero que sí. De todo esto nos queda solamente la costumbre; sin embargo, como veremos en este trabajo esa aptitud tiene índole afectiva y volitiva.

No podemos negar la relación del mundo moral con nuestros sentimientos, pero lo que resulta cuestionable es que Dilthey insista en pensar que la voluntad es el centro del mundo moral. Para él, además de las aptitudes éticas, esa estructura tiene propiedades que constituyen el núcleo psicológico de la virtud. Estas cualidades se nos dan en la vivencia, lo que significa que nadie puede dudar de ellas, porque en el vivir el objeto psíquico y su conocimiento son la misma cosa. Las mentadas propiedades de la voluntad son la fuerza, el valor, la laboriosidad, la perseverancia y la entrega de la voluntad a los sistemas culturales y las asociaciones que están por encima de la vida individual. Según esto, cuando advertimos acciones que se basan en ellas surge en nosotros una ampliación del yo que proviene de la voluntad y que en la medida en que determinan a la voluntad es autónoma, es decir, es incondicionada.

Lo que resulta cuestionable de esta tesis es que no advierta que las mencionadas propiedades de la voluntad pueden ser relacionadas con otras estructuras de la vida, esto es, con los sentimientos y con la razón, puesto que el mundo moral tiene su fundamento en la vida y no sólo en la voluntad, por lo cual la ética no puede ser incondicionada en los términos en los que el autor lo sostuvo.

Esta tesis se robustece cuando examinamos sus análisis sobre los procesos éticos, que también son llamados sentimientos extraños. El autor utilizó esa designación para referirse a la compasión, la benevolencia, el patriotismo, etc. Según él, esos procesos morales surgen en la comprensión de otras personas, esto es, a través de la reproducción de las vivencias del tú y tienen como antecedente lo que llamó 'solidaridad'. Esta categoría ética es un estado de sentimiento y de sentido que nos muestra el parentesco que tenemos con las

demás personas e incluso con los demás seres vivos. Esto es cierto, pero ¿no dependen estas expresiones éticas de nuestros sentimientos? Y si esto es así, ¿cómo se relacionan con la voluntad y cómo pueden tornarla incondicionada? Las respuestas de estas interrogantes nos muestran los límites de su propuesta ética y respaldan mi tesis acerca de la relación de los sentimientos con el mundo moral.

Nuestro autor pensaba que además de los hechos de la conciencia moral antes precisados, hay fuerzas de orden ético que actúan en la sociedad, las cuales surgen de las pulsiones humanas y de las aptitudes éticas y están orientadas hacia el bien común. Estas fuerzas de segundo orden son: el trabajo, el desarrollo individual, la propiedad, las asociaciones, el matrimonio y la familia. El utilitarismo interpretó estas fuerzas éticas como mecanismos que tienen que ser implementados en la sociedad con el fin de obtener el bien común, pero nuestro autor polemizó con esa postura y sostuvo que esas fuerzas surgen de la vida. Pienso que en este punto le asiste la razón a Dilthey, porque esos hechos tienen su fundamento en la conciencia moral, pero al igual que los demás estructuras considero que esas fuerzas están condicionadas por la subjetividad e inmanencia de la vida y no por la voluntad.

A estas fuerzas éticas se suman una serie de resortes de índole ética, en los cuales coinciden los intereses colectivos con los intereses personales. En esos impulsos morales se puede sintetizar la vida individual con la colectiva y en ambos elementos se consigue el equilibrio. Estos resortes son: El autodesarrollo, los procesos morales, el sentimiento del deber y del derecho, la entrega de la voluntad a los sistemas culturales, las asociaciones, los valores y los ideales actúan como resortes éticos que hacen posible el cumplimiento de las obligaciones morales en la sociedad.

Los hechos de la conciencia moral antes señalados no son estáticos, sino un todo cambiante. Según Dilthey la vida es desarrollo. En la adquisición de las vivencias, el aumento de estados afectivos, la constitución de fines, el trabajo de las categorías formales y materiales sobre las vivencias, las intuiciones y el

pensamiento surge la visión del mundo, los hechos de la conciencia moral y la unidad del carácter. A este proceso lo llamó evolución ética.

En la estructura de la captación de objetos ese proceso hace surgir reglas, las cuales son producto de las operaciones lógicas elementales y de las categorías materiales. En las estructuras afectivas aparecen los procesos éticos y en las estructuras volitivas las aptitudes éticas, las propiedades de la voluntad y los demás hechos de la conciencia moral. A su vez, ambas estructuras se sintetizan en la unidad de carácter, de la cual surge el ideal de vida, que subordina toda la diversidad en vistas de un fin que resulta valioso para la vida.

Como vemos, el desarrollo moral se lleva a cabo durante nuestra existencia, pero una de las contribuciones del autor consiste en advertir que ese proceso está condicionado por el progreso de la civilización. Esto es así, porque cuando en una sociedad sus miembros cuentan con todos los recursos que necesitan para equilibrar sus pulsiones existen mayores condiciones para el ejercicio de las aptitudes éticas. De esta manera, las personas están en condiciones de actuar en vistas del bien común y evitar sentimientos negativos que tienden a la disolución de las relaciones sociales.

No obstante esto, considero que es importante resaltar que la esencia del desarrollo ético es de índole técnica. Consiste en la formulación de un imperativo y en su aplicación, con otras palabras, en la elaboración de una regla y en el ejercicio del deber. Las obligaciones nos coaccionan en cada momento de nuestras vidas, por eso el desarrollo ético no es un estado resultado del curso histórico que se encuentra al final de ellas, sino un acto de libertad y de elección, en el que se lleva a cabo el cumplimiento del deber.

En la evolución ética también surgen las virtudes. Para el autor las virtudes son producto del desarrollo. Piensa que la virtud es una cualidad humana que surge en el desarrollo de la existencia, en la cual la voluntad adquiere un carácter incondicionado. En este tenor, considero que para Dilthey la virtud no es un hábito como lo pensaron los pitagóricos, ni el esfuerzo constante de determinación de la

voluntad por el imperativo categórico como lo pensó Kant, sino una propiedad de la persona que le permite cumplir con sus obligaciones morales de manera incondicionada. En este sentido, algunas de las virtudes de las que habló son: la honestidad, la veracidad, la coparticipación, la laboriosidad, en fin, los procesos éticos y las propiedades de la voluntad.

De este análisis de la conciencia moral surge la ética de Dilthey. Como acertadamente lo vio, la ética propone de manera incondicionada un conjunto de prescripciones que surgen de la finitud de la vida. Estas prescripciones se postulan con el mismo rango de obligatoriedad; empero, para él, el deber es un concepto compuesto que no tiene el mismo rango de obligatoriedad.

En efecto, considera que hay tres tipos de síntesis apriorísticas que son las base de juicios sintéticos-prácticos. Esas síntesis son: la honestidad, que relaciona a la voluntad con el ámbito de las obligaciones; la síntesis que surge en la benevolencia, en la cual, el destino de otra persona es sentido como propio y que a la fecha no ha recibido una designación por el lenguaje, pero que surge como una necesidad y la síntesis de la perfección que es el fundamento del ideal, en la cual un concepto orienta a la voluntad y somete a su potestad la diversidad de inclinaciones, en vistas de la obtención de un fin.

Según esto, los tres tipos de síntesis apriorísticas tienen diverso grado de obligatoriedad. El incumplimiento de una obligación nos excluye de la relación con otra persona, el de la benevolencia del grupo de personas que aprecian ese valor y el del ideal de vida de todas las personas que comparte el mismo plan de vida; sin embargo, para Dilthey la obligación en estricto sentido es aquella que se deriva de un contrato.

En este tenor, considero que el pensamiento ético del autor puede sintetizarse en un concepto que él llamó 'sentimiento heroico de la vida'. Esta categoría expresa las convicciones éticas de la cultura alemana del siglo XIX. En este sentido, el héroe diltheyano tiene su campo de acción en la sociedad y no en las guerras, como sucede en la ética de Homero. Se caracteriza porque tiene fuerza de

carácter, es valiente, es trabajador, perseverante y entrega su voluntad a los sistemas culturales y a las formas de organización de la sociedad. No siente culpa ni crisis por el ejercicio de sus pasiones porque sabe que las reglas éticas no tienen validez universal. La libertad de su espíritu encuentra su fundamento en el conocimiento, el cual le permite caer en la cuenta de que Dios está en todas partes, por tanto se entrega con simpatía, valor y alegría a los móviles del mundo, enfrentando con valor el destino y la muerte, excluyendo las pasiones que nos conducen al miedo y el uso indebido de la fantasía que nos lleva a lo irreal. Además de esto, el héroe diltheyano busca el bienestar social, todas sus acciones presuponen ese fin, el cual orienta su vida.

Por último, y a manera de conclusión, quiero señalar que las investigaciones diltheyanas en torno a las ciencias del espíritu abrieron diversas direcciones que permiten a los estudiosos de esas disciplinas conocer la naturaleza del saber histórico-social. Pienso que las ciencias humanas son disciplinas de la interpretación, de la expresión. Esta determinación da al diálogo, un lugar fundamental, ya que permite la construcción de una interpretación intersubjetiva de la vida. Este planteamiento de la cuestión abre nuevos ámbitos a la investigación científica- espiritual, que la desvinculan de los principios y los métodos de las ciencias naturales.

Asimismo, considero que sus reflexiones éticas, particularmente las relacionadas con las vivencias afectivas y los valores, nos permiten comprender cuál es la índole de los principios y reglas morales y ponen de manifiesto la naturaleza de los cimientos sobre los cuales se construye la ética. Esto deja abierta la posibilidad de construir diversos sistemas prácticos y delimita sus ámbitos reales de validez. Considero que desde esa perspectiva, el discurso ético cobra más fuerza y relevancia, pues lejos de perder su obligatoriedad y entrar en un periodo de crisis, la conciencia de sus límites renueva la exigencia coercitiva de los imperativos que giran en torno a valores compartidos intersubjetivamente. Aunque el autor no demostró la autonomía del mundo moral, sus reflexiones hacen posible la fundamentación de la moral.

CAPÍTULO 1

LAS PREOCUPACIONES GNOSEOLÓGICAS DE DILTHEY EN TORNO A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

1.1 Preliminares

Dilthey estudió teología en la universidad de Heidelberg y para continuar sus estudios tuvo que trasladarse a la universidad de Berlín. En ella conoció a los principales representantes de la escuela histórica, cuyas tesis lo convencieron. Creía que esos pensadores habían liberado a la historia del señorío de la metafísica. En sus palabras: “La escuela histórica –entiéndase la expresión en su sentido más amplio– llevó a cabo la emancipación de la conciencia histórica y de la ciencia histórica;”¹ sin embargo, una vez que esa ciencia se liberó de la metafísica, quedó a merced de los principios y de los métodos de las ciencias naturales y, nuevamente, fue subyugada por principios y métodos ajenos. Por esta situación, consideró que era necesaria una fundamentación filosófica que les diera autonomía, que les permitiera influir sobre la vida; así como resolver la cuestión de su conexión y constituir un método explicativo propio.

Era necesaria, pues, una fundamentación gnoseológica, lógica y metodológica. Esta idea ya había sido concebida desde el “Ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado” que apareció en 1875:

La filosofía, en esos límites en que es todavía ciencia y no arraiga en el sentir, representa la ciencia compuesta por la lógica (junto a la teoría del conocimiento) y por la psicología, y que se sirve de estos dos grandes instrumentos para la solución de sus problemas.²

Para ello, tomó como punto de partida al idealismo trascendental. Kant explicó la posibilidad de los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori* a

¹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.3.

² Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.388.

partir de la razón pura; sin embargo, Dilthey no compartía del todo esta visión de las cosas porque, para él, el saber no es un producto exclusivo de la razón pura, sino del querer, del sentir y del representar. Hablando de las ideas de Dilthey, Ortega y Gasset dijo: “El conocimiento no se explica por sí sólo, sino como miembro de la conciencia humana total.”³ En ese sentido, el programa de la fundamentación tenía que ir más allá de Kant. Esto también lo vio Cacciatore: “El proyecto diltheyano de construcción de una ‘crítica de la razón histórica’ responde a una declarada exigencia de superación y de corrección de la perspectiva universalística kantiana.”⁴ Esta cimentación fue conocida por la tradición como *Crítica de la razón histórica* y de ella tenía que surgir la enciclopedia de las ciencias y la teoría de las concepciones del mundo.

Al igual que Hegel, intentó fundamentar su sistema a partir de la historia. La parte histórica de su fundamentación tenía que mostrar la forma en que el pensamiento ha buscado el fundamento seguro del saber y como, a partir de esa trama, se va constituyendo, de manera gradual, el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu. En ese plexo histórico, la metafísica es, según él, solamente un momento pasajero que, al igual que el mito y el escepticismo, tienen que ceder su lugar a la cimentación de las ciencias particulares mediante la teoría del conocimiento. Esta forma de interpretar la historia del pensamiento fue la herencia que recibió de la escuela histórica. En ese legado cobra singular relevancia el concepto *Entwicklung*. A partir de él, Dilthey construye su interpretación de la historia de la filosofía y la describe como un proceso de crecimiento gradual en el que surgen los hechos espirituales y donde el valor de cada momento está determinado por la trama del desarrollo.

Pero debemos resaltar un hecho importante: La *Crítica de la razón histórica* no fue concluida. Dilthey solamente escribió el primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Quedaron pendientes los trabajos relativos al proceso

³ Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 170.

⁴ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 92. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

histórico de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, así como la fundación gnoseológica de las ciencias del espíritu, los cuales integrarían el segundo volumen de esa obra; sin embargo, a partir de los esbozos de sus obras puede construirse una interpretación de su *Crítica de la razón histórica*.

1.2 Las ciencias particulares del espíritu

En 1875 Dilthey hablaba, refiriéndose a las ciencias que estudian el hombre, la sociedad y el Estado, de ciencias político-morales. Con sus palabras:

La historia acerca del hombre, de la sociedad y del Estado, ciencias que por razones de brevedad me voy a permitir designar como ciencias político-morales, se halla todavía muy lejos de la claridad transparente que la historia de las ciencias de la naturaleza posee en sus trazos fundamentales.⁵

Para 1883, utilizaba la expresión *Geisteswissenschaften* (Ciencias del espíritu), refiriéndose a las disciplinas que estudian la sociedad y la historia. En ese lapso, su pensamiento experimentó una modificación en el objeto tematizado. Si antes se refería, principalmente, al hombre y a la organización de la sociedad, ahora hablaba, más abiertamente, del espíritu. Reconoció que el término que usó es parcial –como la mayoría de los usados para tal efecto– porque ilumina de manera imperfecta el objeto de esas ramas; sin embargo, esa debilidad es compartida por otras expresiones, por ejemplo, sociología, ciencias morales, ciencias históricas y ciencias de la cultura, ya que éstas resaltan únicamente un elemento de esa realidad. Hablan de la sociedad, la moral, la historia o la cultura, más no centran la atención en la unidad psicofísica de vida. Pienso que es más conveniente usar la expresión “ciencias humanas” porque ella indica, de manera ostensiva, el objeto de estudio de esas disciplinas; pero, para 1883, consideró que la designación que usó tenía la ventaja de resaltar el círculo de hechos centrales en los cuales intuyó la unidad de las ciencias del espíritu. Esta tesis también la vio Wonfilio Trejo, estudioso de la obra del autor. “La articulación del mundo histórico no es más que

⁵ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 373.

la otra paralela de la estructura anímica, el significado que captamos en un hecho histórico-social se funda en última instancia en la naturaleza estructural de la vida anímica.”⁶

En 1883 bajo la influencia del positivismo francés, aunque él no lo diga expresamente, Dilthey creía que las ciencias naturales y las ciencias humanas tienen que constituirse en una enciclopedia. Esta interpretación también fue compartida por Ortega y Gasset, quien hablando de las tareas que el proyecto diltheyano asignó a la filosofía comentó:

Las ciencias, aparte de lo que son como modos del saber, tienen un contenido, pero en la existencia desparramada que aquellas llevan, este contenido (...) no logra la unidad. Hace falta, pues, sistematizar las ideas científicas en una ‘enciclopedia de las ciencias’.⁷

En este tenor, cabe mencionar que la tesis de la enciclopedia de las ciencias fue sostenida, originalmente, por Comte en su curso de filosofía positiva: “Las ciencias ofrecen en su variedad un carácter evidente. Constituyen una enciclopedia, que proviene de las diversas clases de fenómenos que estudian.”⁸ Esto es así porque, según él, los objetos que estudian las ciencias son simples o complejos y ambos constituyen un plexo. Esta situación origina una conexión de dependencia entre las verdades de las ciencias particulares, pues las disciplinas que estudian los fenómenos más complejos dependen de las verdades desarrolladas por las ramas que estudian los fenómenos simples. Por esta razón, la científicidad de las disciplinas que se hallan en la parte superior de la enciclopedia depende del desarrollo alcanzado por las ciencias positivas que estudian los fenómenos simples. Así, una vez desarrolladas las verdades de las ciencias que estudian esos fenómenos, las ciencias complejas pueden alcanzar su científicidad y, una vez conseguido eso, están en condiciones de establecer su conexión sistemática. Esta interpretación también es compartida por Stuart Mill:

⁶ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, pp. 225-226.

⁷ Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 200.

⁸ Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México, 2000, p. 39.

La relación que subsiste realmente entre diferentes clases de fenómenos facilita que las ciencias se organicen en un orden tal que, viajando a través de ellas, no salimos de la esfera de algunas leyes, sino que meramente tomamos algunas adicionales en cada escalón. En este orden propone organizarlas Comte. Clasifica las ciencias en una serie ascendente, según el grado de complejidad de sus fenómenos; de manera que cada ciencia depende de las verdades de todas aquellas que le preceden, con la adición de verdades peculiares de ella misma.⁹

Dilthey no lo dijo expresamente; pero, al parecer, las ciencias que se hallan en la parte superior de la enciclopedia de las ciencias –por encima de las ciencias naturales– son la antropología, la psicología y la biografía porque estas disciplinas estudian al individuo que es un elemento simple de la realidad histórico-social. Al lado de ellas tenemos el estudio científico de la articulación natural de la humanidad y de cada uno de los pueblos que lleva a cabo la etnología o antropología comparada. Por último, estas disciplinas son acompañadas por las ciencias que estudian los *sistemas culturales*¹⁰ y por las ciencias que estudian la organización externa de la sociedad; sin embargo, a pesar de que compartió con Comte la tesis de la enciclopedia de las ciencias, no aceptó del todo sus consecuencias, porque ellas subordinan al mundo histórico-social a los métodos y los principios de las ciencias naturales.

Al parecer, inicialmente pensó que las ciencias particulares forman una unidad y guardan un sistema de dependencias, tal y como Comte lo sostuvo; empero, más tarde se dio cuenta que la conexión lógica de las ciencias del espíritu tenía que ser distinta de la conexión de las ciencias de la naturaleza, porque, aunque, según él, la conexión de estas ciencias es diferente, siguió viendo en ellas un sistema de dependencias. Las ciencias de los sistemas culturales y de la organización exterior de la sociedad dependen de la antropología. Con sus palabras: “La misma relación en cuya virtud los conceptos y las proposiciones de las ciencias de la cultura dependían de los conceptos y proposiciones de la antropología, se da también en

⁹ Stuart Mill, John, *Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1977, pp. 69-70.

¹⁰Un sistema cultural es una conexión de fin que radica en la naturaleza humana y que promueve actos psíquicos de los individuos en reciproca relación y los entreteje en un plexo, por ejemplo, la moral.

este campo de las ciencias que estudian la organización externa de la sociedad.”¹¹ Por ejemplo, “la pedagogía es también dependiente de la psicología.”¹² Al parecer, como la antropología es más simple, está en la base de ambos grupos de ciencias; pero, a su vez, el desarrollo de estos dos grupos de ciencias se efectúa de manera recíproca, lo que no sucede en la conexión enciclopédica de las ciencias naturales, porque las ciencias que estudian los fenómenos complejos dependen de las ciencias que estudian los fenómenos simples, más, en esa relación, no opera la reciprocidad. Dicho de otra forma, “las ciencias de cada uno de estos dos grupos se pueden desarrollar sólo por la relación constante de sus verdades con las encontradas por las ciencias del otro grupo.”¹³ Un ejemplo de esta situación es lo que sucede con la pedagogía y la política. “Las verdades de la pedagogía son dependientes de las verdades de la política.”¹⁴ A su vez, cada grupo de ciencias se desarrolla de manera recíproca.

Y dentro de cada una de estas dos clases se da la misma relación, pues de otro modo cómo se podrían desarrollar las verdades de la ciencia de la estética sin la referencia a las de la moral o a las verdades de la religión, ya que el origen del arte, el hecho del ideal nos refiere a esta conexión viva.¹⁵

Sin embargo, esta formulación de la tesis de la enciclopedia de las ciencias plantea distintos problemas que, como veremos, Dilthey no solucionó. Uno de ellos es el relativo a la autonomía de las ciencias del espíritu. ¿Cómo podemos concebir la idea de la unidad de las ciencias, tanto las de la naturaleza como las humanas y, a la vez, evitar la subordinación de estas disciplinas a los métodos y los principios de las ciencias naturales? Aunque compartió con Comte la visión enciclopédica del conocimiento, no quiso aceptar las consecuencias de su

¹¹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 55.

¹² Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 119.

¹³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 55.

¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 117.

¹⁵ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 55.

concesión. Estos resultados alteraban la naturaleza de la realidad histórico-social. En 1883, sostuvo que –inicialmente- el ámbito de las ciencias del espíritu estaba restringido a la realidad dada en la experiencia interna y a la comprensión de las expresiones del espíritu. Ese ámbito:

Corresponde al surgimiento de un campo peculiar de experiencias, que tienen que ver con el círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna y que posteriormente se ‘configuran’ por sugestión de los fenómenos naturales exteriores.¹⁶

Pero en última instancia sostuvo que la fundación honda de la autonomía de las ciencias del espíritu tiene que ver con la índole incomparable de la estructura del espíritu respecto al mundo natural. En sus palabras:

La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza (...), se lleva a cabo paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza.¹⁷

¿Pero, cuáles son, pues, las notas fundamentales del mundo histórico-social que le permitieron pensar que esa realidad no puede ser comparada con la experiencia de la naturaleza? Al parecer, desde 1883 y hasta 1888, Dilthey contestó a esta cuestión mediante la teoría de las estructuras, cuyos rasgos son teleología, perfección y desarrollo. “Teleología, perfección y desarrollo constituyen el carácter del mundo espiritual, en lo cual éste se distingue del orden mecánico natural.”¹⁸ Para él, en la realidad histórico-social, el complejo de sus relaciones se articula desarrollándose de manera teleológica y apuntando hacia la perfección de sus procesos. En cambio, el mundo natural es un complejo de relaciones que responden a la serie de causas y efectos. La interpretación de Eduardo Nicol es semejante, pues él considera que para Dilthey el mundo espiritual es incomparable con el mundo natural porque el primer orden se funda en la espontaneidad y unidad de la voluntad humana y la temporalidad, mientras que el

¹⁶ Gabilondo Pujol, Ángel, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Editorial Cincel, Colombia, 1988, p. 102.

¹⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.17.

¹⁸ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p.33.

orden de la naturaleza es espacio y necesidad mecánica. En *Historicismo y Existencialismo* sostuvo:

La inconmensurabilidad de lo espiritual con todo el orden de la naturaleza se funda para Dilthey no sólo en el hecho de la espontaneidad y unidad de la voluntad humana, o sea en la libertad, sino en el hecho de que lo material presenta los caracteres de “articulación y divisibilidad espacial”, así como una “necesidad mecánica” que determina el comportamiento de cada una de sus partes; el carácter distintivo de lo humano, por el contrario, es la temporalidad.¹⁹

Esta fue la manera en que Dilthey demarcó el objeto de las ciencias humanas del objeto de las ciencias naturales; sin embargo, como lo vieron Heidegger y el conde Yorck, las investigaciones diltheyanas no resaltaron suficientemente la distinción de lo histórico respecto a lo óntico. Refiriéndose al conde, Heidegger indicó: “Yorck encuentra que las investigaciones de Dilthey ‘no acentúan suficientemente la diferencia genérica que existe entre lo óntico y lo histórico’.”²⁰ Esto es cierto, porque, entre otras cosas, la teoría de las estructuras no consiguió distinguir, de manera suficiente, la esencia de la vida humana de la esencia de otros entes que, al parecer, también comparten el carácter estructurado de la vida. Cuando Dilthey usó la expresión ‘vida’ nos advirtió que hablaba únicamente de la vida humana. En sus palabras: “Utilizo la expresión ‘vida’ en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano,”²¹ pero, en su caracterización, la vida humana permanece unida a la esencia del *esquema de la vida*.²²

Pienso que la caracterización esencial de la vida no podría ser buscada en las estructuras afectivas y volitivas porque, al parecer, estas estructuras son compartidas por otros entes. Las características distintivas de la vida podrían ser indagadas en el carácter reflexivo de las estructuras e incluso en el tiempo, pero los resultados de las investigaciones diltheyanas no acentuaron estos aspectos, lo

¹⁹ Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 315

²⁰ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 430-431.

²¹ Dilthey, Wilhelm, *Critica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 222.

²² El esquema de la vida es un concepto que Dilthey construyó para hablar de las notas más fundamentales de la vida: La impresión y la reacción. Estas determinaciones son compartidas por varios entes, además del ser humano.

que nos lleva a ver que los criterios en que fundamenta la autonomía de las ciencias del espíritu no son suficientes para demarcar estas disciplinas del resto.

Asimismo, podemos advertir que entre la teoría de la enciclopedia de las ciencias y la tesis de la autonomía de las ciencias del espíritu hay algunos obstáculos que no permiten su coordinación lógica. Como lo advirtió Eduardo Nicol, “si no puede eliminarse ni explicarse el hecho de la dependencia de lo histórico respecto de lo natural, quedará por ello mismo frustrado el intento de fundar en autonomía el sistema de las ciencias llamadas del espíritu.”²³ Si estas disciplinas dependen de las ciencias naturales entonces no pueden ser autónomas, puesto que sus verdades dependen de las que le preceden enciclopédicamente, mas si son independientes, es evidente que sus verdades no guardan ninguna relación con las verdades de las ciencias naturales. En este caso, tendríamos que hablar de ciencias puras del espíritu; pero esta conclusión tampoco fue aceptada por Dilthey. En resumidas cuentas, si la tesis de la enciclopedia de las ciencias es cierta, entonces no queda más que aceptar la dependencia del mundo espiritual de los métodos y principios de las ciencias naturales.

No obstante esto, Dilthey pensó que el problema de las relaciones entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu sería resuelto cuando se solucionara la oposición –de la cual partió– entre el punto de vista gnoseológico y el punto de vista empírico objetivo. Esta oposición nos sugiere que la experiencia y las ciencias están determinadas por las condiciones de la conciencia y, que el espíritu, a su vez, está determinado por las condiciones de la naturaleza. En sus palabras:

Pero podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el

²³ Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 309

desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera, oposición de la que partimos nosotros.²⁴

Por esto, Dilthey optó por disolver esta oposición dando la razón al idealismo trascendental, porque la tesis del fundamento gnoseológico le hacía pensar que el mundo del espíritu puede ser vivido y comprendido tal y como es en sí. En él, las representaciones son signos de algo real, mientras que, en el orden natural, la inteligencia no goza de la preeminencia que le proporciona la realidad histórico-social. La naturaleza es muda para nosotros. Solamente podemos hacer hipótesis abstractas sobre sus contenidos que no tienen sustentos reales. Aunque el mundo de la naturaleza determina al espíritu –en sus sentimientos y sus fines– lo hace, únicamente, tal y como se muestra para la vida, por eso, a fin de cuentas, la preeminencia gnoseológica que brinda el mundo del espíritu es suficiente, según él, para fundamentar la autonomía de las ciencias del espíritu. No obstante esto, pienso que esta solución a las cuestiones planteadas no resuelve el problema y genera otras dificultades.

Estos obstáculos surgen en las relaciones del fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu con sus tareas. Si aceptamos esta tesis, entonces no podríamos sostener la teoría de la enciclopedia de las ciencias porque los argumentos fundamentales del cimiento gnoseológico la excluyen. Esto es así por estas razones: Pienso que si todos los hechos de la experiencia están sujetos a las condiciones de la conciencia entonces tenemos que aceptar que las verdades de la experiencia externa se fundamentan en realidades fenoménicas, tal y como Dilthey lo aceptó, mas esto nos lleva a ver que la clasificación de los fenómenos basada en su grado de complejidad descansa en fundamentos ilegítimos, puesto que las verdades que les atribuimos son afirmaciones hipotéticas. Esto nos lleva a ver que estas verdades ‘hipotéticas’ no podrían ser entrelazadas con las verdades ‘reales’ de las ciencias humanas. Si hacemos esto, tendríamos, por un lado, una conexión hipotética y, por el otro, una conexión basada en la naturaleza de la cosa. Así pues, si aceptamos el punto de vista gnoseológico es necesario

²⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 27.

renunciar a la tesis de la enciclopedia de las ciencias y, por el contrario, si sostenemos esta tesis la realidad no podría ser explicada a partir del punto de vista gnoseológico y tendríamos que acogernos al empirismo objetivo.

Eduardo Nicol pensó que la fundación diltheyana de la autonomía de las ciencias humanas agudizó sumamente el problema propuesto. Y en esto tiene la razón. Parece ser, como él lo sostiene, que cuando Dilthey renuncia a cualquier tipo de fundamentación metafísica de esas disciplinas deja abierto el problema y radicaliza el dualismo epistemológico entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Nicol advirtió:

La negación de la metafísica, la consiguiente imposibilidad de fundar en ella la distinción entre naturaleza e historia, no sólo deja abierto el problema de la fundamentación radical de las ciencias humanas, sino que además acentúa el dualismo del conocimiento.²⁵

Este problema quedó abierto porque no puede ser resuelto por el punto de vista gnoseológico como Dilthey lo pensó. Antes bien, considero que, como Nicol lo enfatizó, es menester acudir a un análisis ontológico del hombre que permita diferenciarlo del ente que llamamos naturaleza. Esto nos lleva a la metafísica. Y, al parecer, en ese campo tiene que ser buscada la solución al problema planteado. La razón metafísica u ontológica tiene que ser una razón histórica y esto fue algo que Dilthey no advirtió. En palabras de Nicol:

La teoría de la razón ha de fundarse en el estudio ontológico e histórico de su misma operación, como órgano del ser temporal que es el hombre. En suma, este estudio no es de la competencia de una teoría de las ciencias, ni naturales ni espirituales, sino de una teoría del hombre. Por ello la filosofía de Dilthey no cumple de verdad su propósito de llevar a cabo una crítica de la razón histórica; es más bien una metodología de la ciencia histórica.²⁶

Esta crítica nos deja ver que el fundamento gnoseológico no puede cumplir las tareas que Dilthey le asignó. Antes bien, como Eduardo Nicol lo sostuvo, es menester recurrir a la ontología para poder llevar a cabo una distinción más radical del ser humano y del ente que llamamos naturaleza. Al parecer, sobre esta

²⁵ Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 313.

²⁶ *Ibidem*, p. 314.

distinción, podría ser planteada la solución al problema relativo a la autonomía de las ciencias humanas. El tratamiento ontológico del problema podría dar más luz sobre las cuestiones que Dilthey abrió y que no pudo resolver, por ejemplo, los problemas de la autonomía de las ciencias del espíritu y de la enciclopedia de las ciencias.

1.3 La necesidad de una ciencia fundamentadora

El análisis anterior muestra que el fundamento gnoseológico de Dilthey no permite constituir la autonomía de las ciencias humanas, porque como Nicol lo sostiene es menester llevar a cabo una distinción más radical de lo histórico y de lo óntico, lo que significa sacar el problema del ámbito de la teoría del saber y llevarlo al terreno de la ontología, añadiendo que también sería necesario renunciar a la tesis de la enciclopedia, pero en ese estado de cosas, aún queda pendiente el problema filosófico de la cientificidad de esas ciencias. Esa fue otra de las cuestiones que planteó y que trató dentro de los problemas del idealismo trascendental y del positivismo. Como Stuart Mill lo vio, para Comte las ciencias particulares alcanzan el estado positivo cuando logran establecer su conexión lógica y sólo podemos establecer esta conexión cuando las distintas ramas han desarrollado sus verdades, ya que ellas contienen los nexos que nos permiten establecer la unidad de las ciencias. En sus palabras:

Pero lo que él quiere decir realmente, con hacer una ciencia positiva, es lo que nosotros llamaremos con Littré, darle su constitución científica final; en otras palabras, descubrir o probar y perseguir en sus consecuencias aquellas de sus verdades que resultan adecuadas para formar los lazos de conexión entre el resto.²⁷

Refiriéndose a las ciencias que en ese entonces llamaba 'ciencias político-morales' advertía: "Las primeras no son capaces aún de presentar una conexión según la cual se ordenarían las diversas verdades según sus relaciones de

²⁷ Stuart Mill, John, *Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1977, p. 83.

dependencia con respecto a la experiencia y a otras verdades.”²⁸ Y en 1883, se interrogaba diciendo: “¿Cuál es el plexo de proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista y que sería capaz de prestarles seguridad?”²⁹ Esa conexión había sido construida por la metafísica, empero, una vez que fue ultimada por la conciencia científica moderna, el plexo que unió a las ciencias se disolvió. La técnica profesional también había construido esa conexión, mas su ordenación respondía a necesidades prácticas. Esta situación, según él, nos deja ver que el problema de la conexión de las ciencias del espíritu aún no había sido resuelto, por eso es menester de una ciencia que, mediante el pensamiento, nos permita cobrar conciencia de las relaciones de los hechos históricos con los teoremas, los juicios de valor y las reglas. Dilthey se preguntaba: “¿existe una ciencia que conozca esa triple conexión que excede a las ciencias particulares, que abarque las relaciones entre los hechos históricos, la ley y la regla que dicta el juicio?”³⁰

Esa ciencia tenía que resolver el problema tomando como base el fundamento gnoseológico y referirse a toda clase de saber. Había que extender la fundación tanto al conocimiento de la realidad, como a la fijación de los valores, a la proposición de fines y al establecimiento de reglas. Recuérdese que para Dilthey las ciencias del espíritu pueden reducirse a enunciados sobre hechos históricos, teoremas, juicios de valor y reglas. Por eso, la fundación de estas disciplinas tenía que legitimar el modo en que es posible el saber en esos dominios. En sus palabras: “El objetivo que persigue se halla en la respuesta a la cuestión de si es posible el saber y en qué medida.”³¹

En torno a la naturaleza de esta ciencia hay distintas interpretaciones, porque Dilthey es ambiguo al respecto. Habló de ella de diversas maneras. Unas veces dijo que esta ciencia es teoría del conocimiento y otras autognosis. “Tenemos menester de una teoría del conocimiento o, con más hondura, de una

²⁸ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 373.

²⁹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 5.

³⁰ *Ibidem*, pp. 92-93

³¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 10.

autognosis que nos asegure los conceptos y proposiciones de esas ciencias en su relación con la realidad, en su evidencia, en su relación recíproca.”³² Su teoría del conocimiento se deriva del punto de vista gnoseológico: Toda ciencia es ciencia de la experiencia y toda experiencia es posible en virtud de las condiciones de la conciencia. Esto significa retornar a Kant, sólo que, a diferencia de él, Dilthey creía que el conocimiento no podía ser explicado a partir de la razón pura, porque la razón es, según él, histórica. De su punto de vista gnoseológico concluyó, a diferencia de Kant, que la experiencia interna tiene preeminencia gnoseológica sobre nuestras intuiciones, porque en ella la realidad se muestra tal y como es. Por el contrario, en la experiencia externa, el mundo es dado como hecho de conciencia. Estas conclusiones gnoseológicas lo llevan a ver que la autognosis es la única fuente del conocimiento. La autognosis es la reflexión que hace el espíritu sobre sí mismo, es autoconocimiento. Ese procedimiento se lleva a cabo en el análisis y la descripción de la vivencia, así como en la comprensión de las objetivaciones del espíritu. Con sus palabras: “Ese análisis de todo el acervo y conexión de los hechos de la conciencia, que posibilita una fundamentación del conjunto de las ciencias, puede denominarse autognosis, por oposición a teoría del conocimiento.”³³ Pienso que este ideal epistemológico fue retomado de Schleiermacher –aunque este filósofo hablaba del autoconocimiento en el plano ético– porque, para él, la formación es la reflexión del espíritu sobre sí mismo. Ese acto, que lleva a cabo la inteligencia, nos permite ser conscientes de nuestra diversidad. Con palabras de Schleiermacher: “Y en esto consiste la formación y la perfección: en que el hombre tenga una conciencia cada vez más íntima de su diversidad y separe con claridad la función de cada una.”³⁴

Por otra parte, la interpretación de Eugenio Ímaz no es muy clara sobre este punto. En efecto, sostuvo:

Si la psicología, como ciencia del espíritu, se elabora mediante la comprensión y ésta supone la ‘vivencia’, aquella teoría que se ocupe

³² *Ibidem*, p. 96.

³³ Dilthey, Wilhelm, *Critica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, p. 113.

³⁴ Schleiermacher, Friedrich, *Monologos*, Aguilar, Argentina, 1980, p. 94.

de la vivencia, del valor de conocimiento de la vivencia, y de las leyes rigurosas de la comprensión levantada sobre ella, será realmente fundamentadora. Sólo una disciplina *gnoseológica* puede ser fundamentadora.³⁵

En primera instancia nos indicó que la psicología se vale de la comprensión. Esta afirmación nos sugiere que la psicología no se lleva a cabo, de manera exclusiva, mediante el análisis y la descripción de la experiencia interior, porque en ella participa la comprensión, pero nos precisó que la comprensión presupone a la vivencia. Esto nos indica que el comprender no es sugerido por los fenómenos exteriores sino por el contenido de nuestras vivencias. Esta afirmación deja de lado la colaboración de la experiencia externa en la comprensión, nos remite a nuestra experiencia interna y nos acerca a lo que Jesús Conill llamó –hablando de la ética de Dilthey–: Analítica hermenéutica de la facticidad de la vida. “En la filosofía de la vida, convertida en una analítica hermenéutica de la facticidad de la vida, se pone en marcha la descripción genética y la reflexión sobre los modos del darse el mundo en las vivencias.”³⁶ Esta posición nos deja ver que el fenómeno hermenéutico tiene que ser referido, antes que nada, a la vivencia: interpretación del vivir. La referencia a la manifestación exterior de la vida es casi borrada e incluso suprimida. De esta manera, podemos ver, que la teoría de la que habla Ímaz hace tema de la vivencia y de la comprensión, pero, a la vez, nos remite a la psicología y, en última instancia, a lo que él llama “disciplina gnoseológica”. Con esto no quedan claras las cosas.

Por su parte Juan Roura Parella, de manera más transparente, sostuvo que Dilthey, inicialmente, intentó fundamentar a las ciencias del espíritu en la psicología y la vivencia, pero que en una etapa posterior se apartó de la vivencia e intentó fundamentar esas disciplinas en la expresión y su significación. “En la segunda época de su evolución filosófica Dilthey volverá los ojos de la

³⁵ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 94.

³⁶ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, España, 2006, p. 88.

vivencia a su expresión y a su significación intentando fundar por esta vía a las ciencias del espíritu sobre la hermenéutica.”³⁷

Al contrario de lo sostenido por Ímaz y Roura Parella, pienso que la ciencia fundadora de la que habla Dilthey es la filosofía. Me inclina a pensar esto la visión de la función que le asignó al pensamiento filosófico. En la *Introducción a las ciencias del espíritu*, indicó que la biografía de Schleiermacher fue aplazada porque la exposición y crítica de su sistema requería explicaciones previas sobre las cuestiones últimas de la filosofía y la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, le ahorraría semejantes explicaciones. No sabemos por qué Dilthey prefirió publicar primero la *Introducción a las ciencias del espíritu* y no integrar ese material a la biografía de Schleiermacher y publicarla en su conjunto, pero lo que quiero destacar de estos hechos es que pensó que la filosofía tiene como tarea fundamentar a las ciencias del espíritu, esto es, establecer su conexión recíproca. Esta afirmación es corroborada por el autor en otras partes de su obra. En *La Esencia de la filosofía* -que fue traducida al español por Samuel Ramos- nos indicó que la filosofía tiene como tarea conocer las relaciones internas de las ciencias y llevarlas a la unidad: “Cuando las ciencias investigan las partes o aspectos de la realidad, queda a la filosofía la tarea de conocer la relación interna entre las ciencias particulares mediante la cual llevan la totalidad de lo real al conocimiento.”³⁸ En otra parte de esa obra advirtió que la filosofía investiga la conciencia de las relaciones de las distintas actitudes que se hallan en la base de las ciencias del espíritu y, como lógica, señala las condiciones propias del saber conceptual:

Pero cuando las formas mismas de comportamiento en las relaciones con su materia se elevan a conciencia, la filosofía investiga la experiencia que nace de aquí, trata de probar su consistencia. Entonces se muestra el otro lado de la autoreflexión. Considerada en sí misma, la filosofía es la ciencia fundamental, determinada por el fin del saber válido, cuyo objeto es la forma, la regla y la conexión de todos los procesos del pensamiento. Como lógica, investiga las condiciones de la

³⁷ Roura Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 68.

³⁸ Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y letras, México, 1944, p. 45.

evidencia que se encuentra en los procesos realizados y que en cada dominio aparece en los procesos del pensamiento.³⁹

En *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* nos dijo, con tono positivista, que la filosofía es la conciencia del nexo que vincula a las ciencias y que circula desde las disciplinas más abstractas estableciendo, entre ellas, una relación de dependencia y que pone fin a la problemática de las concepciones metafísicas que subsisten en las ciencias naturales, porque, según él, la metafísica es una expresión vital:

Las ciencias constituyen un nexo que establece desde las ramas más abstractas una relación de dependencia. La filosofía constituye la conciencia de este nexo (que establece desde las ramas más abstractas una relación de dependencia) y esta filosofía empírica, que encierra todo el saber en las relaciones entre los fenómenos es la que pone término a todas las concepciones metafísicas que siguen operando todavía en la ciencia natural.⁴⁰

Por último, en *De Leibniz a Goethe*, sostuvo que la conexión de la filosofía con las demás ciencias le muestra sus tareas y que la suya es continuar las reflexiones de Kant, esto es, fundamentar una ciencia que estudie empíricamente al espíritu:

La filosofía se encuentra en una conexión legal con las ciencias, con el arte, con la sociedad. De esta conexión surgen sus tareas. Las nuestras nos están claramente señaladas: Proseguir el camino crítico de Kant y fundamentar una ciencia empírica del espíritu humano en colaboración con los investigadores de otros dominios.⁴¹

Pienso que la interpretación que sostengo también fue compartida por Eduardo Nicol quien reprochó a Dilthey la reducción que lleva a cabo del objeto de la filosofía ya que, además de verla como concepción del mundo, la circunscribe a su propia historia y al análisis y descripción los procesos psicológicos. Según Nicol, la filosofía también puede ser pensada como metafísica, como ontología. Por esta razón no es lícito el rechazo diltheyano de la metafísica y, con ello, la reducción de la actividad filosófica a la historia y la psicología. En sus palabras: “Entonces la

³⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁰ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 331.

⁴¹ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 360

filosofía, como teoría del conocimiento, se reduce a un estudio psicológico de la vivencia. En Marx, la economía y la historia tendían a absorber a la filosofía; en Dilthey, son la historia y la psicología las que producen la absorción.”⁴²

Por estas razones no puedo compartir la posición de Roura Parella y Eugenio Ímaz sobre estos puntos. Considero que no es lícito sostener la tesis del tránsito psicológico al hermenéutico –que suscitó la lectura de *Las investigaciones lógicas* de Husserl– como un abandono de la psicología. Alrededor de 1875 Dilthey creía que el vivir es el único lugar donde la filosofía puede hallar conocimientos necesarios y objetivos y, por consiguiente, la psicología resultaba ser era una de las ciencias determinantes de la fundamentación. Es cierto que a partir de 1900 el autor da mayor relevancia a la hermenéutica, pero pienso que esto se debió a que consideró que el ser de la vida puede ser hallado y se expresa en el lenguaje escrito, por esa razón la hermenéutica adquiere mayor relevancia en su pensamiento; sin embargo, esto no implicó el abandono de la psicología, sino un cambio de intereses y de dirección en la investigación. Por eso Roura Parrella sostuvo que en la segunda época de su pensamiento Dilthey se apartó de la vivencia para tratar de fundamentar a las ciencias del espíritu en la expresión y la comprensión, pero, como él lo reconoció, nunca dejó de lado la psicología. “En adelante dejará la vivencia y tratará de fundamentar las ciencias del espíritu en la expresión y la comprensión, es decir, en la hermenéutica. Sin embargo, sintió siempre nostalgia por la psicología.”⁴³

Por estas razones, creo que es más conveniente pensar que para Dilthey la filosofía es la ciencia encargada de brindar el fundamento gnoseológico que le hacía falta a la escuela histórica, ya que, como ciencia gnoseológica, su labor consistiría en construir la teoría del saber histórico-social; como lógica, tendría que establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo del espíritu y hacer explícitas las circunstancias que garantizan la validez del concepto y de la

⁴² Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 313.

⁴³ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 207.

proposición y, como metodología, determinar el método propio de las ciencias del espíritu.

1.4 El esplendor y el ocaso de la metafísica

Al igual que Hegel, Schelling y Comte, Dilthey sintió la necesidad de fundamentar su sistema partiendo de la historia. Fue conducido a ello por la visión que se desarrollaba en Alemania acerca del crecimiento orgánico, en el que surgen los hechos espirituales. Para explicitar esta situación usó una metáfora. “La historia del desarrollo intelectual muestra el crecimiento del mismo árbol a la luz clara del sol, árbol cuya raíces tiene que buscar bajo la tierra la fundación gnoseológica.”⁴⁴ Considero que su metáfora se refiere al desarrollo del conocimiento puesto que el saber se desenvuelve históricamente en distintas posibilidades.

Para ello interpretó la historia del intelecto como un proceso que se desarrolla de manera creciente y atraviesa diversas etapas. Según él, los momentos que experimentan nuestros conocimientos son: la religión, el mito, la teología, la metafísica, las ciencias particulares y la autognosis. Esta tesis es semejante a la ley de los tres estadios del positivismo. Stuart Mill dijo que Comte fue el primero en observar que nuestros conocimientos pasan por diversos momentos. En efecto, en un estudio acerca de la filosofía positiva indicó:

...la generalización que le pertenece a él y en la cual, hasta donde nosotros sabemos, no ha sido precedido por nadie, consiste en que cada especie distinta de concepciones humanas, pasa a través de todas esas etapas, comenzando por la teológica y prosiguiendo a través de la metafísica, hasta la positiva, siendo la etapa metafísica un mero estado de transición, pero indispensable, desde el modo teológico del pensamiento al positivo...⁴⁵

En este tenor, aunque Dilthey pensó que el nexo final del conocimiento se desenvuelve en diversas relaciones sostuvo que “Comte no ha investigado las relaciones históricas de la metafísica con aquella parte del movimiento intelectual

⁴⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 7.

⁴⁵ Stuart Mill, John, *Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1977, p. 47.

representada por el escepticismo, la autognosis y la teoría del conocimiento.”⁴⁶ Esta omisión hizo que el análisis histórico de Comte fuera parcial porque no apreció los hechos en forma compuesta, lo que lo llevó a pensar que la religión es un estadio que precede a la metafísica y a la constitución de las ciencias; sin embargo, Dilthey sostuvo que la vivencia religiosa es un momento que está presente en todo el curso del desarrollo de la inteligencia, lo mismo que en la metafísica que en la autognosis. “El fondo religioso sigue actuando perenemente y no puede constituir una etapa, como pretendía Comte, ni ser sometido a límites críticos de mera razón, como quería Kant.”⁴⁷ Con otras palabras: “Esta conciencia metafísica es imperecedera: la planta florece y se marchita, pero bajo la tierra las raíces esperan la próxima primavera.”⁴⁸

Su interpretación de la historia de la filosofía tuvo como fin mostrar la manera en que los distintos sistemas han contribuido al desarrollo de la historia del pensamiento y la forma en que la metafísica se relaciona con la demás manifestaciones de vida. Dilthey creía que cada sistema es relativo.⁴⁹ Por esto, su análisis histórico le sirvió para mostrar el valor de cada sistema dentro de la trama del desarrollo. Los sistemas filosóficos pretenden resolver un conjunto de problemas respecto a la conexión del mundo y de la vida, pero estas cuestiones se hallan en referencia recíproca. “En el nexo de los problemas contenidos en el enigma de la vida y del mundo se dan relaciones lógicas según las cuales estos problemas se hallan en dependencia recíproca.”⁵⁰ Esto provoca el condicionamiento de cada sistema y la dependencia mutua de las soluciones. De

⁴⁶ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 133.

⁴⁷ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 110

⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 5.

⁴⁹ Para Dilthey toda manifestación de vida es relativa porque es un hecho de conciencia. La filosofía no se refiere a una conexión interna objetiva del cosmos sino a un hecho vital. Las concepciones del mundo son hechos de conciencia y por eso pueden ser contradictorias y a la vez verdaderas. Cada concepción del mundo expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera. Pienso que esta aseveración tiene algo de razón, porque nuestros pensamientos son interpretaciones de la realidad. Están condicionados por nuestro punto de vista, la época y por la teleología de nuestra vida.

⁵⁰ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 107.

esta manera se va desarrollando el curso de nuestros conocimientos. Por esta razón, la exposición histórica pretende mostrar como la fundamentación de las ciencias del espíritu mediante la autognosis estaba condicionada por la trama histórica. En palabras de Ímaz: “Esta posición histórica nos mostrará, además, cómo los vestigios de las épocas metafísicas sólo lentamente se superan y, por lo tanto, sólo muy poco a poco se sacan las consecuencias de la actitud gnoseológica.”⁵¹

Dilthey entendía a la metafísica en el sentido que Aristóteles le asignó. Pensó que “el objeto de la metafísica lo constituye el conocimiento objetivo de la conexión de la realidad.”⁵² En su interpretación, Aristóteles distinguió a la experiencia de la ciencia ya que la ciencia nos permite remitirnos a la razón de las causas eficientes, pero la ciencia puede ser distinguida de la filosofía primera porque esta última conoce las razones primeras que fundamentan la realidad. La ciencia estudia las razones condicionadas de la realidad y la filosofía primera tiene por objeto las razones incondicionadas del mundo. En sus palabras:

La ciencia se distingue de la experiencia, según Aristóteles, en que conoce la razón que radica en las causas eficientes. Ahora bien, la sabiduría en la que el afán de saber encuentra la satisfacción que le es propia [...] se distingue de la ciencia particular porque conoce las razones primeras que fundamentan de modo general toda la realidad.⁵³

Esta disciplina que se ocupó de las razones incondicionadas de la realidad surgió en la antigüedad griega y tuvo su ocaso bajo la mirada del filósofo escéptico. Cuando el escepticismo griego hizo ver las consecuencias de la metafísica, la historia del conocimiento cambió de rumbo y surgió otra de las posibilidades implicadas en el problema; sin embargo, no obstante su ocaso, los planteamientos de la filosofía griega fueron retomados por la tradición cristiana y se fundieron con ella. De esto surgió la metafísica de la Edad Media, la cual dominó la juventud de los pueblos modernos. “Toda la juventud de los pueblos modernos ha estado

⁵¹ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 133.

⁵² Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 6.

⁵³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 129.

dominada por la metafísica europea de la Edad Media.”⁵⁴ Las condiciones de la conciencia científica moderna permitieron abandonar la actitud metafísica del hombre ante la realidad, pero, ¿cuáles fueron las condiciones de la ciencia que permitieron esta actitud? Dilthey creía que el estado de las ciencias favoreció el triunfo de la metafísica. Dijo que no se había llevado a cabo el estudio abstracto del movimiento, el peso, la presión y la luz. Esta situación permitió que las explicaciones de la escuela atomista fueran vencidas por la metafísica de Anaxágoras y de las formas substanciales y no fue sino hasta que la conciencia científica llevó a cabo el estudio de esos fenómenos, cuando las condiciones de la ciencia cambiaron y contribuyeron al ocaso de la metafísica. Ante estos cambios en el estado de las ciencias, el pensamiento metafísico cedió su lugar a una explicación de la realidad que parte de la determinación de leyes que explican la sucesión y coexistencia de los fenómenos.

En esta interpretación de la historia de la filosofía, la exposición de los distintos problemas nos mostrará que la metafísica es un momento transitorio en la historia de la ciencia, que el pensar metafísico es una manifestación de vida que está destinada a ceder su lugar a otras expresiones. Según él, sólo la ciencia -pensada como una conexión de fin que radica en la naturaleza humana- puede ser vista como un momento permanente en la historia de la humanidad. En sus palabras:

Mientras que la ciencia en general no puede desaparecer más que con la humanidad misma, dentro de su sistema la metafísica representa un fenómeno históricamente limitado. Dentro de la conexión de fin que es nuestro desarrollo intelectual, le preceden otros hechos de la vida espiritual, otros también le acompañan que acabarán por suplantarla en su señorío.⁵⁵

Para él la metafísica es producto de todas las fuerzas del ánimo. Surge de nuestros sentimientos, de nuestras voliciones y de nuestras representaciones. Como Francisco Fernández Labastida indica en un artículo sobre Dilthey, el pensar metafísico nace del fondo de la vida. “El estudio de la historia le ha hecho

⁵⁴ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 4.

⁵⁵ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 132.

ver la metafísica como producto de la vida, es decir, le ha convencido de que el pensamiento metafísico surge históricamente como un producto de la actividad 'de la totalidad de las fuerzas anímicas del hombre'.⁵⁶

Pienso que esa manifestación expresa una conexión teórica que está condicionada por nuestros sentimientos, nuestros valores y nuestra capacidad de representar teóricamente a la realidad. Como tal siempre es parcial, pues el pensamiento no puede representar de manera universal y absoluta la conexión teórica del mundo.

1. 4.1 La metafísica de los pueblos antiguos

Dilthey pensó que en la antigüedad griega la representación mítica explicó la trama de la conexión del mundo a partir de una conexión viva y volitiva de los fenómenos. En los mitos homéricos la conexión del mundo fue representada como vida, como una fuerza volitiva que producía las regularidades de los fenómenos. Esa representación también articuló la organización de la sociedad, pues la conexión viva del universo constituía el fundamento que legitimaba a las distintas formas de organización de la sociedad.

Consideró que la representación mítica siguió dos direcciones que desembocaron en el surgimiento de la ciencia antigua. La naciente ciencia griega se caracterizó por el estudio de las matemáticas y de la astronomía. "La primera ciencia unitaria del cosmos (la forma más vieja de la filosofía) surgió luego de que fue acogido el saber matemático y astronómico de babilonios y egipcios, lo que sirvió de acicate."⁵⁷ La primera de estas direcciones fue la que siguieron los trabajos de Tales, quien nació en Mileto actual Turquía, aproximadamente, entre los años 640-639 o más probablemente en el 624 y la otra la de Hesiodo, quien nació en el siglo VII A.C. en Ascra actual Grecia. En ellas

⁵⁶ Fernández Labastida, Francisco (2009), "Wilhelm Dilthey". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>, p. 19.

⁵⁷ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 27.

hubo una fusión del representar mítico con las nacientes ciencias, aunque paulatinamente la representación mítica fue cediendo su lugar a la explicación científica. Dilthey creía que la explicación de las uniformidades de la naturaleza requería otras conexiones que no ofrecían los mitos. Cuando nos habla de las concepciones del mundo sostuvo que ellas se constituyen a partir de la selección de relaciones conceptuales. Las conexiones que nos ayudan a comprender la vida y nos permiten alcanzar nuestras metas subsisten, mientras que las relaciones que no lo hacen van desapareciendo. En sus palabras: “Aquellas concepciones del mundo que propician la comprensión de la vida y conducen a metas provechosas se conservan y desplazan a las insignificantes. Así se opera una selección entre ellas.”⁵⁸ Fue así como la representación mítica fue insuficiente para brindar la comprensión de la vida y del mundo.

Esta forma de interpretar la historia del conocimiento nos muestra que las etapas en las que se desarrollan los conocimientos no se entretajan de manera necesaria, como lo sostuvo Comte, porque en la antigüedad griega la representación mítica fue disuelta por la naciente ciencia y, a su vez, ésta fue sucedida por la metafísica presocrática. Más adelante también podremos observar como la etapa metafísica de los pueblos modernos de Europa es sucedida por la constitución positiva de las ciencias naturales y, no obstante a que Dilthey sostuvo que la metafísica ha sido disuelta por el escepticismo y por la constitución de las ciencias particulares, podemos observar que las vivencias metafísicas subsisten en esa etapa como metafísica materialista.

“En la últimas décadas del siglo VI a. C., tanto en las escuelas de Jonia como en las del sur de Italia (dorias), los griegos pasan ya a expresar en una fórmula (un principio metafísico) las propiedades más generales de la conexión cósmica.”⁵⁹ Si los fisiólogos jonios y los pitagóricos de las colonias del sur de Italia explicaron los fenómenos a partir de un principio formador, ahora Heráclito, quien nació en Efeso, Turquía, entre los años 540-530 a. C. determina la índole de la conexión

⁵⁸ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 137.

⁵⁹ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 32.

interna objetiva del cosmos a partir de la ley cósmica del cambio y del fluir constante. “El desarrollo más riguroso de este principio del todo-uno parece haber sido promovido por el hecho de que Heráclito, cerrando la visión de la naturaleza de los jonios, proclama como su fundamento la fórmula del cambio universal”,⁶⁰ pero lo que Dilthey opone a esta filosofía es que a partir de ella no es posible pensar en un principio que sea el soporte de un movimiento transformador. Ni siquiera podría ser el fuego, ya que, aunque sea señalado de manera simbólica, este principio estaría sujeto a la ley del cambio. Ese principio tampoco podría ser aplicado a la astronomía ya que es necesario que el movimiento de los astros sea explicado por causas constantes.

Con los filósofos eleáticos se desarrolla otra de las posibilidades de la índole general de la conexión del cosmos. “Parménides se deja conducir por las divinidades solares femeninas a la sede recóndita de la diosa que le descubre la verdad: sólo lo que es es, lo que no es ni puede ser pensado.”⁶¹ Dilthey interpretó este pensamiento vinculando al ser con el pensar porque si lo único que existe es el ser y fuera de él no hay nada, entonces el ser tiene que ser idéntico con el pensar. Solamente el ser puede ser pensado, por eso el error se funda en decir que el ser no es. El no ser no puede ser pensado ni expresado. Esta es la interpretación que hace el autor del pensamiento de Parménides, pero lo que criticó de esa filosofía es que esa idea no estaba acorde con el mundo cambiante, por esta razón no tuvo fuerza suficiente para explicar la conexión cósmica. Podemos observar que las explicaciones de Parménides están mezcladas con representaciones míticas, lo que nos deja ver la forma en que la metafísica interactúa con los mitos y, al contrario de lo que Dilthey sostuvo, podemos observar que la representación mítica no puede constituir una etapa en la historia del pensamiento porque se halla ligada a las demás representaciones.

Asimismo también advirtió que la teoría corpuscular que surgió en la antigüedad griega retoma el principio eleático que afirma que no existe ni el nacer ni el

⁶⁰ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.151

⁶¹ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 35.

perecer. Con este principio Leucipo, Empédocles (nació en Agrigento, Sicilia, un poco después de Anaxágoras) y Demócrito (nació en Abdera, Grecia, veinte años más joven que Gorgias) intentaron explicar la facticidad. “Su teorema fundamental se apoya también en Parménides. No existe ningún nacer ni perecer, sino únicamente unión y separación de partículas materiales por medio del movimiento en el espacio cósmico.”⁶² Dilthey consideró que la dificultades de estas explicaciones consisten en afirmar la existencia de un no ser junto al ser. Esa hipótesis hace posible el movimiento de los átomos de Leucipo, los elementos de Demócrito y las simientes de Anaxágoras, pero si se niega la existencia del espacio vacío ya no es posible explicar el movimiento de las partículas. En su opinión esas partículas son recursos intelectuales que hacen posible la explicación de la facticidad y no forman parte de la conexión interna objetiva del cosmos.

En esta época surge la metafísica monoteísta en Europa. Anaxágoras (según Dilthey nació en 500-497 a. C., en Clazómenas, actual Turquía) expuso la teoría del *nus* que introduce el movimiento en la materia. “Esta fuerza que actúa con arreglo a fin, el *nus*, ha introducido en la materia el movimiento de rotación a partir del polo.”⁶³ Al parecer, esa fuerza -que está separada de la materia- actúa sobre los astros e impide que la fuerza de gravedad los atraiga hacia la tierra. Desde el polo comunica la rotación que se extiende a todas las partículas. Dilthey indicó que este filósofo puede ser considerado un predecesor de Aristóteles. Destacó su aportación a la historia de la filosofía porque, en su opinión, la doctrina de Anaxágoras procuró a la metafísica su señorío sobre el espíritu de la filosofía occidental. Pensaba que la forma en que Anaxágoras explicó el movimiento de los astros conocidos en esa época fue uno de los puntos de esa cosmogonía que resultó insostenible en la época de Platón. Nos dice que el conocimiento de las trayectorias aparentes de los planetas conocidos en esa época hizo imposible admitir que la contrapresión del aire fuera la causa del movimiento de los astros; sin embargo, en Aristóteles, la doctrina de Anaxágoras se cambió por la tesis del

⁶² Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 156.

⁶³ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 38.

motor inmóvil que produce el movimiento de las estrellas fijas y la rotación de los demás cuerpos celestes por espíritus.

La metafísica es un momento de la historia del conocimiento que transcurre al lado del escepticismo, por eso la filosofía presocrática vio aparecer a los sofistas. La primera generación de sofistas negó la posibilidad del conocimiento y la existencia de los dioses, pero no negaron la moral y el Estado. De Protágoras (nació en Abdera, Grecia, aproximadamente en el 486 a. C.) nos dijo que: “El hombre es la ‘medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son’; así comenzaba su obra filosófica principal.”⁶⁴ Nos indicó que esta postura no es una teoría general de la conciencia que subordina todo hecho presente a las condiciones de la misma, sino que se trata, más bien, de una teoría de la percepción que hace depender a los objetos del sujeto que los percibe. De Gorgias (nació en Sicilia entre 490 y 480 a. C.) indicó que:

Encontramos su figura en el diálogo platónico que lleva su nombre. Su panfleto nihilista ‘sobre lo que no es o la naturaleza’ saca de las premisas de los eleáticos las siguientes conclusiones: 1) nada existe; 2) si existiera, no sería cognoscible; 3) de ser cognoscible, no podría ser comunicado.⁶⁵

Este fragmento nos podría hacer pensar que Gorgias niega la existencia de la realidad, de lo que subsiste en la experiencia, pero Dilthey sostuvo que en él, Gorgias afirma que no existe otro ser que el del mundo exterior y que el mundo no puede ser pensado mediante los conceptos que están contenidos en él. Esta situación fue compartida por el autor, ya que las categorías mediante las cuales pensamos el mundo tienen un origen *a priori*. Además de esto, el ser no podría ser pensado como uno y sin comienzo ya que todo ente está en estado de movimiento y de reposo. No obstante estas observaciones, Dilthey creía que ese filósofo no se dio cuenta de que la única realidad que puede ser conocida está en nuestra experiencia interna.

⁶⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 171.

⁶⁵ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 40.

El escepticismo también se percibe en Sócrates (nació en Atenas, en el 470 a. C.). “Fue el primero en aplicar obstinadamente el método de retrotraerse desde el saber y la fe de la época a la legitimación de cada proposición.”⁶⁶ A través del diálogo interrogaba a sus interlocutores y reducía cada afirmación a su fundamento lógico, haciendo ver la contradicción de las nociones generales de su interlocutor, pero descubrió que la belleza, el bien y la justicia poseen un sentido universal. Sin embargo, la filosofía de Sócrates no descubre que el mundo exterior nos ofrece fenómenos determinados por la conciencia y que la única realidad cuyo conocimiento nos descubre un mundo indiscutible está en el vivir. Por eso Eugenio Ímaz dijo que: “El ‘conócete a ti mismo’ de Sócrates no es, por su intelectualismo integral, una verdadera autognosis, un abandonarse al crédito excepcional de la experiencia interna.”⁶⁷ Aunque Ímaz vinculó directamente a la vivencia con el autoconocimiento y con la claridad de la experiencia interna, el acceso a la vivencia no se lleva a cabo exclusivamente en el vivir, sino que también mediante las manifestaciones de vida, por eso la autognosis es un proceder más amplio que no se identifica con el vivir y, al igual que la introspección, nos conduce al saber.

Dilthey sostuvo que Platón (nació en Atenas en el 427 a.C.) pensaba que no podíamos conocer las cosas dadas a nuestra sensibilidad. “Familiarizado desde la juventud por Cratilo y su enseñanza heraclitiana con la idea de que todo lo sensible se halla en fluir constante y que, por ende, no es posible conocerlo, se mantuvo fiel a esta idea toda su vida.”⁶⁸ Sin embargo, esto no significa que el conocimiento es imposible. “Para el discípulo de Sócrates la marca del conocimiento verdadero se halla en la conexión de la proposición con su razón de conocimiento y en la necesidad determinada de esa conexión.”⁶⁹ Esto nos permite ver que el saber dado en la sensibilidad no puede ser llamado conocimiento. El conocimiento vincula al concepto con sus razones. Estas razones

⁶⁶ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 174.

⁶⁷ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 112.

⁶⁸ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 51.

⁶⁹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 174.

de conocimiento son lo que Dilthey llamó 'formas substanciales', las cuales son los fundamentos del conocimiento, esto es, las condiciones que hacen posible el pensar, el ser, el saber, el cosmos y la voluntad moral.

Sin embargo, para Dilthey, Platón no determinó de modo adecuado la relación de las ideas con la realidad. Las teorías anteriores fracasaron ante la imposibilidad de expresar mediante conceptos la relación de las ideas con las cosas. Sólo su teoría del conocimiento -que subordina la experiencia a la conciencia- y la ciencia positiva -que busca lo general en la ley de lo cambiante- han creado el fundamento científico verdadero para determinar los límites de validez de la experiencia y de las relaciones teóricas creadas a partir de ella.

Para Dilthey, Aristóteles (nació en el 384 a. C. en Estagira, Tracia) disolvió la metafísica de las formas substanciales de Platón. Aunque coincidió con algunas de las tesis de su maestro, se separó -en algunos puntos- de la teoría de las ideas. "También para él las formas inmutables (...), que se nos dan en los conceptos, constituyen lo esencial de la realidad y el objeto de la ciencia;"⁷⁰ sin embargo, estas formas no tienen una existencia separada de la realidad sino que se nos dan de manera inmediata a los sentidos y al pensamiento. Asimismo el movimiento del mundo es explicado por la acción de la teleología de las formas y el movimiento de los astros y, a su vez, por la acción de cincuenta y cinco espíritus que efectúan la rotación de las esferas. Esta metafísica culmina con la idea del primer motor que -como causa última, inteligente e independiente del mundo- actúa sobre la realidad.

En la filosofía aristotélica el conocimiento no es producto de la rememoración -como lo sostuvo Platón- sino de la experiencia. Podemos observar que en este planteamiento hay un distanciamiento ontológico y gnoseológico respecto a la teoría de las ideas. En primer lugar, las ideas ya no están separadas de la realidad, puesto que están dadas en la experiencia y, en segundo lugar, su conocimiento no es producto de la rememoración, sino de la experiencia. Según

⁷⁰ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 62.

Aristóteles, en el pensamiento humano reside la posibilidad del saber inmediato de los principios supremos y se actualiza en el proceso cognoscitivo.

En la interpretación de Dilthey, la situación de la ciencia griega de la antigüedad permitió que las explicaciones metafísicas dieran satisfacción a las necesidades del conocimiento. Esto es así porque las reflexiones científicas de las ciencias particulares no habían desarrollado el estudio especializado del movimiento, la presión y el peso. Esto ocasionó que la ciencia no contara con ideas adecuadas sobre esos fenómenos y que las teorías mecanicistas antiguas desaparecieran ante la fuerza de la metafísica aristotélica, pero una vez que la conciencia científica moderna desarrolló de manera especializada los conceptos de movimiento, presión y peso, estuvieron dadas las condiciones para que las ciencias particulares rompieran sus relaciones con la metafísica.

En ese estado del conocimiento y mediante el análisis de las categorías aristotélicas operó la separación de la lógica respecto de la metafísica y su constitución como ciencia autónoma. Lo que reconoce Dilthey de esa situación es el hallazgo y la expresión intelectual de los elementos universales de la realidad. En su interpretación esos acontecimientos prepararon el criticismo de Kant y la teoría del conocimiento más allá de él, pues una vez que la filosofía se dio cuenta de que las categorías no son claras para el entendimiento -precisamente porque tienen un carácter histórico y no son fruto de la razón pura práctica- se abrió la puerta que conduce a su verdadero origen.

Uno de los problemas que Dilthey observó en el planteamiento aristotélico, es que se llevó a cabo el estudio de los elementos universales de la realidad con independencia de las condiciones de la conciencia. Este hecho conduce a pensar a las categorías aristotélicas como formas del ser, pero, para el autor, la conexión de la realidad no se lleva a cabo en el ser sino en la conciencia, por eso la autognosis diltheyana se encaminó -como solución gnoseológica- a la cuestión de la relación del pensamiento y la sensibilidad. Dilthey se preguntaba si la filosofía aristotélica fue capaz de elevar las formas universales de la realidad a claridad intelectual, si logró esclarecer la relación objetiva de las ideas con las cosas, pero

su respuesta fue negativa porque tales categorías no son transparentes para la inteligencia, se nos dan en la experiencia de la autonomía y de la autoconciencia y las comprendemos porque las vivimos.

Esa metafísica consiguió consolidarse como fundamento de las ciencias mediante la tesis del motor inmóvil que daba explicación a los fenómenos astronómicos, así como al desarrollo de las sustancias individuales. Pero no consiguió explicar el movimiento de los astros por consideraciones mecánicas ya que no se había llevado a cabo un análisis riguroso del movimiento, el peso y la presión. Esto sólo sería posible apoyándose en el desarrollo histórico del conocimiento y la disolución de la metafísica griega que pretendía el carácter inteligible y estético de las formas.

La escuela escéptica persistió desde la época de Sócrates hasta después de Aristóteles. Los escépticos negaron la posibilidad del conocimiento y, en consecuencia, de las ciencias. Afirmaban que los fenómenos que suceden en la percepción exterior eran relativos, esto es, que no podían ser universales y que dependían de las condiciones del sujeto. Esta idea la vimos desde Protágoras. Por esta razón la impresión sensible no podía brindarnos conocimientos, pero también negaron la posibilidad de relacionar el pensamiento con la conexión interna objetiva del cosmos. Sexto Empírico dijo: “El escéptico no hace sino expresar con tales palabras su propio estado, sin propósito alguno, sin pronunciar nada acerca de lo que se halla fuera de sí mismo, la base de los fenómenos.”⁷¹ Esta idea está muy cerca del pensamiento de Dilthey, porque él también creía que nuestros pensamientos tienen que ser referidos al sujeto, a los hechos de conciencia. En su interpretación los escépticos se equivocaron al negar la posibilidad de los conocimientos, pero lo único que hicieron fue disolver a la metafísica griega. No se dieron cuenta de que en la experiencia interna se da una realidad que excluye toda duda y que brinda el único conocimiento al que tenemos acceso. No obstante

⁷¹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p.229.

esto, “en la amplia pista en que se debatieron las escuelas de la Antigüedad quedo victorioso el escepticismo.”⁷²

Otro de los acontecimientos que Dilthey destacó es el surgimiento de la filosofía postaristotélica. Los epicúreos, los estoicos y los eclécticos defendieron su metafísica frente a los escépticos, pero con un carácter subjetivo. Los epicúreos sostuvieron algunas tesis del atomismo y los estoicos del monoteísmo; sin embargo, no consiguieron superar el antagonismo entre la explicación mecánica y la teológica de la naturaleza. Según él, esta superación estaba reservada para la conciencia científica moderna, ya que una vez que las ciencias que estudian los fenómenos simples desarrollaron sus verdades, estuvieron dadas las condiciones para el triunfo del atomismo.

Al par de estos acontecimientos surgió otro hecho de relevancia: la autonomía de las ciencias particulares. Dilthey escribió que esas disciplinas se apoyaron en la experiencia y la comparación. Esto permitió el desarrollo de las matemáticas, la mecánica, la astronomía, la anatomía, la fisiología, la filología y la gramática; sin embargo, las nascentes ciencias no se desvincularon de la metafísica antigua, ya que los conceptos y los principios de la metafísica antigua constituyeron la base de las realizaciones de la época siguiente. En esta época, según el autor, sucedió un quebrantamiento de la cultura antigua que impidió que las ciencias particulares alcanzaran su conexión. Al parecer, eso se debió al ocaso de la cultura antigua. Ante esta situación las ciencias particulares quedaron dispersas y en la Edad Media quedaron a disposición de la metafísica.

1.4.2 La metafísica de los pueblos modernos de Europa

Según Dilthey, el cristianismo primitivo es un eslabón significativo para el desarrollo intelectual de la humanidad europea. Significó la aparición de la conciencia histórica y uno de los primeros esfuerzos por fundar el saber en la vivencia. Contenía las condiciones con las cuales se podían romper las barreras

⁷² Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 85.

de la ciencia antigua, porque para el espíritu griego el saber era la copia de algo objetivo en la inteligencia, por el contrario, para los primeros cristianos la vivencia se convirtió en el centro de sus intereses. La certeza de esta realidad excluía cualquier duda y se opuso al ideal de contemplación intelectual del cosmos. Las explicaciones de las vivencias tomaron la atención de las comunidades cristianas. No obstante esto, según él, los primeros padres de la iglesia –en la etapa de la lucha con otras religiones– no arribaron a la fundación científica del cristianismo.

Pero esta interna conexión que, por lo que se refiere a la fundación de la ciencia, existe entre el cristianismo y un conocimiento que parte de la experiencia interna, no ha acarreado en la Edad Media la correspondiente fundación de la ciencia. Lo cual se debió al predominio de la cultura antigua.⁷³

A este predominio se sumó, más tarde, la intervención de las potencias objetivas de la iglesia y el dogma católico de los cuales surgió, nuevamente, la metafísica. El tránsito de la autognosis a la metafísica puede ser observado, según él, en el mayor de los padres de la iglesia: Agustín de Hipona. Dilthey mencionó que este filósofo fue indiferente a los problemas del cosmos. Para él, el mundo era una representación de los sentidos, un fenómeno, un hecho de conciencia. Él estaba interesado en el alma, en el autoconocimiento. Fundamentó su autognosis en la certeza de la vivencia y después en las primeras verdades: “yo pienso”, “yo dudo” y “yo soy”. Para Agustín de Hipona, la certeza de la experiencia interna y de las primeras verdades refutaba al escepticismo de la Academia, pero enseguida surgía nuevamente la metafísica. “Rápidamente deriva de esta autocerteza concreta a las verdades evidentes por sí mismas y de éstas, neoplatónicamente, a las ideas en la mente de Dios.”⁷⁴ San Agustín pensó, según Dilthey, que este sistema de verdades que observamos con evidencia es captado por un ver puramente espiritual. Es un orden inmutable que se halla en Dios. Al parecer, el entendimiento captaba el sistema de ideas en la mente divina.

⁷³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 241.

⁷⁴ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 123.

Según el autor, Agustín de Hipona vislumbró el fundamento del saber, empero, no consiguió establecer los fundamentos de la ciencia cristiana. Su temple analítico no le permitió ir hacia la disolución de los conceptos de tiempo, espacio, sustancia y causalidad. Su pensamiento estuvo determinado por la metafísica neoplatónica y, más tarde, por la iglesia y sus dogmas. No obstante esto, Dilthey vió en él un eslabón importante entre la metafísica y la teoría del conocimiento. Su posición se la debe a su personal sentimiento vital que lo lleva a permanecer en la autocerteza de la vida. Esta metafísica de la voluntad -al igual que la metafísica aristotélica del cosmos- atravesó toda la Edad Media y dominó la conciencia de los pueblos modernos de Europa.

En la Edad Media, la nueva generación de pueblos europeos recibió como herencia una metafísica fundamentadora de las ciencias. La vida intelectual de los pueblos árabes y germano-latinos estaba impregnada por la vida religiosa, por esto, en ellos, la metafísica griega se unió con la teología. “Los árabes recogen, además de la metafísica de los griegos, sus trabajos matemáticos y científicos naturales.”⁷⁵ Y con el paso del tiempo “a través de los sirios llegaron a manos de los árabes la filosofía, la ciencia natural y la medicina de los griegos.”⁷⁶ Por su parte, los pueblos germano-latinos recibieron la tradición metafísica y desarrollaron una concepción más amplia del mundo histórico en relación con su vida política. En estos pueblos la metafísica pervivió mucho más, pues cuando entraron en su posesión, según él, se encontraban en la etapa mítica.

Para Dilthey el pensamiento medieval atravesó dos épocas. La primera de ellas estuvo caracterizada por los problemas del judaísmo, del cristianismo, del islam y las antinomias que dejaron sin salida al pensamiento medieval. Los teólogos de esa época acogieron el contenido de la vivencia religiosa mediante categorías de la experiencia externa e hicieron valer todas las relaciones posibles de los misterios de la fe con la inteligencia. En esta época de lucha, el contenido de la fe fue visto como Revelación y, por consiguiente, como una realidad indescifrable

⁷⁵ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 256.

⁷⁶ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 124.

para la razón que no podía ser expresada en conexiones conceptuales, mientras que, por otro lado, la teología racional se empeñó en hacer de los misterios de la fe una realidad inteligible para el entendimiento que podía expresarse en conexiones conceptuales.

Dilthey refirió que el pensamiento medieval de la primera etapa siguió tres direcciones: La primera llevaba al panteísmo. Sostenía la unidad esencial de la sustancia. Los metafísicos de esta dirección del pensamiento medieval suponían en las cosas un proceso de especificación lógica que era representado como emanación o con la idea de la creación. Por ejemplo, Guillermo de Champeaux sostuvo: “A la materia, en si homogénea, acuden en primer lugar formas de los géneros supremos, dentro de cada uno de ellos otras que articulan el género en especies, hasta que, en descenso gradual, surgen los individuos.”⁷⁷ Otra de las direcciones que surgió en este periodo sostuvo la unidad entre el entendimiento divino, la realidad y el entendimiento humano. Esta postura, a mi parecer, es el fundamento de la teología racional, porque la suposición en la que se apoyó dio ánimos al entendimiento para hacer inteligibles los misterios de la fe. Por último, la tercera dirección que prevaleció en el pensamiento medieval estuvo caracterizada por el nominalismo que -por sus conclusiones- fue incapaz de servir a la teología racional.

Según Dilthey, todas estas reflexiones y debates teológicos terminaron por cancelarse entre sí. En el pensamiento medieval surgieron antinomias que nos hacen ver la imposibilidad de la metafísica. Una antinomia es una contradicción entre dos proposiciones, en la cual los predicados de ambas se cancelan recíprocamente. En la primera época medieval, Dilthey destacó el surgimiento de dos grupos de antinomias. “Una primera hizo imposible que se pudiera conciliar a un Dios todo poderoso, omnisciente, presciente, con la personalidad del hombre que se sabe libre y responsable de sus acciones.”⁷⁸ La teología medieval concebía

⁷⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 264.

⁷⁸ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 106

a Dios como un ser bondadoso, omnisciente y omnipotente, pero también sintieron la necesidad de reconocer la libertad del hombre y, así, ambas proposiciones entraban en lucha. Si Dios es un ser que posee esos atributos entonces la libertad humana no es posible porque, incluso, la divinidad tiene que ejercer su jurisdicción en el ámbito humano. Por otro lado, los teólogos que sostuvieron la posibilidad de la libertad tuvieron que negar o disminuir el poder y voluntad divinos, ya que éste era un ámbito que estaba reservado al hombre. Al parecer, el resultado de estas luchas fue distinto entre los teólogos del Islam y los del cristianismo. La teología del Islam sintió preferencia por inclinar la balanza del lado de la omnipotencia y omnisciencia divina, mientras que la teología cristiana sintió la necesidad de dar a la voluntad un lugar en la historia humana.

Esta misma antinomia apareció en las primeras interpretaciones medievales del mundo histórico-social. El orden teocrático-medieval de la sociedad y de la historia fue visto como un proceso en desarrollo que realizaba un sentido dado por la Revelación. Esta idea sustituyó a la de la inteligibilidad del mundo; sin embargo, al concebir de esta manera el orden de la sociedad y el curso de la historia, la voluntad humana adquirió un carácter instrumental dentro de este proceso histórico y, nuevamente surgió la antinomia entre la noción del Dios todopoderoso y omnisciente y la noción de la libertad del hombre, sólo que su fuerza disolutiva no actuó sobre la teología racional sino en la realidad histórico-social. Aunque esta interpretación del curso histórico-social significó un progreso con respecto a la antigüedad, porque el curso de la historia y el desarrollo de la sociedad fueron considerados como un sistema unitario y reconducidos a un principio explicativo de orden divino, no llevó a cabo, según Dilthey, el análisis de los sistemas culturales, lo cual haría posible el descubrimiento de las conexiones de fin que se hallan en la conciencia y que hacen posible a la sociedad y a la historia.

“Una segunda clase de antinomias surge cuando se trata de expresar en una conexión conceptual las experiencias religiosas que se hallan en la base de la idea

de Dios.”⁷⁹ Ambas realidades son heterogéneas y la antinomia surge cuando la vivencia religiosa se expresa en categorías extrañas. Esto se llevó a cabo durante la primera época del pensamiento medieval. La teología de la Edad Media intentó expresar en un nexo de conceptos la idea de Dios, pero ningún sistema conceptual logró responder a las exigencias que la vida religiosa le planteó. El entendimiento tiende a pensar a la divinidad como una realidad de la cual pueden predicarse diversos atributos, por ejemplo, la omnisciencia, la omnipotencia, la bondad, etc. Esto es así, porque los predicados y, por consiguiente, las propiedades de los sujetos son condiciones necesarias dentro de la concepción, pero también la piensan como una realidad que tiene que ser simple. Los teólogos medievales adjudicaron a la idea de Dios distintos atributos, entre ellos la omnipotencia, la bondad, la omnisciencia, etc.; sin embargo, como en Dios sujeto y predicado no se hallan separados tuvieron que reconocer que si sus propiedades corresponden a los predicados, entonces es necesario que él y sus propiedades sean uno, es decir, que Dios sea simple.

Aunque desde sus comienzos la teología de los pueblos árabes, judíos y germano-latinos estuvo entrelazada con elementos de la ciencia antigua del cosmos, los pueblos árabes vieron en las investigaciones naturales de los griegos un segundo centro de trabajo intelectual y consiguieron el desarrollo de la ciencia natural. Según Dilthey, el primer progreso se llevó a cabo cuando los árabes realizaron en la alquimia el análisis efectivo de la materia. Dejaron de lado las presuposiciones metafísicas sobre ella y se dirigieron hacia su disgregación efectiva. La segunda intervención de los árabes en el progreso de la ciencia natural aconteció en el desarrollo de la matemática como instrumento para la expresión de determinaciones cuantitativas de la naturaleza. Al parecer, estos hechos fueron una de las aportaciones más importantes del pueblo árabe a la historia del conocimiento. Más tarde, estas investigaciones naturales se enlazaron con la metafísica de Aristóteles, porque el estado de las ciencias de la naturaleza

⁷⁹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 273.

encontró en esa metafísica una adecuada explicación de los fenómenos naturales. De esta unión surgió la visión metafísica del mundo en la Edad Media:

Máximo cambio ocurrido durante la Edad Media en el desarrollo intelectual de Europa: familiaridad creciente en el saber acerca de la naturaleza y con la especulación cósmica de los antiguos y de los árabes, especialmente con Aristóteles.⁸⁰

Vistas las cosas de esta manera, considero que este fue uno de los momentos que prepararon la gestación de la conciencia científica moderna. Sin embargo, partiendo de una interpretación positivista de la historia, Dilthey consideró que la ciencia árabe y alejandrina no estaba en condiciones de sustituir la conexión descriptiva y teleológica del cosmos imperante por una explicación causal que diera cuenta de los fenómenos naturales a partir de leyes. Esto se debió, según él, al estado que guardaban las ciencias naturales en la Edad Media. La mecánica, la óptica y la acústica aún no habían investigado de manera aislada sus contenidos. Esto ocasionó que las ciencias que dependen de ellas no obtuvieran la científicidad y que no pudieran construir leyes compuestas del todo natural. Dilthey utiliza la palabra uniformidad, empero, en el conocimiento natural positivo esta categoría es equiparada a la de ley. Esta interpretación de la historia del conocimiento tiene herencia positivista. El autor consideró que para alcanzar la científicidad de las ciencias naturales la ciencia antigua tenía que desarrollar ideas adecuadas sobre el movimiento, el peso y la presión. Esto permitiría que las ciencias que están en la parte superior de la enciclopedia del conocimiento alcanzaran el estado positivo y, de esta manera, la ciencia podría estar en posibilidad de romper los lazos que la unían con la metafísica; sin embargo, aunque el estado de la ciencia natural de la Edad Media no pudo construir una explicación causal de los fenómenos a partir de leyes fue preparando paulatinamente la aparición de la conciencia científica moderna.

Y “en la segunda época del Medievo, la que se inicia con la introducción del saber natural de los árabes y la filosofía aristotélica, nuevos problemas asomaron en el

⁸⁰ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 127.

horizonte de las preocupaciones teológico-metafísicas.”⁸¹ Estos problemas tuvieron su fundamento en la síntesis que aconteció entre la teología y el conocimiento natural y la ciencia aristotélica del cosmos, pero también mediante este enlace cobró su acabado la metafísica de las formas sustanciales. La forma más perfecta de esta metafísica la tenemos en el pensamiento de Tomás de Aquino quien “es el representante clásico de este sistema metafísico medieval, el más poderoso, y que constituye hasta hoy la filosofía del catolicismo.”⁸² En este periodo del pensamiento medieval, los teólogos intentaron fundar de manera racional el mundo trascendente. La teología racional desarrolló pruebas para demostrar la existencia de Dios y la psicología racional acerca de la inmortalidad del alma.

El primer grupo de pruebas sobre la existencia de Dios se apoyó en el argumento cosmológico y el físico teleológico. El cambio, la belleza del mundo y la armonía en la rotación de las esferas celestes eran pruebas suficientes de la existencia de un ser divino. “El otro grupo de pruebas de la existencia de Dios podemos llamarlo psicológico porque se basan en la experiencia interna, la otra fuente de la conciencia de Dios.”⁸³ Este tipo de argumento halló en la vivencia libre la moralidad, la finitud, la imperfección y el error elementos que tenían que demostrar la existencia de una voluntad divina. Los argumentos sobre la inmortalidad de esta época fueron desarrollados a partir de la metafísica de las sustancias psíquicas fundada por los neoplatónicos y por Agustín de Hipona y apoyaron sus demostraciones en la incomparabilidad del espíritu y la materia. Las demostraciones árabes eran semejantes sólo que su orden fue epistemológico. Entre otras cosas, pensaron que la ciencia abstracta era una unidad indivisible y, como tal, convenía a un sujeto indivisible; sin embargo, según Dilthey, el enlace de la teología medieval con la ciencia griega del cosmos produjo una contradicción interna en la metafísica medieval. Al igual que en la primera época surgieron antinomias que ocuparon el trabajo intelectual de los teólogos.

⁸¹ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 107.

⁸² Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 127.

⁸³ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 126.

La primera antinomia que observó fue la que surgió entre la noción del intelecto divino y la noción de la voluntad divina. La tesis de esta antinomia está contenida en el pensamiento de Averroes, quien según Dilthey, pensó que el mundo y las propiedades de las cosas responden a la realización de un fin supremo. Este hecho nos permite ver que en el mundo hay una conexión necesaria que nos remite a un primer pensamiento. Al parecer, la necesidad que impera en la conexión del mundo es una prueba de la existencia de un saber divino. Si consideramos que el mundo y sus propiedades son contingentes, esto es, que pudieron ser de otra manera y que Dios pudo elegir otras propiedades, entonces no podríamos ver en el mundo un orden necesario y, en consecuencia, no podríamos concebir a Dios como sabiduría. Como vemos, Averroes eliminó a la voluntad de los atributos del ser divino.

Por otro lado, “al desarrollar Occam la antítesis de la antinomia tan unilateralmente como Averroes lo había hecho con la tesis, el nominalismo recibió un contenido vivo.”⁸⁴ Ahora la experiencia interna ocupó nuevamente el lugar que le había dado la antigüedad. Por esta razón, después de Agustín de Hipona, Occam es, para Dilthey, la personalidad intelectual más poderosa de la Edad Media. Al parecer, para este filósofo el objeto del conocimiento tiene su fuente en las cosas individuales y no en entidades metafísicas porque los conceptos universales sólo son signos. Las palabras son signos de las representaciones. “Estos *signa* contienen solamente el *esse* objetivo, es decir, el ser representado de las cosas, no su *esse subjetivum*, es decir, su ser en sí.”⁸⁵ A estos signos no corresponde ninguna cosa existente sino que representan lo común a las cosas. Bajo esta postura ya no había lugar para la metafísica y se abrió un amplio campo para la experiencia interna y a la voluntad dada en ella.

Otra de las antinomias que ocupó el trabajo de los teólogos de la Edad Media fue la contradicción que surge entre la eternidad de la creación del mundo y su creación en el tiempo. La tesis acerca de la eternidad del mundo fue sostenida

⁸⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 307.

⁸⁵ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 130.

principalmente por los peripatéticos árabes y la antítesis que sostiene la creación de la nada por la doctrina cristiana que representa la experiencia interna de la trascendencia de la voluntad frente al orden natural. “Alberto demuestra la imposibilidad de la eternidad del mundo fundándose en que, a partir del momento presente del tiempo, no puede haber transcurrido un tiempo infinito, ya que en ese caso el momento actual no se hubiese presentado.”⁸⁶ Por el contrario, los teólogos árabes sostuvieron que la eternidad de la materia no contradecía los principios de la ciencia. El nacimiento de la nada en el tiempo anulaba el principio fundamental de la ciencia *ex nihilo nihil fit*.

Estas antonimias muestran, según Dilthey, el carácter contradictorio de la metafísica medieval y evidencian la imposibilidad de la ciencia metafísica. En la antigüedad, el escepticismo disolvió a la metafísica al negar la posibilidad del conocimiento objetivo de la conexión interna del mundo, mientras que, en la Edad Media, las contradicciones nacidas de la unión del conocimiento natural antiguo y de la metafísica de Aristóteles con la teología de las religiones monoteístas dejan ver que también en estos puntos la metafísica no puede sostenerse.

1.4.3 El surgimiento de la conciencia científica moderna

Al final de la segunda época de la Edad Media, según Dilthey, la nueva generación de pueblos europeos consiguió la independencia y la diferenciación de los sistemas culturales. En sus palabras:

“Una vez que se hubieron disuelto los sistemas medievales, comienza a germinar la vida espiritual particular y autónoma de los pueblos modernos; la religión, la poesía y la ciencia, la moral y el derecho delimitaron recíprocamente sus esferas.”⁸⁷

Junto a estos acontecimientos emergió un profundo interés por la comprensión de la antigüedad griega –tanto en su historia como en su poesía– y por el cristianismo primitivo. De este gran interés surgió el Humanismo y la Reforma. A este plexo

⁸⁶ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 309.

⁸⁷ Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 132.

histórico se sumaron transformaciones en el orden eclesiástico y feudal que destruyeron las cadenas eclesiásticas y medievales que impedían el ejercicio de la libertad individual y que subordinaban a los individuos a abstracciones metafísicas, poderes eclesiásticos y conexiones feudales. Al respecto dice Wonfilio Trejo: “Volvemos a encontrarnos con la idea diltheyana de que los cambios operados en el dominio de las teorías se corresponden con los cambios que tienen lugar en el substrato de las relaciones sociales de una época.”⁸⁸

De estos grandes sucesos surgió -para Dilthey- la moderna conciencia científica. La metafísica bajo la cara de la teología había mantenido en un plexo a la religión, a la ciencia y al arte, pero ahora ese vínculo estaba roto. La ciencia consiguió la emancipación de la religión y dirigió la investigación de las primeras causas a las necesidades de la vida. Esto le dio a la ciencia una índole eminentemente práctica. En conexión con la industria, la ciencia fue creciendo y produjo inventos de gran alcance. Ahora su interés fue restringido al ámbito de la experiencia y a la búsqueda de leyes naturales por medio del experimento que permitieran la anticipación de los acontecimientos. En la alquimia, los investigadores -valiéndose del experimento- llevaron a cabo el análisis efectivo de la materia. Las ciencias rezagadas -como la mecánica- consiguieron el desarrollo de las verdades de sus dominios. “Sin embargo, mucho antes de que la química llegara a obtener una base segura, Galileo convirtió a la mecánica en ciencia exacta.”⁸⁹ Este acontecimiento favoreció el nacimiento de la mecánica celeste.

Esta descripción de los caracteres de la conciencia científica moderna corresponde a las determinaciones que más adelante el positivismo francés asignará al estado positivo; sin embargo, aunque pareciera que Dilthey guarda simpatía con el estado positivo de las ciencias, en realidad pensó que el conocimiento natural condujo a las ciencias particulares de la metafísica medieval a una nueva metafísica, a una metafísica materialista. La conciencia científica

⁸⁸ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1965, p. 122.

⁸⁹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 342.

busca la conexión mecánica de la naturaleza y hace suya la investigación sobre las causas y las leyes de los fenómenos, pero -el autor advirtió- las categorías que lo fundamentan, por ejemplo, sustancia y causalidad, no son contenidos objetivos de los fenómenos sino condiciones de la conciencia que permiten establecer la conexión entre nuestras representaciones, las cuales son categorías de la conciencia que están destinadas a pensar los contenidos objetivos de nuestras intuiciones. Esto nos lleva a ver que la explicación mecánica de la naturaleza en la cual se basa el conocimiento natural es una abstracción de lo dado en las percepciones, que expresa de manera accidental la conexión que destaca, pero no llega a una conexión unitaria de lo dado.

Para Dilthey la situación es distinta en el mundo histórico-social. Aquí no subsistió una ciencia metafísica en la base de las ciencias particulares. Al igual que en el mundo natural, la metafísica se desmoronó por el análisis autónomo llevado a cabo por las ciencias particulares. El análisis que las ciencias de la naturaleza hizo sobre el movimiento, el peso, la presión y la gravedad permitió la forma acabada de visión mecánica del mundo y, en las ciencias del espíritu, su independencia; sin embargo, en este ámbito del trabajo intelectual, los investigadores construyeron de manera muy lenta la conexión del mundo histórico-social, porque una vez deslindadas de la metafísica fueron subordinadas a la ciencia mecánica de la naturaleza. Con palabras de Wonfilio Trejo: “Los filósofos modernos dieron el paso decisivo desde el ‘mundo natural’ hasta el ‘mundo espiritual’, llevando consigo los mismos instrumentos y conceptos que les brindaba la ciencia natural matemática.”⁹⁰ En la psicología, los estados internos fueron explicados de manera análoga a la mecánica. “A tenor de los mismos principios se lleva a cabo por Spinoza el desarrollo de una mecánica de los estados psíquicos totales.”⁹¹ De esta manera apareció la psicología explicativa que subordinó los hechos del espíritu a la conexión mecánica natural.

⁹⁰ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1965, p. 135.

⁹¹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 356.

Mediante este hecho nació el sistema natural de la realidad histórico-social, empero, para Dilthey, la realidad social tiene que ser explicada a partir de la naturaleza humana. Bajo esa premisa puede ser fundamentada la historia y disuelto el sentido metafísico que le había dado el pensamiento medieval. Esto es así porque, para él, el fin de la historia tiene que ser buscado en el conocimiento gradual de los enlaces que en realidad trababan a un individuo con otro, esto es, en los sistemas culturales. La idea del progreso humano que dominó en ese siglo pudo advertir que el desarrollo del género humano es indefinido. Este sistema desemboca en la conciencia histórica y la teoría del conocimiento que se deriva de ella disuelve las ilusiones del pensar natural porque, en este campo, la relación de los sujetos con las determinaciones predicativas es diferente de la relación que existe en la ciencia natural. En este ámbito el conocimiento y su expresión conceptual tienen su base en la necesidad y objetividad.

CAPÍTULO 2

EL FUNDAMENTO GNOSEOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

2.1 La teoría de la estructura psíquica y las unidades estructurales

Las investigaciones de Dilthey relativas a las condiciones de posibilidad de las ciencias, al contrario de las de Kant, no parten del análisis trascendental de los elementos de la razón pura ni de la doctrina trascendental del método, sino del análisis psicológico y descriptivo de las vivencias y de la comprensión del *factum* de las ciencias del espíritu. Según él, las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu tienen que ser buscadas de manera empírica en la experiencia y en el *factum* de las ciencias del espíritu, esto es, en la vida. De estos recursos metodológicos surgió la autognosis filosófica. Sus reflexiones construyeron uno de las categorías más importantes de su pensamiento: el concepto *Struktur* (estructura). Influenciado por el positivismo descubrió que en los procesos de la conciencia se llevan a cabo una serie de regularidades de orden psíquico a las que designó *psychische Struktur* (estructura psíquica). Según esto, en la vida íntima los hechos psíquicos se suceden y coexisten bajo las condiciones de una realidad externa; sin embargo, este acontecer no es un caos porque en él hay un orden de relaciones internas -de carácter psíquico- que puede ser destacado del resto de las relaciones. En esa tesitura “estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia, en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de los elementos psíquicos y sucesión de las vivencias.”⁹² Con palabras de Juan Roura: “Los hechos psíquicos de distinta naturaleza se hallan regularmente relacionados entre sí en un orden determinado.

⁹² Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 19.

A esta relación que hay entre las partes de una vivencia la llama Dilthey estructura.”⁹³

Este complejo de relaciones internas vincula de manera teleológica dos hechos psíquicos: una actitud y un contenido. “En verdad, cada vivencia encierra lo que pudiera llamarse un contenido, el que a su vez se halla en íntima relación con un acto a través de la actitud del sujeto vivencial.”⁹⁴ La actitud es la forma que el espíritu asume ante la presencia de una realidad y, el contenido, es el objeto que se presenta a la sensibilidad o a la percatación interna. Según Dilthey, el contenido de las relaciones internas debe ser considerado un hecho psíquico porque se halla bajo las condiciones de la conciencia, por esto, ambos hechos no están separados. Entre ambos hay una unidad estructural, pues no pueden separarse la actitud del contenido. Esta relación interna entre los diferentes aspectos de una actitud es lo que el autor llama *Erlebnis* (vivencia). “Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido.”⁹⁵ En esta unidad estructural de actitud y contenido, la conducta del espíritu está referida a un yo que es quien lleva a cabo la actitud y a un contenido que nos refiere a un objeto. Cuando en ella domina la referencia al contenido desaparece la referencia al yo. Por el contrario, cuando en la vivencia predomina la referencia a la actitud se acentúa el yo. Este proceso opera de esta manera porque la actitud está orientada hacia lo significativo que en el flujo del tiempo forma una unidad en la presencia. “Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia.”⁹⁶ Expresado de otra forma: “El concepto significado surge de la relación de la vivencia, individual con la totalidad de la vida. La vida es un conjunto de vivencias, cada una de las cuales tienen una significación para el todo de la

⁹³ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social* (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey), Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1974, p. 105.

⁹⁴ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de estructura psíquica en Dilthey”, p. 5. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

⁹⁵ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 31.

⁹⁶ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, España, 2000, p. 119.

vida.”⁹⁷ Esto significa que nuestro espíritu está orientado hacia el carácter significativo del mundo.

Dilthey consiguió apreciar un segundo tipo de relaciones en la vida interior, las cuales se llevan a cabo entre unidades estructurales cuya teleología es afín. Observó que vivencias dispersas se enlazan dentro de un tipo de unidad más amplia. Esto ocurre porque en cada movimiento del espíritu hay una acción respecto a un contenido, las cuales pueden ser enlazadas con movimientos afines hasta formar conexiones estructurales complejas. El autor denominó a ese complejo de relaciones: *Auffassungserlebnisse* (vivencia de captación), *Gefühlerlebnisse* (vivencia afectiva) y *Willenserlebnis* (vivencia volitiva).

El autor observó que este complejo de relaciones estructurales no se halla trabado en los comienzos de la evolución psíquica. Cada uno de ellos actúa con adecuación, pero el desarrollo de la vida psíquica establece -mediante una constante adaptación de los mismos- un plexo que se torna más complejo. Este complejo en el que se articulan las distintas unidades estructurales recibió el nombre de *psychische Strukturzusammenhang* (conexión estructural psíquica). Esta conexión estructural enlaza a las vivencias captadoras con las vivencias afectivas y las vivencias volitivas. De esta manera, los tres tipos de actitudes fundamentales quedan comprendidos en un plexo que las excede y que las vincula de manera teleológica. “Consiste en una estructura de nuestra vida psíquica según la cual nuestras representaciones y sentimientos ponen en juego los impulsos y estos producen las acciones”⁹⁸ En otras palabras, “la relación puede unir entre sí partes de un estado de conciencia o también vivencias que temporalmente se hallan dispersas o las ‘actitudes’ diversas implicadas en tales vivencias”⁹⁹. Este complejo de relaciones, según Dilthey, puede ser denominado vida.

⁹⁷ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1974, p. 71.

⁹⁸ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945 p. 249.

⁹⁹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 18.

Como vimos, la estructura se caracteriza por enlazar de manera teleológica diversos hechos psíquicos. El carácter teleológico de las relaciones internas no es propio de los diferentes tipos de actitud sino también de la conexión estructural psíquica. Las vivencias captadoras apuntan a la aprehensión de contenidos objetivos, las vivencias afectivas al haber de objetos y las vivencias volitivas a la realización de una situación, pero ¿en qué consiste la teleología de la conexión estructural psíquica?

Como algunos intérpretes de la obra de Dilthey lo vieron, la teleología de la conexión estructural psíquica es subjetiva e inmanente. “El carácter teleológico de la estructura es subjetivo, por cuanto que en ella es vivido, y es, además, inmanente, en tanto que no reconoce una finalidad fuera de la vida misma.”¹⁰⁰ Al respecto Ernesto Mayz opinó que: “La estructura psíquica lleva en sí un sentido que apunta hacia la satisfacción de los impulsos y hacia el logro de una plenitud dichosa de la vida; por tal motivo, la conexión estructural tiene todas las características de un nexo final.”¹⁰¹ Por estas razones, “cuando la unidad espiritual siente lo valioso en la alegría o en la pena, reacciona en atención, selección de las impresiones y elaboración de las mismas; reacciona en lucha, acción voluntaria, elección de su meta, búsqueda de medios para sus fines.”¹⁰²

Como Villacañas lo vio, “esta representación de la estructura psíquica como una totalidad teleológicamente orientada, impone que la dimensión volitiva de la misma se desmarque como fundamental.”¹⁰³ Esto es así porque todo lo que sucede en la conexión estructural es teleología; sin embargo, Ímaz advirtió que las actitudes fundamentales del espíritu son irreductibles, por esto no podemos decir, en resumidas cuentas, que la vida es voluntad. Indicó esta situación cuando hablaba de la imposibilidad de derivar el deber del ser. “Eso de que del ser no se puede ir

¹⁰⁰Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 176.

¹⁰¹ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de “estructura psíquica en Dilthey”, p. 22. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

¹⁰² Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y Letras, México, 1944, p. 77.

¹⁰³ Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, p. 127.

al *deber* lo ha dicho (...) Dilthey cuando habla de la irreductibilidad de las actitudes fundamentales, cuando insiste que la comprensión es todo menos deducción.”¹⁰⁴ Por esto, lo único que podemos concluir de esta situación es la omnipresencia de la teleología en todas las relaciones internas, porque actúa en cada una de sus partes en una relación semejante a la de la parte y el todo.

Por último, podemos apreciar que -influenciado por Herder, Niebuhr, Jacobo Grimm, Savigny, Böckh, entre otros- Dilthey consideró que los hechos espirituales crecen en un proceso de desenvolvimiento orgánico. Esto significa que la vida se articula, que se estructura de manera paulatina y gradual. Como Eugenio Ímaz lo vio, “esta conexión de la vida psíquica es su estructura, que no hay que concebirla como cuajada o estática, como un esqueleto, sino dinámicamente, tal como es vivida, como un desarrollo.”¹⁰⁵ El *Schema eines Lebewesens* (esquema de la vida)¹⁰⁶ es la estructura básica del ser viviente, es un complejo de relaciones simples a partir de las cuales la vida se articula y va creciendo mediante la incorporación de su pasado en el presente. De esta forma, “el presente está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro. Este es el sentido de la palabra desarrollo en las ciencias del espíritu (...) ese concepto designa solamente la relación inherente a la vida.”¹⁰⁷

Mas este plexo que crece de manera paulatina y que va hacia adelante se desarrolla libremente. Según Dilthey, desarrollo significa poner en juego, de manera libre, la articulación de la conexión estructural psíquica. “Todo *desarrollo* (evolución) es un creciente poner-en-juego libre y productivo esta multiplicidad, el establecimiento de relaciones en ella.”¹⁰⁸ La conexión de la naturaleza está determinada por las leyes de la causalidad. En ella el efecto está determinado de manera necesaria por la causa; sin embargo, en la conexión estructural psíquica

¹⁰⁴ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 256-257.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 147.

¹⁰⁶ Las determinaciones básicas del esquema de la vida son la impresión y la reacción y, en él, todavía no se está diferenciada la vida humana de vida de las otras especies.

¹⁰⁷ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 226.

¹⁰⁸ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 35.

hay innovación. Como Villacañas lo advirtió, “este hecho es fundamental: por exigencia de la propia estructura de la vida, el individuo necesariamente tiene que producir algo nuevo.”¹⁰⁹ Con palabras de Dilthey “el más en el efecto es el hecho de la libertad, y ésta es sólo un género de actuación, a saber la creación de enlaces.”¹¹⁰ En suma, para el autor, la vida es una estructura que se desarrolla en medio de las condiciones del mundo y que no obstante el condicionamiento histórico se articula de manera libre.

2.2 La vivencia de captación (*Der Auffassungserlebnisse*)

En cuanto al primer tipo de vivencias, cabe señalar que Dilthey vio que en las vivencias están entrelazadas las actitudes del espíritu y los objetos del mundo. De igual forma, que en ellas las uniformidades que resaltan del resto de los procesos psíquicos corresponden a la teleología de los mismos. Con sus palabras: “Las uniformidades que podemos constatar en esta conexión genética de los procesos psíquicos, se refieren a la cooperación de estos diversos factores que aparecen entrelazados de esta suerte en la conexión psíquica.”¹¹¹ Esta cooperación se lleva a cabo a partir de unidades estructurales que se caracterizan por el modo en que se realiza una determinada actitud y por un contenido. La estructura que se caracteriza por el estar presente de un contenido que puede ser percibido, recordado, representado, dado en la imaginación o aprehendido predicativamente en un juicio, así como por la tendencia a la representación de los contenidos de la vivencia es designada por Dilthey: *gegenständliche Auffassens* (captación de objetos).

Asimismo, “del primer proceso es preciso recalcar, con propias palabras de Dilthey, lo siguiente: que parece que nos halláramos ‘en presencia de una especie de sensibilidad, de percatación’; y que esta percatación captaría, entre las

¹⁰⁹ Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, p. 127.

¹¹⁰ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 35.

¹¹¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 29.

percepciones y las representaciones, relaciones elementales.”¹¹² Esta estructura capta relaciones y en ella se hallan entretejidas en relaciones internas las percepciones, las representaciones, los juicios, enlaces de juicios, hasta constituir la conexión sistemática del saber. Estas conexiones forman parte de una unidad y entre la captación del objeto y la conexión sistemática del saber no hay una separación, ni discontinuidad. A su modo de ver, la distinción kantiana entre intuición y entendimiento desgarraría innecesariamente su conexión viva. Como Fernández Labastida lo vio, “Dilthey postula, por el contrario, que no existe discontinuidad entre sensibilidad, el intelecto y la razón. La forma del conocimiento nos viene dada junto con las sensaciones e impresiones.”¹¹³ Antes bien, en esa vivencia está contenido -de manera estructural- un modo determinado de conciencia respecto a un contenido que nuestro autor designó como ‘objetividad’. En este tipo de actitud podemos distinguir dos tipos de relaciones internas. Las que se dan entre el vivir y el objeto psíquico y las que acontecen entre el intuir y los objetos sensibles. Ambas son vivencias. En ellas el contenido de la conciencia se da como un estar presente para el yo, que equivale al ser consciente, empero, “en el vivir y la vivencia no se diferencian el uno de la otra; son giros de expresión para lo mismo.”¹¹⁴

Justificando los puntos capitales de su teoría del conocimiento, advirtió que en el vivir hay un ‘estar dentro’ (*Innewerden*)¹¹⁵ de lo vivido o de lo *dado*¹¹⁶, por lo cual, en estricto sentido, lo que sucede en ella no es solamente una percatación, un tener ‘conciencia de’, sino también una inclusión en la realidad. Este hecho es una

¹¹² Mayz, Ernesto (1949), “La idea de “estructura psíquica en Dilthey”, p. 10. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

¹¹³ Fernández Labastida, Francisco (2009), “Wilhelm Dilthey”, p. 8. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>

¹¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 256.

¹¹⁵ Antonio Gómez Ramos traduce esta palabra como acceso interior, pero al igual que la traducción de Ímaz ‘estar dentro’ las expresiones indican el hecho de tener en posesión una determinada realidad.

¹¹⁶ Cuando Dilthey habla de lo dado se refiere a las manifestaciones de vida y no al contenido objetivo que se muestra en la experiencia externa.

de las situaciones que, según Dilthey, asegura la certeza del conocimiento científico-espiritual, porque la posición privilegiada de la conciencia es una de las conexiones que nos aseguran la certeza del saber. Además de esto, sostuvo que en el vivir y la captación del objeto psíquico hay una equivalencia entre el ser y el conocer. El vivir existe en el ser consciente. Ser consciente y vivir la interioridad no son actos distintos. “La existencia del acto psíquico y su conocimiento no son dos cosas distintas, no existe aquí la diferencia entre el objeto visto y el ojo que lo ve.”¹¹⁷ Dicho de otra forma, “la conciencia de una vivencia y su índole, su estar presente para mí y lo que en ella está presente para mí, son una misma cosa.”¹¹⁸ Esta interpretación es compartida por Ferrater Mora: “La vivencia no es por ello algo dado, somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de modo tan inmediato, que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa.”¹¹⁹ Por esta razón la experiencia interna representa un punto de apoyo para la teoría del conocimiento. Si los escépticos negaron la posibilidad de la ciencia, para Dilthey, la experiencia interna muestra que en ella hay un saber que no produce ninguna duda. La vivencia está libre de cualquier tipo de reflexión. Se da de manera ateorética. “El saber está ya ahí, va unido a la vivencia sin reflexión alguna, y no es posible tampoco encontrar ningún otro origen ni razón de ese saber sino en la vivencia misma.”¹²⁰

Como se ve, la legitimación del saber que nos aporta la experiencia interna estaría dada por el carácter de ‘estar dentro’ de la realidad, pero, de manera muy particular, porque el saber dado en la captación del objeto psíquico, según Dilthey, se fundamenta en la evidencia del vivir y del ser consciente. Según esto, los sentimientos y las vivencias volitivas son tal y como se dan el vivir, por eso “la certeza de la vivencia no requiere ninguna mediación y, por lo tanto, puede ser calificada de inmediatamente cierta.”¹²¹ Sin embargo, aunque Dilthey piense esto,

¹¹⁷ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 96.

¹¹⁸ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 162.

¹¹⁹ Ferrater Mora, José (1949), “Dilthey y sus temas fundamentales”, p. 8. Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>

¹²⁰ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 22.

¹²¹ *Ibidem*, p. 32.

sus planteamientos no pueden evitar la reducción de la vida a fenómeno de conciencia como más adelante mostraré.

La captación del objeto psíquico, esto es, de los sentimientos y de las vivencias volitivas y su expresión conceptual son dos momentos unidos en la vivencia. Según él, en la explicitación del vivir las operaciones lógicas elementales elevan a conciencia las relaciones del contenido objetivo de la vivencia, de esta manera, las representaciones trascienden a la vivencia. Aunque Dilthey no lo diga, podemos observar que las representaciones son trascendentes porque son diversas a la vivencia, no obstante que se refieren a ella, tanto por la actitud como por el contenido. Pienso que el relativismo del autor se basa, entre otras cosas, en el carácter trascendente de las representaciones, porque podemos observar que los conceptos son elaborados a partir de la intencionalidad de la conciencia y en esta elaboración interviene la totalidad de la vida psíquica, que es desarrollo y constante configuración; así como la índole parcial de la captación de objetos. Estas son conclusiones del historicismo que, según Gadamer, nos llevan al relativismo y al nihilismo. Refiriéndose a Dilthey señala lo siguiente: “Su arte refinado de la comprensión debilita la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida. Su culminación epistemológica es el relativismo, y su consecuencia el nihilismo.”¹²²

El segundo tipo de relación en la captación de objetos se da entre el intuir y los objetos sensibles. En el intuir lo sensiblemente intuible se nos da en diversos modos, por ejemplo, la representación libre de un color; una acto en la imaginación o como algo ‘dado’ determinado por el acto perceptivo. Al igual que en el vivir, el ser dado en el presente es el modo en que el contenido se da. En esta estructura, la relación entre la actitud, lo sensiblemente intuible y el objeto compone una unidad estructural. Puede observarse que en este planteamiento el proceso cognoscitivo no está disgregado como en la teoría del conocimiento tradicional que separa al sujeto cognoscente del objeto, porque sintetiza a la actitud, lo sensiblemente intuido y el objeto y remite los conceptos y el juicio a la

¹²² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 44.

vivencia y no al objeto. Esto nos lleva a ver que, según Dilthey, los objetos de nuestras intuiciones están determinados por las condiciones de la conciencia.

Además de esto, cabe apuntar que lo dado en la sensibilidad se nos da en una intuición pura. “En este sistema, como vimos, sólo una pequeña parte se nos ofrece de modo puramente intuitivo. Lo así dado lo llamamos ‘intuición pura’. En ella el objeto se nos da en la misma intuición sensible.”¹²³ Considero que esta intuición está condicionada por el punto de vista desde el cual se da el objeto. Y que en la estructura de la captación la intuición pura es complementada de manera intencional mediante representaciones y es referida nuevamente al objeto. Este conjunto de representaciones y juicios puede ser designado como ‘representación total’. Las cualidades sensibles de las cosas y las representaciones son hechos de conciencia, por eso “tampoco hay objetos a los que se refieren esas representaciones, sino que el objeto es precisamente tan sólo esa representación, ese hecho de conciencia que yo sitúo frente a mí.”¹²⁴ Por esta situación, aquí también podemos observar un tipo de trascendencia igual que en la relación del vivir con el objeto psíquico. En la captación de objetos la ‘representación total’ trasciende a la percepción. En este punto de la teoría diltheyna del saber coincide con Ricoeur cuando sostiene que el verbo trasciende la perspectiva. “En ésta se nos da la finitud de nuestra facultad de conocer, pero en el signo se nos da la trascendencia del *logos* humano.”¹²⁵

Por último, Dilthey vio que al ser consideradas como unidades estructurales, las vivencias captadoras toman dos direcciones. Una de ellas es la seguida por las relaciones internas de acuerdo a su teleología. Esta relación vincula a las vivencias dispersas según el tipo de actitud. La otra dirección que surge de la unidad estructural de la captación de objetos es la tendencia a la conexión sistemática y su culminación en la ciencia. Ella se basa en la relación ‘ser representado’ y ‘representar’. Observa que lo representado son las relaciones internas del vivir y las relaciones del intuir, la representación no tiene por objeto

¹²³ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 39.

¹²⁴ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 93.

¹²⁵ Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus Humanidades, Buenos Aires, 1991, pp.47-49.

una realidad separada de la conciencia, por eso el valor de verdad de los modos de captación reside en la identificación de lo expresado en ellos con lo que se da en el vivir o en el intuir. Así, el juicio corresponde a la dirección hacia la captación del objeto cuando es acompañado de la conciencia de que lo dicho en él es la cosa misma.

Este planteamiento nos haría creer que Dilthey buscó fundamentar la cientificidad de las ciencias del espíritu a la manera del positivismo, pero lo que hace con estos planteamientos es fundar filosóficamente la conciencia histórica. Su culminación epistemológica es el relativismo, y su consecuencia el nihilismo como Gadamer lo afirmó. Esto es así, porque de lo expuesto se sigue que los sistemas filosóficos expresan solamente un contenido parcial de la realidad abordado desde la captación de objetos, las vivencias afectivas y las volitivas, por eso son verdaderos, no obstante a las contradicciones internas que muestra la historia de la metafísica; sin embargo, es menester señalar que el autor trató de superar este relativismo con su teoría de las concepciones del mundo.

2.3 La vivencia afectiva (*Des Gefühlerlebnisse*)

Las investigaciones diltheyanas en torno a las vivencias afectivas aclaran algunos problemas importantes en el ámbito axiológico, tanto así, que Gadamer advirtió que “la aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna.”¹²⁶ Esta revolución sobrepasa, inclusive, las realizaciones más grandes de las ciencias naturales.

Por otra parte, en la obra de Dilthey, podemos apreciar que sus análisis psicológicos y descriptivos de las vivencias afectivas nos revelan que este tipo de vivencias constituyen un ámbito de hechos psíquicos incomparables con la captación de objetos y el querer. El autor llama *Gefühlen* (sentimientos) al estado implicado en ellas. En español esta palabra es asociada, generalmente, con un

¹²⁶ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, España, 2001, p. 41.

estado afectivo ligado a otras personas o seres vivos. Para hablar de los estados que nos producen las cosas utilizamos la palabra sensación; sin embargo, el término alemán es más amplio e incluye a las sensaciones tal y como nosotros las entendemos.

Como en la captación de objetos, en las vivencias afectivas hallamos una teleología de índole particular. En la captación de objetos, la teleología apunta hacia la aprehensión del objeto y en la vivencia volitiva hacia la realización de una situación, pero, en la vivencia afectiva la actitud refiere un haber de objetos. “La actitud afectiva es un ‘estado’ vinculado a la captación de objetos o fundado en la situación del sujeto.”¹²⁷ Más tarde Heidegger llamará a este tipo de vivencia ‘encontrarse’: “El encontrarse es *una* de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del ‘ahí’.”¹²⁸ En el lenguaje heideggeriano, el término ‘encontrarse’ es ópticamente lo más conocido: el temple, el estado de ánimo. Podemos observar que, en sentido somático, las vivencias que se refieren a ese estado están comprendidas -de una manera muy general- bajo los géneros ‘bueno’ y ‘malo’ y se diversifican en una multiplicidad de especies.

En esa diversidad, Dilthey apreció que los estados afectivos son compuestos, esto es, son producto del desarrollo. No son estados que se hallan en los inicios de la vida, sino que se articulan históricamente. “Los sentimientos y los impulsos se presentan en la vida psíquica como estados compuestos, se pueden distinguir en esta composición partes más simples en los modos determinados de reaccionar ante las representaciones.”¹²⁹ El autor no aclara del todo como sucede esto, pero pienso que esto es así porque los sentimientos no se producen solamente en la intuición pura sino que surgen mediante la colaboración de los sistemas representativos de la captación de objetos, la vida afectiva y la voluntad, esto es, mediante el condicionamiento de la conexión de la vida. Esto ocasiona que los estados así surgidos produzcan una diversidad de círculos afectivos. Estos

¹²⁷ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 120.

¹²⁸ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 160.

¹²⁹ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 383.

círculos forman un plexo entre ellos, lo cual nos deja ver que los estados afectivos no están aislados, sino que están articulados en una estructura más compleja. Esta observación es importante en el ámbito ético.

Otra relación interesante que Dilthey mostró es que los valores se fundan en valoraciones, en vivencias afectivas, puesto que un mismo objeto puede ser valorado de distintas maneras durante nuestra existencia. Los valores se fundan en nuestros sentimientos. Con sus palabras: “En el juego de los sentimientos llega el hombre a tener conciencia de los valores de las cosas así surgidas, para su propia vida.”¹³⁰ Considero que en las valoraciones interviene la estructura de nuestra vida –no sólo la vivencia en que se vive al objeto–, sino la conexión de las vivencias adquiridas.

Al parecer esto mismo fue sostenido en 1887: “Todo el complejo anímico adquirido actúa sobre los procesos de formación. Modifica y configura las percepciones, representaciones y estados que se hallan justamente en el foco de la atención.”¹³¹ Pienso que el estado afectivo surge a partir de la intuición pura y se va conformando por la intervención de los sistemas representativos de la captación de objetos, de las vivencias afectivas y volitivas, en síntesis, por la concepción del mundo, por eso un mismo objeto no tiene un valor fijo e inmutable durante el curso de la vida. En este hecho podemos apreciar que la valoración es sustantivada por el pensamiento y, con posterioridad, trasponemos la experiencia sustantivada al objeto, pero la índole fundamental de esta vivencia radica en el modo en que el espíritu asume la presencia del contenido objetivo en la vivencia afectiva.

El valor es ‘algo vivido’, diferente del objeto –bien– que puede provocar esa vivencia. El valor es algo que actúa en la vida, en la proyección de futuro, luego que no ha sido ponderado, jerarquizado dentro del sentido

¹³⁰ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 113.

¹³¹ Dilthey, Wilhelm, *Poética*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945, p. 68.

vital de nuestra vida. Sólo por traslación hablamos de objetos o situaciones valiosas.¹³²

Esta situación nos hace dar relieve a la relación que existe entre la fijación del valor y la conexión de las vivencias adquiridas. El vivir no es una sustancia sino constante articulación. Las vivencias en que valoramos a los objetos dependen de la posición de la conciencia, la conexión de nuestra vida y el horizonte de la época. Estas consideraciones llevan a Dilthey a sostener una síntesis de Ética e historia, pues no podemos postular la universalidad de las valoraciones. Con sus palabras, “nunca podemos superar el carácter subjetivo y relativo de las determinaciones de valor que tienen su origen en el sentimiento; un valor incondicionado es un postulado, pero no un concepto que pueda verificarse.”¹³³ Aunque Dilthey sostuvo la relatividad de los valores y de toda manifestación de vida consideró que en la constitución del espíritu radica la posibilidad de superar ésta consecuencia de la conciencia histórica. Su teoría de las concepciones del mundo es expresión de esta postura y, en ética, la voluntad representa el punto de partida para indagar el carácter incondicionado de los deberes éticos.

Por otra parte, apunta que los diversos valores que surgen en las valoraciones pueden ser vitales, cuando se refieren a una persona y, útiles cuando se refieren a los objetos. Como Wonfilio Trejo lo apreció, “los valores, que para Dilthey solamente pueden captarse en el sentimiento, pueden ser en un caso ‘vitales’ si se refieren al valor de la persona, o ‘útiles’ si se refieren a las cosas exteriores”,¹³⁴ pero, también hay un tipo de valor que Dilthey llama ‘propio’. Este valor no está condicionado por el entorno.

Los valores ‘vitales’ se fundan en sentimientos situacionales, y los valores ‘útiles’, refieren al medio condicionante de la situación, y los valores ‘propios’ de objetos y personas, que expresan predicativa y conceptualmente los sentimientos en torno a objetos.¹³⁵

¹³² Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 256.

¹³³ Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y letras, México, 1944, p. 149.

¹³⁴ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 215.

¹³⁵ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 55.

En esta cita, Dilthey no es muy claro; sin embargo, podemos observar que los valores vitales son, por ejemplo, el éxito, la alegría por la fuerza propia, la impotencia, el odio, el temor y el agradecimiento que vive el sujeto en una determinada situación. Los valores útiles son aquellos que vivimos en las cosas cuando las colamos en una relación de medios y fines. Su valor no radica en la experiencia afectiva que nos provocan, sino en la relación que guardan con la situación a realizar. Por último, tenemos que los valores que se experimentan por una propiedad de los objetos son diferentes a los valores vitales pues en ellos la valoración no depende de una situación sino de las cualidades de la cosa, por eso Dilthey advirtió que esta valoración es propia del objeto. La cosa es valorada a partir del punto de vista de la intuición pura y el sistema representativo que allí surge se refiere nuevamente a la cosa, de tal manera que no hay un correlato del sistema representativo con la intuición, pero se halla vinculado a ella por el objeto. La propiedad valorada es el resultado de la colaboración de la representación total y de la intuición pura.

Los círculos afectivos que surgen con motivo de la captación de objetos están relacionados entre sí por la índole particular de la actitud, por relaciones internas mediadas por representaciones y por su cooperación en la conexión estructural de la vida psíquica, pero también tienen otra dirección que los lleva hacia formaciones objetivas. “La vivencia, que constituye el contenido sustancial de toda composición poética, siempre contiene un estado afectivo como interior, y como exterior una imagen o un complejo de imágenes, lugar, situación, personas.”¹³⁶ Estas objetivaciones son: la creación de obras de arte, la vivencia sentimental de formaciones objetivas, la conducta estética y la formación de sistemas axiológicos. En la obra de arte el artista expresa la vivencia y restablece el equilibrio entre la vida y la naturaleza, creando las condiciones para la explicitación de las relaciones estructurales que se dan en la comprensión. En la contemplación artística, el intérprete alcanza un estado de ánimo total y sus sentimientos se suceden unos a otros en relaciones internas estructurales. En la unidad de carácter, “el hombre

¹³⁶ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 96.

estético, busca en sí mismo y en los demás equilibrio y armonía de los sentimientos: con esta necesidad forma su vida.”¹³⁷ En este tipo de carácter, el hombre tiene como tarea conformar el curso de sus relaciones afectivas en una unidad completa, mediante la cual se destaca una pasión por encima de las demás. Por último, una situación importante para la ética es que sobre la base de relaciones uniformes en las vivencias afectivas se constituyen sistemas axiológicos objetivos y generales.

Dilthey usa la palabra universal para referirse a estos sistemas, empero, considero que es más conveniente utilizar la palabra general porque su sentido implica una extensión más amplia que la particular; pero que no abarca, de manera necesaria, a todos los sujetos del dominio. “Los sentimientos de valor culminan en sistemas axiológicos objetivos y universales en virtud de la intersubjetividad de estos valores tales como el derecho, la moral, el arte, etc.”¹³⁸ Estas conexiones objetivas son expresiones de la diversidad de sentimientos y vienen a constituir -de parecido modo a como en el dominio de la captación objetiva- una ‘explicitación’ de lo que ‘implícitamente’ se encuentra en las situaciones afectivas. Considero que a esta comunidad afectiva también podríamos denominarla simpatía. Por eso el autor advirtió que “lo objetivo en los valores es el resultado de relaciones firmes en el sentimiento en torno a objetos. El principio de las realidades en la moral, lo objetivo de lo estético.”¹³⁹

2.4 La vivencia volitiva (*Das Willenserlebnis*)

El análisis diltheyano de la vivencia volitiva muestra que la estructura del querer se articula a través de etapas o momentos. “La volición se articula a través de la conexión de ‘motivos’, de la ‘elección’ y de la ‘decisión’, abocados hacia la acción

¹³⁷ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 145.

¹³⁸ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 216.

¹³⁹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 59.

exterior o interior, según la relación escogida entre medios y fines.”¹⁴⁰ El primero y más elemental de ellos se lleva a cabo en la conexión de las vivencias afectivas con las volitivas. La estructura de esta vivencia -al igual que las demás- se caracteriza por la relación interna entre una actitud y un contenido; sin embargo, la actitud de este tipo de relación es incomparable con las demás, pues mientras la vivencias captadoras se orientan hacia representación de un objeto y las vivencias afectivas hacia la configuración de un estado, las vivencias volitivas tienden a llevar a cabo una situación exterior o interior. La actitud volitiva muestra una intención orientada hacia la realización de un hecho. “En este tipo de vivencias nos damos cuenta de una intención encaminada a la realización de una situación.”¹⁴¹ Esta es la índole particular de la misma y constituye el primer momento de su desarrollo.

En la conexión estructural psíquica esta actitud se fundamenta en las vivencias de captación de objetos y en las vivencias afectivas. Esas estructuras son el cimiento de las vivencias volitivas. “Así como el establecimiento de una realidad constituye el supuesto de toda asignación de valor por el sentimiento, a su vez, este sentimiento, y el valor que con él nace, constituye el fundamento de la actitud volitiva.”¹⁴² Esto es así, porque de la coexistencia de las intuiciones con las disposiciones permanentes de la conexión estructural de la vida, por ejemplo, pulsiones, deseos arraigados, las pasiones nace un estado afectivo del cual surge una situación a realizar que puede ser designada fin o bien. “Un bien, en sentido estricto, es solamente aquello que mi voluntad se propone como fin.”¹⁴³ La dependencia de la estructura volitiva de la vivencia afectiva nos deja ver que esta situación futura que en cada momento se plantea es histórica y está condicionada por la dependencia de las estructuras. En 1888 Dilthey advirtió acerca del bien:

¹⁴⁰ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de estructura psíquica en Dilthey”, p. 13. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

¹⁴¹ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 122.

¹⁴² Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 217.

¹⁴³ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 81.

“Como principio moral es un todo condicionado por la estructura entera de la vida histórica: se ha desarrollado históricamente y está limitado históricamente.”¹⁴⁴ La situación futura -históricamente limitada- se constituye como medio para la satisfacción de esas disposiciones. Las necesidades permanentes son motivos generales con relación a la situación a realizar y, el cambio, constituye lo particular con respecto a esa disposición. Sin embargo, así como el fin es una situación particular que puede ser reemplazada por otros fines que nos conduzcan a la disposición, así también, en la estructura de la vida coexisten disposiciones que tienden simultáneamente a la realización.

Este momento del desarrollo da lugar a la coexistencia de diversos fines y prepara la aparición de la segunda etapa de la unidad estructural volitiva. El segundo momento de esta unidad estructural volitiva acontece cuando la diversidad de fines se torna transparente para la conciencia y, mediante procesos reflexivos opera el paso a la elección de bienes. “Cuando estas posibilidades llegan a conciencia surge entonces la elección que tiene lugar en procesos de reflexión, la cual aúna relaciones de causalidad y estimación de valores.”¹⁴⁵ Según Dilthey, en estricto sentido, este momento constituye al querer. La relación estructural más simple de los procesos volitivos está contenida en la relación que guardan las vivencias afectivas y la volitivas, empero, la estructura más compleja del querer opera cuando la vida -de manera reflexiva- experimenta un proceso de selección de los fines que coexisten en el desarrollo estructural. En esta etapa sopesa las posibilidades particulares de satisfacción y comprueba que la situación que va a elegir es adecuada para conseguir el equilibrio de la vivencia afectiva. Este mismo proceso opera en nuestra actitud práctica cuando configura el plan de vida. Elegimos fines permanentes, seleccionamos los medios y, la suma de ellos, constituye nuestro plan de vida.

Y también esta etapa superior se desenvuelve a través de etapas diferentes. A partir de la intención, del afán, de la tendencia, se

¹⁴⁴ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 112.

¹⁴⁵ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 71.

desarrollan las adopciones permanentes de fines, la elección entre los fines, la selección de los medios y, por último, la suma y compendio de esas adopciones de fines en un orden supremo de nuestra actitud practica: el plan de vida que todo lo abarca.¹⁴⁶

Como indiqué, el desarrollo de la estructura volitiva tiene su cimentación en la relación interna de la vivencia de captación de objetos y las vivencias afectivas, porque de la estructura de la concepción del mundo y la experiencia de la vida surge con mayor amplitud el ideal de vida. Con otras palabras: “En la estructura de la concepción del mundo se contiene siempre una relación interna de la experiencia de la vida con la imagen del mundo, una relación de la cual puede derivarse un ideal de vida.”¹⁴⁷

Por último, el análisis de Dilthey nos muestra que la tercera etapa del desarrollo de la vivencia volitiva opera cuando un factor pone fin al proceso reflexivo que se lleva a cabo en la elección de fines. La reflexión como tal no tiene término, pero la resolución que le pone fin y el factor que opera de manera decisiva en la resolución es el motivo. Como Ernesto Mayz lo vio, “el motivo, que Dilthey lo define diciendo que es todo estado interno que se convierte en factor de decisión voluntaria.”¹⁴⁸ Considero que el motivo es una relación interna que tiene ante sí las vivencias afectivas, las volitivas, las representaciones de estas vivencias; así como el sistema de reglas y, en virtud de ellas, lleva a concreción el plexo iniciado en la elección. En esta teoría, como hemos visto, la voluntad no es una facultad sino un orden de relaciones internas que están vinculadas por una teleología cuya índole particular es la realización de una situación.

¹⁴⁶ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 136.

¹⁴⁷ Dilthey Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y letras, México, 1944, p. 214.

¹⁴⁸ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de “estructura psíquica en Dilthey”, p. 12. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

2.5 La teoría del conocimiento

La teoría del saber es una continuación de la teoría de la estructura psíquica sólo que en ella Dilthey hace tema y pone de relieve a la conexión estructural del conocimiento. Sus tesis centrales fueron desarrolladas, aproximadamente, desde 1875 hasta 1910. Su reflexión giró en torno a las condiciones que, según él, hacen posible el saber de la realidad, de los valores, los fines y las reglas. Su explicación tenía que abarcar todo tipo de conocimiento. “Su fundamento tiene que hacer referencia a toda clase de saber. Tiene que extenderse tanto al campo del conocimiento de la realidad y al de la fijación de valores, como al de la proposición de fines y al del establecimiento de reglas.”¹⁴⁹ Recalcó este imperativo epistemológico casi al final de su vida, aproximadamente, entre 1905 y 1910. Esto implicaba la superación de Kant, porque su teoría del conocimiento no sólo tenía que legitimar el saber natural, sino también el de la realidad histórico-social, pero esto no terminaba ahí, porque Dilthey también interpretó los principios del idealismo trascendental de forma diversa. Los elementos de la estética y de la analítica trascendental resultaron ser, para él, categorías históricas. Tal es así que “la venida y el definitivo paso de la razón a la vida inducía a Dilthey, en el plano de la teoría del conocimiento y de la filosofía, a reformular las categorías, llegadas a ser ahora *kategorien des Lebens*.”¹⁵⁰

La primera de sus premisas es el punto de vista gnoseológico, que posiblemente fue pensado alrededor de 1875 y que en 1880, tres años antes de la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* fue formulado de la siguiente manera: “La realidad (i.e. todos los hechos externos, tanto cosas como personas) se halla bajo las condiciones de la conciencia. Lo que acabamos de expresar puede llamarse principio de fenomenidad.”¹⁵¹ Al parecer, esta tesis no sufrió cambios, porque en 1890 todavía era formulada de la misma manera:

¹⁴⁹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 7.

¹⁵⁰ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 92. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

¹⁵¹ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, pp. 93-94.

“El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico: según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de conciencia.¹⁵² Como Ortega y Gasset sostiene: “La experiencia es una realidad de conciencia.”¹⁵³

En ese tenor, las condiciones que hacen posible la experiencia y el conocimiento de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu son las categorías. Las categorías son los modos de captación de la vida y del mundo que se expresan en los predicados de las oraciones. En 1900, cuando su pensamiento había madurado escribió: “A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías. Cada uno de estos modos comprende en sí una regla de referencia. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas.”¹⁵⁴ Dicho de otra forma, “se entiende por categoría un tipo de relación para captar la realidad.”¹⁵⁵

Este planteamiento hace pensar inmediatamente en Kant, pero en él nos topamos con la primera divergencia respecto al criticismo trascendental. Según Dilthey las categorías son condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia que contienen la forma del conocimiento, pero, además, pueden ser investigadas y deducidas en ella. Esta tesis del *a priori* fue sostenida entre 1900 y 1901. “Es *a priori* no lo que antecede a la experiencia sino lo que constituye un aspecto de la misma, no lo que constituye la materia del conocimiento sino lo que trae la forma del mismo.”¹⁵⁶ En palabras de Fernández Labastida: “Dilthey piensa que lo único verdadero *a priori* son los hechos tal y como éstos se nos manifiestan en la conciencia.”¹⁵⁷ Estas citas son claras: el *a priori* refiere a la forma del conocimiento y además se da en la experiencia. Aquí hay un distanciamiento enorme de Kant pues, para él, el conocimiento *a priori* tiene que ser independiente de cualquier contenido empírico

¹⁵² Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 133.

¹⁵³ Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 167.

¹⁵⁴ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 113.

¹⁵⁵ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 245.

¹⁵⁶ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 338.

¹⁵⁷ Fernández Labastida, Francisco (2009), “Wilhelm Dilthey”, p. 8. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>

y los elementos trascendentales sólo pueden ser deducidos de manera *a priori*, esto es, sin la intervención de la experiencia.

En efecto, Kant sostiene: “Entendemos, pues, por conocimiento *a priori* al que es absolutamente independiente de toda experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia.”¹⁵⁸

Considero que el deseo del Dilthey de explicar las condiciones del conocimiento solamente a partir de la experiencia reduce el campo de acción, porque ella sólo se releva una parte de la realidad. Es cierto que las categorías formales pueden ser intuitas en la experiencia y en el pensamiento, pero lo delicado de esta tesis es restringir las condiciones de posibilidad de la experiencia a lo que sucede en la misma, porque las intuiciones y las vivencias sólo muestran una parte de la realidad. Muchas cosas permanecen ocultas y no se develan en nuestras intuiciones ni en las vivencias. Esta es una de las características que determina el horizonte natural de la conciencia. Por esta razón, esa afirmación va más allá de los límites epistemológicos contenidos en la esencia de toda interpretación, la cual se caracteriza por ser parcial y singular.

Como vimos, para Dilthey las categorías son condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia y contienen la forma del conocimiento. “Estas actividades intelectuales que en cada caso concreto ejercitamos, tienen, por fuerza, una constitución previa y genérica, la cual consiste en las condiciones generales de su ejercicio.”¹⁵⁹ Pero debemos destacar otra de las características del *a priori* diltheyano. Por esa determinación sus investigaciones son conocidas como *Crítica de la razón histórica*. Para el autor, las categorías son desarrollo y tienen historia, puesto que se articulan en el curso de la vida. No son disposiciones *a priori* de la razón tal y como Kant lo concibió. En 1880, esta tesis fue formulada de la siguiente manera: “Las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, tienen su historia, y el curso de la misma lo constituye su adaptación a la diversidad de

¹⁵⁸ Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, España, 2002, p.43.

¹⁵⁹ Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 164-165.

contenidos sensitivos.”¹⁶⁰ Diez años más tarde esta tesis no había cambiado: “No designan una ‘disposición’ del espíritu que estuviera ahí antes de la experiencia sino un aspecto de la misma, que constituye la condición para que se enlacen las impresiones que se presentan en el sentido externo.”¹⁶¹ Estas afirmaciones nos dejan ver que el desarrollo de las categorías está determinado por sus relaciones con la captación de objetos. No son disposiciones *a priori* del conocimiento, sino proceso histórico vivo en constante articulación.

Por estas razones las categorías diltheyanas no pueden ser sistematizadas -como lo pretendió Ortega y Gasset- porque se desarrollan y son indeterminadas al igual que las aptitudes éticas, lo cual nos conduce al carácter asistemático de la razón. “De la misma manera que las categorías del pensar no pueden limitarse a una cantidad determinada, tampoco puede hacerse eso con las predisposiciones éticas.”¹⁶²

El primer grupo de estas conexiones lo constituye lo que Dilthey designó como: operaciones lógicas elementales o categorías formales. Estas actividades son condiciones generales del pensar y del percibir. Se refieren tanto al saber natural como al saber espiritual. Configuran las intuiciones, el vivir y el pensar. Esta función fue vista desde 1888: “Actúan entre los contenidos sensoriales, estructuran las percepciones, se resuelven en elementos, dan lugar a juicios y conceptos y conducen nuestra imaginación de un contenido sensorial a otro.”¹⁶³ Estas operaciones -como su designación lo dice- son actividades lógicas fundamentales. Son más originarias que el pensamiento y la percepción, tan es así que actúan sobre ellos, por eso este planteamiento no requiere un tercer elemento que permita la síntesis de la percepción con el pensamiento -como sucede en la analítica trascendental- porque esas conexiones están en la base de ambos.

¹⁶⁰ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 91.

¹⁶¹ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 339.

¹⁶² Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 112.

¹⁶³ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 82.

Estas condiciones de la conciencia, según el autor, fundamentan a la vez el saber natural y el espiritual. “Las categorías reales, extraídas de la experiencia, son el fundamento de una lógica y una teoría del saber que puede aplicarse tanto al ámbito teórico y al práctico, como al campo de la estética.”¹⁶⁴

¿Cuáles son, pues, estas categorías de la razón? Como Dilthey lo mencionó, la semejanza de los procesos no permite su delimitación sistemática, pero en la experiencia pueden observarse los siguientes procesos elementales: Reconocimiento, fusión, inserción y diferenciación, descomposición y reconstrucción. De la inserción y la diferenciación se desprende la semejanza, grado, subordinación, conciencia general. De la descomposición y reconstrucción, la referencia y el hallazgo de relaciones. “En el cimiento de todo este sistema se encuentran como ingredientes primarios operaciones lógicas tales como ‘distinguir’, ‘igualar’, ‘separar’, ‘unir’, que permiten captar las relaciones en lo singular empíricamente dado.”¹⁶⁵ En 1888 las determinó del siguiente modo:

Entre los contenidos sensoriales tienen lugar procesos elementales: a más del reconocimiento, la fusión, la inserción, la diferenciación, la descomposición y la reconstrucción. Su número es indeterminado. Pues a la inserción y diferenciación se une la percepción de semejanza, grado, subordinación, conciencia general; a la descomposición y reconstrucción, la referencia, el hallazgo de relaciones; y la semejanza de tales procesos entre sí no permite una delimitación de los procesos en un número fijo.¹⁶⁶

A las categorías de inserción y diferenciación pueden agregarse las categorías de igualdad y número porque ellas surgen en el proceso de captación de iguales contenidos. “La introducción de iguales contenidos (...) conduce a la representación general, al concepto y a la subordinación de lo particular en lo general. Aquí surgen la igualdad, la semejanza, el grado, la diferencia, el

¹⁶⁴ Fernández Labastida, Francisco (2009), “Wilhelm Dilthey”, p. 9. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>

¹⁶⁵ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 212.

¹⁶⁶ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, pp. 81-82.

número.”¹⁶⁷ También puede agregarse a las categorías formales la regla de referencia de relación del todo y las partes, porque Dilthey sostuvo que esta categoría es de índole formal y que es propia del ámbito de las ciencias del espíritu. “La categoría formal de la relación del todo a las partes es común a esta conexión y a las del espacio, tiempo, del ser organizado, es en el ámbito de las ciencias del espíritu donde adquiere un sentido propio.”¹⁶⁸ Como Ímaz lo vio, esa categoría nos permite sintetizar las impresiones, darles unidad y, a su vez, relacionar la impresión con la unidad. Pone el siguiente ejemplo:

Cuando un reloj suena no tenemos más que la sucesión de las impresiones singulares, pero únicamente la unión de estos momentos nos hace posible la captación de esta sucesión. La unión, la captación conjunta engendra la relación lógica de un todo con sus partes.¹⁶⁹

A esta categoría se añaden las de identidad, unidad, multiplicidad y totalidad que se deducen de las operaciones formales del pensamiento y que fueron vistas por Dilthey, entre 1905 y 1910.

Se distinguen las categorías en dos clases. Aquellas que se abstraen de las operaciones formales del pensamiento: diferencia, semejanza, igualdad, grado, identidad, unidad, multiplicidad, totalidad y las que expresan, dentro del modo de actitud correspondiente, la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ella implica.¹⁷⁰

En resumen, considero que las categorías formales pueden ser esquematizadas de la siguiente manera: a) reconocimiento; b) fusión; c) inserción y diferenciación: semejanza, grado, subordinación, conciencia general, igualdad y número; d) descomposición y reconstrucción: referencia y el hallazgo de relaciones; e) relación de las partes con el todo; f) identidad; g) unidad; h) multiplicidad e i) totalidad.

¹⁶⁷ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 179.

¹⁶⁸ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 129.

¹⁶⁹ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 180.

¹⁷⁰ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 86.

Otro punto de divergencia respecto al pensamiento kantiano lo observamos en lo que el autor llamó categorías materiales. Como lo indica el fragmento citado líneas arriba, estas categorías expresan dentro de cada actitud la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ellas implican. Esas conexiones sistemáticas hacen posible el conocimiento del mundo histórico-social. En 1900 Dilthey advirtió: “La vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son extrañas al conocimiento de la naturaleza.”¹⁷¹ Las categorías materiales no son elementos de la razón -como sucede con las categorías formales- sino de la estructura de la vida. Por esta razón hacen posible el conocimiento histórico-social. Esta tesis fue sostenida, aproximadamente, en el año de la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu*: “Las categorías materiales, sin embargo, son completamente distintas. No se fundan en la razón, sino en la conexión misma de la vida.”¹⁷² Esto nos deja ver que en el mundo histórico-social el conocimiento tiene su base en la vida y no sólo en la razón.

En este tenor tenemos, pues, que las categorías materiales propias de la estructura de captación de objetos son: realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión. Dicho por él: “Las relaciones categoriales propias del sistema de conocimiento de la realidad son: realidad, cosa, propiedades, estados, acción, pasión.”¹⁷³ La categoría de realidad expresa la forma en que los contenidos objetivos se dan a las intuiciones y a las vivencias. Dilthey afirma: “Y la existencia misma, la realidad, la presencia (*dasein*), no son sino expresiones referidas al modo y manera en que mi conciencia posee sus impresiones, sus representaciones.”¹⁷⁴ Por otro lado, la categoría ‘cosa’ se forma a partir de la categoría formal de identidad, en virtud de la cual el pensar no es capaz de hallar diferencia entre dos hechos o entre dos fases temporales del mismo hecho. De igual forma, la categoría causalidad es la fórmula abstracta usada para referirse al obrar y al padecer, a la acción y la pasión. En esta estructura todo es causalidad.

¹⁷¹ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 225.

¹⁷² Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 196.

¹⁷³ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 82.

¹⁷⁴ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 93.

Estas se fundan en una categoría más originaria, la retroactividad o interacción en virtud de la cual una impresión genera una reacción que guarda semejanza con la acción y la pasión.

Pienso que las categorías materiales de tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión podrían incluirse en la actitud de captación de objetos, porque estas conexiones sistemáticas acompañan a las relaciones internas dadas en el vivir o el intuir. Dilthey no fue claro respecto a la pertenencia de esas categorías, pero considero que podemos asociarlas con esa estructura porque sus reglas de referencia guardan relación con la captación de un objeto y no con un estado afectivo o con una situación a realizar.

Respecto al tiempo, Dilthey nos dice: “En la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, la fundamental para todas las demás, la temporalidad.”¹⁷⁵ A la vida y a los objetos exteriores que aparecen en ella, le son comunes las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio. Como vemos, esta categoría es una regla de referencia que puede predicarse tanto de la vida como de los fenómenos naturales. En ese tenor, la vivencia del tiempo es experimentada como el avance del presente, el cual deviene en pasado y el futuro presente y, como vimos, puede ser referida a los predicados del mundo espiritual y del mundo natural.

Por otra parte, la categoría de mismidad expresa la forma en que la vida se ve a sí misma en la unidad. Esta conexión sistemática da unidad a la diversidad de la vida interior. Es la experiencia más íntima del hombre acerca de sí mismo. Es la expresión de la forma en que la vida se siente a sí misma en la diversidad de manifestaciones y en la sucesión de sus cambios. En sus palabras: “La categoría de mismidad, en virtud de la cual una unidad inexpresable en

¹⁷⁵ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 115.

conceptos y susceptible tan sólo de ser vivida reúne todo lo diverso y todos los cambios en el seno de una unidad de vida.”¹⁷⁶

Asimismo, el modo de referencia de posibilidad surge junto a la categoría de realidad. Y ambas sobre la de temporalidad. “Aquí nace, junto a la categoría de realidad efectiva, que brota para nosotros en el presente, la de posibilidad.”¹⁷⁷ Como vemos, la categoría de posibilidad está relacionada con el tiempo. En el presente surge la categoría de realidad. Y cuando miramos hacia el futuro nos sentimos en posesión de posibilidades infinitas hacia las cuales podemos orientar nuestra vida.

Por otro lado, la categoría ‘fuerza’ surge junto a la categoría de acción y pasión, por eso considero que puede ser integrada en la estructura de captación de objetos, aunque también podría ser asociada con la estructura volitiva porque está relacionada con una situación a realizar que es dada como posibilidad, pero Dilthey indicó que surge junto a la regla de referencia indicada, por lo cual la remito a esa estructura. “Aquí surge, entonces, en conexión con las categorías del hacer y el padecer, la categoría de fuerza.”¹⁷⁸ Esta categoría surge cuando nos encaramos al futuro. Aparece en los sueños de felicidad vinculada a situaciones a realizar y en el juego de la imaginación con posibilidades que habrán de acontecer. Cuando elegimos una de esas posibilidades surge una tensión orientada hacia una meta, una intención de realizar un fin. La elección de los medios para llegar a él. Todas estas relaciones internas están implicadas en esta categoría. Como indiqué, estas particularidades me hacen pensar que esa conexión sistemática podría ser asociada con la estructura volitiva, pero, como vimos, el autor la relacionó con la captación de objetos.

Por último, considero que en la estructura de captación se halla la categoría de conexión. Cuando miramos el curso de la vida bajo la categoría del tiempo, observamos que en ellas las vivencias se hallan en mutua relación. Cada vivencia

¹⁷⁶ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, 1986, p. 197.

¹⁷⁷ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 117.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 147.

está referida a un yo del cual es parte y por la estructura está conectada con las demás vivencias. “En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota en la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de conciencia. Esta es la condición bajo la que se halla toda captación.”¹⁷⁹

Al parecer, estas son algunas de las categorías materiales propias de la estructura de captación de objetos, pero es menester tener presente que, como Dilthey lo indicó, esas reglas de referencia no pueden ser expresadas de forma determinada puesto que surgen en el vivir y esas conexiones son -en cierta medida- insondables para el pensamiento, porque son categorías vitales y se dan en la vivencia.

Pienso que las conexiones sistemáticas de esencia y significado pueden ser remitidas a la estructura afectiva. Valoramos la diversidad de objetos en relación con esas reglas de referencia. En el curso de nuestra existencia lo que resulta importante para nosotros es lo esencial: “Aquello que de este modo es para nosotros el punto central de la vida lo denominamos lo esencial.”¹⁸⁰ Lo esencial es lo que hace posible la valoración. Considero que la valoración es ejercida en una diversidad de contenidos, pero la regla de referencia que subyace al juicio es lo esencial, es la categoría sobre la cual reposa el significado y el sentido de la vida. Esta es otra de las categorías de la vida, el significado. Así como la categoría de lo esencial es el marco en el cual valoramos la diversidad de objetos, la regla de referencia del significado es la base mediante la cual llevamos a cabo la valoración de la vida. Podemos observar que en el curso de la existencia las distintas vivencias están conectadas entre sí, pero sólo algunas resultan valiosas. Es así como “la categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida.”¹⁸¹ Y por tanto, “experimentar un significado es comprender que un elemento de la vida consciente es relevante para la totalidad, para la voluntad, para el equilibrio del

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁸⁰ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 211.

¹⁸¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 257.

organismo.”¹⁸² En suma, esta relación de las partes de la vida con el todo tiene su fundamento en el significado que esa vivencia guarda para con el todo. Cuando en retrospectiva miramos el curso de nuestra existencia, la atención se dirige a un punto, a una vivencia. Esto sucede porque esa vivencia es significativa para nosotros en su conexión con el curso de la existencia.

Por último, junto a estas categorías se hallan las de fin y medio. A partir de estas reglas de referencia surge una fuerza dirigida hacia una situación a realizar. Aparece la categoría de fin: “Y al destacarse, en el seno de este contexto, la fuerza retroactiva que reacciona frente al entorno de cosas y personas, y concebirse la conexión entera a partir de ella, surge la categoría de fin.”¹⁸³ Como vemos, la naturaleza de esta categoría -al igual que las de esencia y significado- nos permite ver la actitud estructural a la cual puede ser referida. Esta situación no es tan clara en las categorías de captación de objetos. La categoría de fin expresa en un concepto la manifestación vital de la voluntad consciente de sí y dirigida hacia un motivo.

En resumen, las categorías formales son las condiciones que hacen posible el conocimiento natural y el espiritual y las categorías materiales son conexiones sistemáticas que hacen posible el conocimiento de la vida, pero, ¿cuáles son las consecuencias epistemológicas de este planteamiento? En el ámbito de las ciencias naturales, al igual que Kant, Dilthey sostuvo el carácter fenoménico de las intuiciones, por eso la experiencia externa es una realidad sujeta a las condiciones de la conciencia que no se muestra tal y como es en sí. Dicho de otra forma:

Este planteamiento nos lleva a ver que nuestras intuiciones están determinadas por la categorías de la estructura de captación de objetos y que en el intuir el sujeto cognoscente no coincide con los objetos, por lo cual el autor sostuvo que no podemos conocer la realidad externa.¹⁸⁴

¹⁸² Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, p. 129.

¹⁸³ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 212.

¹⁸⁴ Corona, Jesús (2012), “Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica”, p. 119, en revista CIENCIA ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.

En este tenor, podemos advertir que las ciencias de la naturaleza trabajan con abstracciones que son interpoladas en las intuiciones, por tanto sus conclusiones son hipotéticas. Esta interpretación también la comparte Wonfilio Trejo: “Las ciencias de la naturaleza (...) no pueden prescindir, según Dilthey, de una cierta abstracción en virtud de la cual éstas ‘ponen’, completan o construyen, los fenómenos mediante una interpolación del pensamiento.”¹⁸⁵ Como vemos, en sus investigaciones, los científicos interpolan en el objeto de estudio abstracciones ajenas a la naturaleza. Como otro estudioso de la obra de Dilthey lo ve: “Ni siquiera la ciencia moderna escapa a la acusación de incurrir en la práctica nefasta de manejar abstracciones metafísicas conservando resabios dentro de la explicación mecánica de la naturaleza que presume el valor real de nociones semejantes a las de átomo.”¹⁸⁶

Por otro lado, en el mundo histórico-social sus conclusiones divergen del idealismo trascendental. Kant tuvo plena conciencia del carácter fenoménico de la experiencia interna. El sentido interno, como él lo llama, no muestra la forma en que nosotros somos en sí, porque en él es dada una realidad de carácter fenoménico, que está condicionada por elementos *a priori*. “Este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos.”¹⁸⁷ Sin embargo, Dilthey no quiso aceptar esta conclusión que se sigue de la teoría de las categorías, porque según él, el mundo espiritual es la única realidad que podemos conocer, en virtud de que en ese ámbito el saber es necesario y objetivo.

Según Dilthey, la nota del saber histórico social es pues, la necesidad objetiva (*objektiv Notwendiges*). Kant hablaba de necesidad y universalidad del conocimiento *a priori*: “Necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios

¹⁸⁵ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 198.

¹⁸⁶ Romero, José Antonio (sf), “El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu”, p. 4. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm.

¹⁸⁷ Kant, Immanuel, *Critica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México, 2000, p. 167.

seguros de conocimiento a priori y se hallan inseparablemente ligados entre sí.”¹⁸⁸
Por el contrario, el autor habla de necesidad objetiva queriendo resaltar el carácter necesario del pensar y la vinculación de éste a los contenidos de la experiencia.

Tal es así, que la necesidad objetiva está constituida por dos elementos. El primero de ellos consiste en la evidencia inherente al vivir, a la percatación interna, sobre la cual se fundamenta el pensamiento. Y, la segunda característica consiste en que en el saber espiritual hay una síntesis del sujeto con el objeto del conocimiento, porque en la comprensión del mundo histórico-social estamos dentro de la realidad en la vivencia y en los actos mediante los cuales comprendemos a otras personas. Cuando intentamos conocer el mundo natural, lo explicamos mediante sus causas, nos topamos con una realidad extraña en la cual interpolamos las categorías históricas de la razón, pero esto no sucede con el mundo histórico-social porque en él, el pensamiento se fundamenta en la evidencia inherente a la vivencia y porque cuando lo comprendemos estamos dentro de la realidad, nos movemos en el ámbito del espíritu. En palabras de Dilthey:

En este concepto de la necesidad objetiva encontramos dos elementos que constituyen el punto de partida para la teoría del saber. Es uno la evidencia inherente al proceso mental realizado adecuadamente. El otro está constituido por el carácter de ‘estar dentro’ la realidad en la vivencia o de lo ‘dado’ que nos vincula a una percepción externa.¹⁸⁹

Vamos a analizar los elementos en los que, según Dilthey, se fundamenta el saber del mundo espiritual. El primero de ellos es la certeza inherente a la vivencia. “Dilthey basa la verdad de las ciencias del espíritu en dos criterios de conocimiento, en primer término en la vivencia que lleva en sí misma la prueba de la verdad de sus contenidos.”¹⁹⁰ Esta tesis fue sostenida entre 1882 y 1910 y de acuerdo con el autor la evidencia es una de las determinaciones de la vivencia. En el vivir los contenidos objetivos se nos dan de manera evidente. En ella coinciden

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸⁹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 10.

¹⁹⁰ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 205.

el sujeto y el objeto del conocimiento y se nos dan de manera cierta. Tal como el autor lo sostuvo: “El sí mismo y la realidad se dan, por ello, en una relación en la totalidad de la vida psíquica y de modo inmediato y verdadero.”¹⁹¹ En otras palabras: “Este cerciorarse íntimo se halla impregnado de una seguridad que excluye toda duda.”¹⁹² Y esto es así porque: “Su evidencia es en último término la de la percatación interna misma.”¹⁹³ En síntesis, “los hechos de conciencia, que constituyen ese mundo espiritual, son tal y como se nos dan. De este modo, en él se nos presenta la realidad plena y objetiva.”¹⁹⁴ Esto mismo puede decirse de la vivencia religiosa: “La vivencia religiosa tiene certidumbre de su fuerza y de su verdad.”¹⁹⁵

Pero hay otra cosa que debemos hacer notar, que la vivencia y el saber espiritual que se basa en ella es individual y no se iguala a otra dada su propia naturaleza.

Lo que llegamos a saber en el vivir es sólo algo singular: nuestra propia vida. Sigue siendo un saber de algo único, de una sola vez, y no hay ningún recurso lógico que pueda separar la limitación de lo único contenida en el modo de experiencia que implica la vivencia.¹⁹⁶

Esta conclusión, como veremos, tiene consecuencias negativas para su teoría de la comprensión, porque si la vivencia es saber de lo individual entonces ¿cómo es posible la reproducción de las vivencias? ¿Cómo podemos comprender al tú? ¿Cómo podemos vivir la vivencia individual de la otra persona?

De lo antes expuesto se obtienen las siguientes conclusiones: 1) En la vivencia se lleva a cabo un saber cierto y verdadero; 2) El saber de las ciencias del espíritu es conocimiento de la individualidad, en oposición a la universalidad de las ciencias de la naturaleza y, 3) Hay que recalcar una cosa más que es de suma relevancia, porque, según lo visto hasta aquí, este grupo de ciencias se cimentan en un saber

¹⁹¹ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 33.

¹⁹² Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 241.

¹⁹³ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 241.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹⁵ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 178.

¹⁹⁶ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 164.

a-teorético. Esta conclusión es muy importante porque tiene muchas implicaciones. Una de ellas es que las ciencias del espíritu no tienen la misma índole que las demás ciencias. Bajo esa óptica, no constituyen un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental y, la segunda, que este conocimiento no podría ser comunicado. Pero Dilthey no aceptó del todo estas implicaciones y en el intento de vincular el saber a-teorético de las ciencias del espíritu con el saber intelectual surgieron varios problemas que no resolvió.

El autor creía que la regularidad de los conceptos del pensamiento garantiza la validez de su aportación mental. Según él, las propiedades más generales de los conceptos a las que se vincula la validez de estas diversas formas que son independientes del cambio de objetos -constantes en el ir y venir de las vivencias mentales y de sus objetos- encuentran su expresión en las leyes del pensamiento. Por eso la validez de la verdad depende de estas leyes del pensar. De esta forma, “toda verdad que podamos expresar acerca de hechos de la conciencia se halla de algún modo bajo la condición de validez, que ha de probarse en cada caso dado, de la ley o leyes del pensamiento bajo las cuales se ha obtenido.”¹⁹⁷

Según esto, las categorías formales son condiciones que hacen posible el pensamiento. Su ejercicio a través del pensamiento capta relaciones en el vivir. “Las operaciones lógicas formales elementales no captan contenidos, objetos, procesos, sino relaciones.”¹⁹⁸ Esta interpretación también es compartida por Wonfilio Trejo: “Permiten captar las relaciones en lo singular empírico dado; podemos encontrar cosas iguales o diferentes, observar grados de igualdad o diferencia.”¹⁹⁹ Y también por Eugenio Ímaz: “La vida misma, lo vivo que yo no puedo traspasar, contiene conexiones que toda experiencia y pensamiento no hacen más que ‘explicar’.”²⁰⁰ De esta forma, cuando somos conscientes de un sentimiento o fin, elevamos las categorías sistemáticas que residen en la vivencia.

¹⁹⁷ Dilthey, Wilhelm, *Critica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 118.

¹⁹⁸ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 87.

¹⁹⁹ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 212.

²⁰⁰ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 184.

Y las destacamos mediante las operaciones lógicas elementales; las aislamos, identificamos una relación estructural presente con la de vivencias anteriores. Sin embargo, hay que hacer notar que para el autor las operaciones mediante las cuales llevamos a cabo esas actividades son independientes de esas relaciones. “La validez de las relaciones dadas es independiente de los actos de conciencia en que son captadas.”²⁰¹ Esto es así, porque la captación de esa realidad presupone los actos de las operaciones lógicas elementales, pero las relaciones no tienen lugar entre esos actos sino entre los contenidos implicados en lo que se nos ofrece como real. De esta manera, lo que hace el pensamiento es llevar a claridad teórica el saber de la vivencia. Hace consciente el saber a-teorético que poseemos: “El pensamiento no nos dice más de lo que ya sabemos, porque ya vivimos cuando él funciona rectamente, si bien lo expresa con mayor articulación, con mayor claridad, distinguiendo, relacionando.”²⁰²

De estas conclusiones se desprenden algunas afirmaciones con las cuales, quizás, Dilthey no estaría de acuerdo: la vida es reflexiva es, en cierta medida, racional porque en ella radican condiciones *a priori* que permiten tornarla en pensamiento, pero, ¿si el autor pensaba que las categorías de la razón son vitales no dotó, más bien, a la vida de racionalidad? ¿Esta conclusión no nos conduce a otra determinación esencial de la vida distinta de la que el planteó? Si esto es así, entonces la vida humana no se distingue de la vida en general por la índole de la estructura, sino por la racionalidad.

Retornando a la cuestión epistemológica relacionada con el carácter reflexivo de la vivencia tenemos que el ideal diltheyano del saber espiritual impone exigencias particulares a la lógica de las ciencias del espíritu. Según Dilthey, los procesos mentales, esto es, los de representación conceptual se realizan adecuadamente cuando se basan en la certeza de la vivencia. “Sólo aquel concepto será completo en el aspecto lógico, que contenga en sí una conciencia de su procedencia; sólo aquella proposición poseerá seguridad cuyo fundamento resulte un saber

²⁰¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 42.

²⁰² Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 184.

inatacable.”²⁰³ Esto es así por lo que respecta al concepto cuya adecuación con la vivencia le garantiza un lugar unívoco en el sistema de signos como sí la relación referida fuera permanente y no sujeta al cambio. Por lo que respecta al juicio, éste alcanza perfección lógica cuando está formulado de acuerdo a las formas y leyes del pensamiento y cuando se fundamenta en la certeza de la vivencia. “La evidencia inherente a los juicios tiene que basarse en la experiencia interna lo mismo que la certeza de la vivencia, y es la certeza que corresponde a su contenido y no a ningunos actos.”²⁰⁴

El segundo de los elementos de la necesidad objetiva consiste en el ‘estar dentro’ (*Innesein*) de la realidad o de lo dado en las manifestaciones de vida. El ‘estar dentro’ es la posición privilegiada que nos da acceso a la vida; sin embargo, Dilthey no pudo advertir que ese privilegio epistemológico se pierde cuando la vivencia es reflexionada y cuando intentamos comprender al tú. Esa posición consiste, según él, en la identificación del sujeto y del objeto del conocimiento, de otra forma la realidad sería extraña y no tendríamos ninguna forma de acceder a ella. Por ello el estar dentro de la vivencia nos proporciona una ventaja epistemológica. “En la vivencia, si bien distinguimos, vivimos la diferencia entre sujeto y objeto; sujeto y objeto son la misma cosa y el conocimiento que tenemos de la vivencia goza del privilegio absoluto de la evidencia porque es un *Innewerden*.”²⁰⁵

A la ventaja epistemológica del ‘estar dentro’ de la vivencia, según Dilthey, se suma el privilegio del ‘estar dentro’ de la realidad en la comprensión de las manifestaciones de vida. En ella el espíritu se comprende a sí mismo, pero esta supuesta ventaja tiene algo de engañoso, porque aunque estemos dentro de la realidad en la comprensión no estamos dentro de la individualidad que se constituye como objeto de la comprensión. Hay una distancia muy grande entre el yo y el tú que no es superada por el hecho de que en el saber histórico-social la

²⁰³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 119.

²⁰⁴ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 178.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 172.

vida pueda comprender a la vida. Esta problemática fue vista por algunos hermeneutas, particularmente por Gadamer, quien antepone a la posibilidad de la comprensión objetiva de la individualidad la existencia de los prejuicios que caracterizan a la experiencia histórica.

Estos caracteres del saber asumen connotaciones distintas cuando Dilthey nos habló de las composiciones poéticas. En estas obras, la necesidad es considerada como un nexo que articula el curso de la obra y que también se observa en el desarrollo de la impresión artística. “La necesidad significa que el nexo existente en una composición poética es tan decisivo para el espectador como para el artista creador.”²⁰⁶ Esto es así, porque el nexo interno del poema épico se sucede en un encadenamiento causal y necesario que produce que la impresión poética se desarrolle en un encadenamiento de vivencias y el curso fluya a través de una corriente necesaria de sentimientos. Por esta situación puede observarse que la impresión estética opera necesariamente, en virtud del nexo creado por el poeta; por eso también el autor vio que en la conciencia del encadenamiento hay un acto de libertad. En la *Poética* dijo: “Llamamos libertad a la conciencia de ese encadenamiento de los términos.”²⁰⁷ Vemos que en esta cita el término conciencia es sinónimo de libertad. Esta afirmación concuerda con los objetivos de la teoría diltheyana del saber porque en la autognosis histórica el espíritu se conoce a sí mismo, es consciente del mundo y de sí y en ese acto es libre.

Si la necesidad involucra a la composición poética y a la comprensión, la objetividad tiene que ver con la organización del poeta y es una de las características de la poesía épica, pero podemos advertir que en este discurso la objetividad asume un matiz positivista como Gadamer lo vio. Dilthey sostuvo: “Esta objetividad es totalmente distinta de la del pensador científico. No significa libertad respecto de los efectos del ánimo en la aprehensión de las cosas, sino la libertad del alma en cuanto a la consideración de los intereses propios.”²⁰⁸ Aquí los

²⁰⁶ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 137.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 139.

²⁰⁸ Dilthey, Wilhelm, *Literatura y fantasía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 276.

intereses propios representan un obstáculo para comprender el valor propio de las personas, para darnos cuenta de que son fines en sí. Vemos que nuestros intereses nos hacen valorar a las cosas y a las personas en función de la utilidad y del sentimiento que nos causa la impresión, pero él pensó que es posible separar nuestros sentimientos y nuestros fines para comprender el significado y valor propio de las personas de manera objetiva.

No obstante que Dilthey indicó que hay diferencias entre la objetividad del arte y la objetividad en la ciencia, ambas tienen características comunes: el olvido del individuo en vistas de la comprensión del significado del objeto. En un caso el obstáculo son los sentimientos y en el otro los fines. Esta posición es criticada por Gadamer quien consideró que la comprensión se caracteriza por la omnipresencia de la historia. No podemos separarnos de los prejuicios de nuestro presente, ni en la vivencia del arte ni en la experiencia histórica. Antes bien, “la experiencia histórica se define por la adquisición histórica de donde ella procede y por la imposibilidad donde se encuentra de arrancarla de este origen: no será, pues, nunca un método puro.”²⁰⁹ En *Verdad y método I* Gadamer advirtió:

En cualquier caso parece claro que en principio Dilthey no considera la vinculación del hombre finito e histórico a su punto de partida como una restricción básica de las posibilidades del conocimiento espiritual-científico. La conciencia histórica tendría que realizar en sí misma una superación de la propia relatividad tal que con ello se hiciera posible la objetividad del conocimiento espiritual-científico.²¹⁰

Lo que Dilthey plantea en su ideal de objetividad es una suspensión de los sentimientos y de los fines que, como tales, se manifiestan en el carácter temporal de la vivencia. Esta situación no solo plantea problemas ontológicos porque el carácter temporal de la experiencia no está condicionado por la intencionalidad del yo. Ese carácter se desarrolla en virtud de su propia constitución. A esta situación se suma lo visto por Gadamer, esto es, la omnipresencia de la historia en el comprender, pero más allá de esta situación lo que en realidad constituye un obstáculo para la comprensión es la individualidad del tú. Las manifestaciones

²⁰⁹ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 69.

²¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 295.

vitales expresan la individualidad de las personas y de los pueblos. La individualidad de la vida y el carácter temporal de la experiencia no pueden suspenderse para eliminar los contenidos temporales de la conciencia con el fin de hacer posible la recepción del significado de las personas o de las cosas. Si el olvido de sí se consuma no es posible la comprensión.

Por otro lado, cuando Dilthey se refirió a la universalidad la asoció con la poesía, pero en un sentido diverso del que recibe en los enunciados científicos. Si en ese ámbito la universalidad se opone a la relatividad, en la poesía esta palabra es una característica de la organización del poeta y de sus obras. En este sentido la universalidad se asemeja a la generalidad. El nexo necesario de lo esencial hace posible que toda obra poética pueda ser comprendida. En esto radica la universalidad de la composición poética, en que la relación interna de la obra permite a cualquier lector la comprensión. Esto es así porque ellas expresan la visión plena de una vida. “Las obras del poeta también tienen pues validez general y necesidad, expresiones que aquí tienen otro significado que en las proposiciones científicas. La validez general significa que todo corazón sensible puede reproducir y disfrutar la obra.”²¹¹ Esta relación interna de la obra y su generalidad se apoyan en la multilateralidad de las vivencias, por eso la universalidad de la obra nos remite a la organización del poeta, porque la generalidad depende del creador. Esto lo entiende como una característica fundamental del poeta épico. Según él, el poeta mira la vida sin intereses prácticos ni teóricos, por esta razón pensó que a él la vida se le revela con mayor claridad. Esta visión de la vida constituye uno de los elementos que dan plenitud a las obras del poeta. Con sus palabras:

El poeta que en la epopeya o en la novela se entrega a esta plenitud de la vida es llevado por la ley épica inherente a dicha actitud a una ampliación cada vez mayor del círculo de sus figuras. No halla reposo hasta que el círculo completo de sus experiencias no haya sido representado en dichas figuras. Y así podemos designar esta tercera característica fundamental del poeta épico como su universalidad.²¹²

²¹¹ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, pp. 136-137.

²¹² Dilthey, Wilhelm, *Literatura y fantasía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 277.

Por estas razones Dilthey insistió en que la poesía tenía cabida la universalidad. “También la poesía expresa un universal, lo mismo que en la ciencia, pero no en una abstracción que abarca muchos casos sino en la visión de una vida.”²¹³ Esta visión plena de la vida es lograda a partir de la renuncia a lo práctico y a lo teórico, en otras palabras, al olvido de sí conseguido en la objetividad. Esta suspensión permite al poeta comprender a la vida en su plenitud, pero, como antes vimos, el carácter temporal de la vivencia no depende de la intencionalidad del yo sino de su propia constitución, además de que no es posible desvincular a la comprensión de la omnipresencia de la historia.

Retornando de esta digresión, en síntesis, lo que nos propone la teoría diltheyana del saber es la génesis de la conciencia científica a partir del autoconocimiento que: 1) Acontece de manera evidente en la vivencia, 2) puede ser explicitado mediante el pensamiento y, 3) se amplía en la comprensión de otras personas. Como vimos, el primer tipo de saber del mundo histórico-social radica en la vivencia. En segundo lugar, el saber acontece teóricamente, tal y como se da en las demás ciencias, mediante la construcción conceptual de los contenidos: “sólo, pues, en la medida en que las relaciones comprendidas en la actitud afectiva y en la volitiva se expresan con un carácter general, pueden convertirse en objetos de un saber con validez universal.”²¹⁴ Esto se alcanza cuando los juicios afectivos que se fundan en las estimaciones de valor se universalizan en el concepto. La estimación del valor no es un enunciado sobre hechos, ni se vincula con las categorías del conocimiento de la realidad porque expresa la actitud del sujeto en la que se le dan las relaciones de valor o jerarquía. De igual manera, el saber de la vivencia volitiva se universaliza cuando se hace explícito el saber en el que el sujeto se determina a sí mismo o es determinado por otro; de esta determinación nacen los conceptos de fin o bien y los de prescripción, regla o norma.

²¹³ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 350.

²¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 81.

Al igual que el saber de la vivencia afectiva, el saber del querer halla su fundamento en la actitud precedente, pues la captación de objetos da validez al saber afectivo y, a su vez, la asignación de valor es el supuesto de la adopción de fin. De esto se observa que la regla es la forma de saber válido en que se expresa la naturaleza del querer. Al parecer Dilthey sostuvo la validez de las reglas a partir de una ética donde los fines determinan el valor moral de las normas. Pensó que al examinar la conexión en la cual las reglas logran validez a base de suposiciones dentro de un ámbito de fines, las reglas se elevan a un saber objetivamente necesario: “Ese saber expresa una obligación fundada.”²¹⁵ Por último, la teoría del saber culmina con la teoría diltheyana de la comprensión, la cual será tratada de manera más abundante en el siguiente apartado.

Como Gadamer lo vio, Dilthey nos propuso la equiparación del autoconocimiento de la conciencia histórica con la conciencia científica. “Esta conciencia histórica sabe ahora colocarse en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de la propia historia. *La conciencia histórica es un modo de conocimiento de sí.*”²¹⁶ Esto también lo vio Eugenio Ímaz: “Autognosis es, en fin de cuentas, todo lo que Dilthey nos propone.”²¹⁷ Y también lo advirtió Villacañas: “Contra la observación externa y la teoría científica, mediante la reflexión interna sobre la propia vida y la propia historia: así se podía aspirar a una forma de conocimiento que mantuviese un sentido para la individualidad.”²¹⁸

Este último aspecto nos conduce a otro de los puntos centrales del pensar de Dilthey: la hermenéutica. En los últimos años de su vida, la comprensión de las manifestaciones de vida cobró un papel relevante en la autognosis porque al parecer el ser de lo histórico sólo podía ser mostrado en la historia del espíritu. Este cambio de parecer, respecto a la psicología fue sostenido en 1910 al final de la vida de Dilthey. “Mediante la idea de objetivación de la vida es como logramos

²¹⁵ *Ibidem*, p. 83.

²¹⁶ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 61.

²¹⁷ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 166.

²¹⁸ Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 2001, p. 120.

la visión del ser de lo histórico.”²¹⁹ En otro de sus escritos dice: “Pues la expresión puede contener más conexión anímica que la que pueda atisbar cualquier introspección.”²²⁰ Esto es así, según él, porque la introspección sólo muestra una parte ínfima de la vivencia, de la vida. Sostiene que, “sólo en condiciones muy limitadas se halla presente la vivencia a la observación interna.”²²¹ Y que, “en el ‘vivir’ no podíamos captar al propio yo ni en la forma de su decurso ni en la profundidad de aquello que encierra. Porque el círculo de la vida consciente emerge como una isla de profundidades insondables.”²²² Al parecer, este es uno de los hechos por el algunos de los estudiosos de la obra de Dilthey consideraron que su pensamiento abandonó la cimentación psicológica de las ciencias del espíritu y se adhirió a una fundamentación hermenéutica. Uno de ellos es Roura Parella quien sostuvo que este hecho llevó a Dilthey a separar el alma del espíritu: “Cuando Dilthey trata de fundamentar las ciencias del espíritu en la hermenéutica separa claramente el alma del espíritu.”²²³ Según él, lo que se muestra a la psicología es el alma y a la hermenéutica el espíritu; a ello puede sumarse el hecho de que en los últimos años de su vida el autor concibió una idea distinta de la comprensión, en la cual se distanció de la interpretación romántica del comprender.

Como puede advertirse, según Dilthey, la autognosis histórica es una continua posesión de sí mismo tanto en la reflexión de la vivencia como en la comprensión de la historia, en la que a pesar del condicionamiento histórico la conciencia es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente. En palabras de Gadamer: “La conciencia histórica no es tanto un

²¹⁹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 171.

²²⁰ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 157.

²²¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 22.

²²² *Ibidem*, 245.

²²³ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 100.

apagarse a sí mismo como una progresiva posesión de sí mismo, y esto es lo que distingue a la conciencia histórica de las demás formas del espíritu.”²²⁴

Esta conclusión es acertada porque de la teoría diltheyna de la conexión estructural psíquica se puede seguir que en la comprensión el espíritu se conoce a través de las épocas y de las generaciones hasta conseguir el autoconocimiento que, como tal, no es saber absoluto porque la conciencia no puede superar el condicionamiento histórico; sin embargo, en la comprensión gradual de la tradición el espíritu adquiere transparencia lógica de sí. Esto es así porque al elevar a conceptos la vida se gana más claridad y conciencia, dejando de lado el saber a-teorético que a mi juicio es eminentemente práctico.

Pero la objeción de Gadamer a esta tesis se basó, principalmente, en el carácter omnipresente de la historia en el comprender. En su interpretación Dilthey consideró que la experiencia histórica es desciframiento, pero, para él, esa experiencia se define por la adquisición histórica de donde ella procede, esto es, por el condicionamiento de la experiencia y por la imposibilidad de separarla de su origen. La comprensión objetiva de la vida no puede llevarse a cabo porque el intérprete no puede desvincularse de su historia. “La identidad absoluta de conciencia y objeto es por principio inasequible a la conciencia histórica y finita. No le es dado desembarazarse del nexo de efectos que es la historia.”²²⁵ Con otras palabras: “¿El condicionamiento histórico de la conciencia no debería representar más bien una barrera infranqueable para su propia consumación como saber histórico?”²²⁶

Además de esta objeción, debemos destacar un problema inherente a su psicología analítica y descriptiva. Según Dilthey, la vivencia comporta un saber a-teorético y originario, empero, en mi opinión, cuando la vida se ve a sí misma su aparecer es mediatizado por las categorías propias de la captación de objetos. Este suceso muestra que el supuesto saber que se basa en la evidencia y la

²²⁴ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 296.

²²⁵ *Ibidem*, p. 296.

²²⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 291.

certeza con las que la vida se vive a sí misma es ilusorio. Esto es así porque, “cuando somos conscientes de sus contenidos, la evidencia con que nos percatamos de ellos desaparece al ser determinada por las categorías de la captación de objetos.”²²⁷

En la teoría diltheyana de las categorías, la estructura de captación de objetos contiene diversas reglas de referencia. Éstas expresan la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ella implica y determinan a los objetos, de tal manera que la realidad es dada a través de las categorías de cosa, propiedad, estado, acción, pasión, tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión. Este suceso nos hace caer en la cuenta que cuando la vida se capta a sí misma en el vivir su aparecer está determinado por las categorías antes indicadas. Esas conexiones sistemáticas contienen las reglas de referencia mediante las cuales la vida se capta a sí misma, por esto, en la evidencia con la que la vida se mira están implicados los tipos de relación en los que ella es consciente de sí. Este hecho hace partícipe al vivir del carácter fenoménico de los objetos de la naturaleza.

¿Cómo podríamos salvar este obstáculo? Para resolver este problema epistemológico tendríamos que sostener que las actitudes afectivas y las volitivas contienen las mismas reglas de referencia que la estructura de captación de objetos, esto es, las reglas de referencia cosa, propiedad, estado, acción, pasión, tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión; sin embargo, en el horizonte de Dilthey esto no es así. Cada estructura implica reglas de referencia que expresan la copertenencia de los contenidos objetivos que ella implica. Por eso las estructuras afectivas contienen categorías de significado y sentido y las estructuras volitivas de fin y medio. Estas reglas de referencia son diversas de las categorías de captación de objetos, lo cual nos deja ver que cuando la vida es consciente de sí interpola las categorías de captación de objetos.

¿Qué sucedería si las categorías materiales no fueran exclusivas de los diferentes tipos de actitud? Si esto fuera así, entonces la vida podría mirarse de manera

²²⁷ Corona, Jesús (2012), “Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica”, p. 119, en revista CIENCIA ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.

objetiva y necesaria, pero este hecho dejaría sin explicar la forma en que las categorías materiales se asocian con las estructuras de la vida. “Aunque Dilthey no lo vea así, su teoría de las categorías dispone entre los objetos de nuestras experiencias, incluyendo el vivir, un baremo que contiene las reglas de referencia con las cuales medimos los objetos dados en nuestras vivencias.”²²⁸ Esto nos muestra que no es posible poseer conocimientos necesarios y objetivos en el vivir, tal y como Dilthey lo propuso; no es posible identificar el objeto psíquico con el conocimiento, porque cuando somos conscientes del vivir lo determinamos por las categorías materiales de la captación de objetos.

No obstante esto, considero que sólo en el vivir a-teorético, esto es, no visto, se nos dan de manera cierta relaciones internas de una realidad constitutiva del sujeto; pero de esto resulta algo paradójico, porque esa realidad en el sentido tradicional nos es desconocida. La vida se sabe así misma, pero a la vez no es consciente de ello. Esto nos muestra que la índole del saber espiritual tiene que ser eminentemente práctica.

Por las razones antes indicadas, pienso que no es conveniente sostener que las categorías formales y materiales de la razón histórica hacen posible la explicitación de las relaciones dadas de manera inmanente en el contenido del vivir, porque el material así dado queda vinculado de manera necesaria a sus reglas de referencia. En todo caso, la representación sensible y conceptual puede corresponder al modo y manera en que lo dado es mostrado para las categorías de la conciencia. Al contrario de lo afirmado por Dilthey considero que la teoría de las categorías coloca obstáculos epistemológicos entre la vida y la ciencia. La teoría diltheyana de las categorías no fundamenta la necesidad y la objetividad del saber en el mundo espiritual, porque las categorías no pueden explicitar una realidad -en cierta medida ajena- pues al intentarlo la vida es representada por las categorías formales y las reglas materiales de la captación de objetos.

²²⁸ *Ibidem*, p. 120.

Considero que es más conveniente hablar de saber necesario y universal, tal y como lo hizo Kant, ya que bajo su teoría de las categorías el conocimiento natural y espiritual sólo pueden aspirar a la representación de relaciones dadas en los contenidos de las vivencias captadoras y referir, únicamente, la relación de las categorías de la conciencia con el vivir y con la naturaleza. Sin embargo, no podemos negar que en nuestras intuiciones nos son dadas determinaciones del ser, pero las explicaciones dadas por los filósofos no han podido responder satisfactoriamente esas cuestiones porque, quizás, el horizonte en el que se mueve la razón les impide alcanzarlas.

2.6 La teoría de la comprensión

En 1875 una de las preocupaciones de Dilthey era dar transparencia a la historia de las ciencias que, en aquel entonces, designó como ciencias político-morales. Consideró que ésta se basa en su conexión, en virtud de la cual se ordenan las verdades de las ciencias particulares en sus relaciones de dependencia con otras verdades y con la experiencia y algunos de los procedimientos que empleó en investigación histórico-filosófica fueron el método comparado; el sistema de horas, meses, años y décadas; el principio de la continuidad histórica y los métodos estadísticos. Estos últimos tenían como fin comprobar en forma cuantitativa la amplitud y la fuerza de las direcciones científicas, la ocupación en las diferentes ramas, su distribución local, etc.

¿Cuál era la intención de ese estudio? La respuesta es: Encontrar el sistema de causas que unen en una totalidad los hechos de las ciencias morales y políticas, el problema de la conexión de las ciencias del espíritu. Dicho de otra forma, “la armazón externa nos ha de permitir el conocimiento del sistema de relaciones causales que traba en una totalidad los hechos exactamente comprobados de la historia de las ciencias morales y políticas.”²²⁹ Este objetivo persistió hasta 1883 y fue desarrollado de manera sistemática en la *Introducción a las ciencias del*

²²⁹ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 382.

espíritu. Ya desde 1875 Dilthey había pensado que la filosofía –como lógica, teoría del conocimiento y psicología– podría cumplir con la tarea de determinar la conexión de las ciencias morales y políticas. En ese programa la comprensión y, con ella la hermenéutica, ocuparon un lugar secundario, pues el autor dio más importancia a la psicología.

Considero que no es sino hasta 1900, aproximadamente, cuando Dilthey pensó que el ser de la vida no puede indagarse en la introspección, porque la expresión nos remite a la esencia del vivir. “Sólo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible.”²³⁰ Esta suposición movió a Dilthey a centrar su atención en la interpretación, entendida como la expresión técnica del comprender y, en la hermenéutica, considerada como la preceptiva de la comprensión de manifestaciones de vida fijadas por escrito.

No obstante esto, desde 1875 Dilthey ya había pensado que la comprensión es uno de los procedimientos propios de las ciencias-político morales. En su ‘Ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado’ interpretó al comprender como un procedimiento mediante el cual podemos reproducir -en representaciones- los hechos que suceden en la sociedad. Esta reproducción de las representaciones, según él, va acompañada de sentimientos tanto negativos como positivos y se fundamenta en nuestra vida interior. A través de ella podemos comprender la vida y la individualidad. En sus palabras:

Todos los hechos en ella nos son comprensibles: sobre la base de la percepción interior de nuestros propios estados los podemos reproducir en nuestra representación hasta cierto punto, acompañados de odio y amor, de alegría apasionada y de todo el juego de nuestro sentimientos, mientras contemplamos ese mundo en que nos percibimos a nosotros mismos como elementos que actúan con otros elementos.²³¹

²³⁰ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 61.

²³¹ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 399.

Considero que en esta descripción de la comprensión ya están delineadas las características esenciales del comprender diltheyano, las cuales sufrirán algunas modificaciones en la interpretación que llevó a cabo en 1910, unos años antes de su muerte. De esta interpretación podemos destacar los siguientes elementos: El objeto de la comprensión es la manifestación de vida; la percepción de los estados internos constituye el fundamento a partir del cual llevamos a cabo la construcción de conceptos; la representación es la estructura que lleva a cabo la reproducción y, por último, esta actividad es acompañada de sentimientos de diversa índole. En esta interpretación de la comprensión la concibe como un procedimiento que nos remite de una manifestación exterior hacia a la interioridad de una persona.

Para 1882 equiparaba este proceso con un razonamiento por analogía. Considero que descrita de esa manera la comprensión también podría ser comparada con la inferencia conocida como *Modus Ponendo Ponens*. En ese razonamiento, afirmamos el primer miembro de la premisa mayor y, enseguida concluimos la inferencia con el segundo miembro de la premisa, el cual puede equivaler al significado en el razonamiento por analogía. Según Dilthey, en esta última forma de razonamiento la premisa mayor consiste en la relación de una manifestación de vida con un estado interno. La premisa menor está constituida por una nueva manifestación de vida que guarda semejanza con la manifestación de vida de la premisa mayor. Y la conclusión consiste en la relación de la premisa menor con el estado interno al que en múltiples ocasiones nos ha remitido la expresión originaria. En sus palabras:

La premisa mayor de este razonamiento por analogía está constituida por la relación, experimentada en múltiples ocasiones, entre la expresión corporal que yo advierto y el proceso anímico del dolor. La premisa menor es la afinidad de la manifestación corporal a la que me enfrento con una serie semejante de expresiones. Y de este modo surge la conciencia de un estado interno parecido como fundamento de la expresión.²³²

Más tarde, este tipo de razonamiento fue llamado comprender elemental y lo opuso a las formas superiores del comprender, las cuales pueden ser comparadas

²³² Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 163.

con el razonamiento inductivo. Considero que ese procedimiento podría ser confundido con la construcción categorial de significado y de sentido que lleva a cabo el pensar, pero el razonamiento por analogía es una operación paralela. Opera con construcciones categoriales de significado y, en esa medida puede distinguirse de ellas. En resumidas cuentas, el comprender elemental es la interpretación de una objetivación aislada de la vida. Dicho por el autor: “Entiendo por tal forma elemental la interpretación de una manifestación aislada de la vida. Desde un punto de vista lógico, puede ser representada en el razonamiento por analogía.”²³³ Considero que en esta forma del comprender la manifestación de vida podría ser una acción e, incluso, una palabra.

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* podemos encontrar otra descripción de la forma en que se desenvuelve la comprensión:

Comprendemos cuando, basándonos en nuestra propia vida profunda, prestamos vida y aliento al polvo de lo pasado. Si pretendemos comprender la marcha del desarrollo histórico desde dentro y en su conexión central es menester el traslado de nuestro propio yo de un lugar a otro. La condición psicológica general para esto se encuentra en la fantasía; pero cuando la fantasía revive en la marcha histórica los puntos más profundos en que tiene lugar un avance, surge una comprensión fundamental del desarrollo histórico.²³⁴

En esta descripción del comprender, Dilthey lo relaciona de manera más abierta con el ámbito de la historia. Si en 1875 dijo que el comprender es un procedimiento mediante el cual nos adentramos en los hechos de la sociedad, para 1883, establece entre ese proceder y la historia una relación más cercana. La relación entre el comprender y la historia fue retomada del historicismo, concretamente, de Droysen. Esta interpretación es compartida por César Cansino: “De Droysen (*Grundriss der Historik*), Dilthey recupera la distinción de los métodos (conocer-*erkennen*), científico (explicar-*erklären*) e histórico (comprender-

²³³ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 163.

²³⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 243.

verstehen).²³⁵ Y por José Antonio Romero: “El filósofo renano, aunque incapaz de reconocer la condición de acreedor de su insigne precursor, usufructúa la diferenciación efectuada por Johann Gustav Droysen en 1858 con la publicación de *Grundriss der Historik* entre conocer (*erkennen*), explicar y comprender.”²³⁶

Al incorporar al comprender dentro de la metodología de la historia, Dilthey observó, acertadamente, que ese proceder tiene su fundamento en nuestra propia vida, sólo que en esa incorporación pueden percibirse algunos elementos que conducen a la comprensión hacia la hermenéutica tradicional. Esto es así, porque considera que la vida del yo puede trasladarse de un lugar a otro, de tal manera, que dé vida y aliento al polvo del pasado. Esto se debe, también, al espíritu científicista del autor, quien pensaba que el material histórico-social es un objeto que puede ser descifrado para obtener objetividad en los resultados.

Por otro lado, si en 1875 indicó que la comprensión acontece a partir de la reproducción de representaciones, en 1883 sostuvo, de manera más abierta, que ese proceder es una actividad de la fantasía. La fantasía enlaza a las representaciones mediante actos teóricos y permite revivir el curso histórico de manera intelectual.

Lo que en el curso de nuestra vida espiritual tratamos de reproducir son ante todo representaciones globales que nuestras distintas percepciones componen ya entre sí, gracias a un acto que enlaza sus elementos, o sea un acto intelectual configurador de la fantasía.²³⁷

Considero que esa estructura puede ser equiparada, en nuestro horizonte, con la imaginación, pero si la interpretamos de esa manera sus actividades también podrían ser relacionadas con el ejercicio de las categorías formales de la razón.

²³⁵ Cansino, César, *Dilthey y el historicismo alemán*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, sin año, p. 17.

²³⁶ Romero, José Antonio (sf), “El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu”, p. 4. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm.

²³⁷ Dilthey, Wilhelm, *Literatura y fantasía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 273.

No obstante esto, no debemos olvidar que desde sus primeras interpretaciones de la comprensión Dilthey asoció las construcciones teóricas de la fantasía con las vivencias. Esa relación le permitía pensar al comprender como un proceso de conocimiento vivo. En ese sentido el método de la historia no era un procedimiento teórico -aunque en él participen actividades intelectuales- sino vivo. Considero que para 1883 Dilthey seguía viendo a la comprensión de esa manera, porque afirmó que cuando la fantasía revive el curso histórico surge una comprensión fundamental. Pienso que esa comprensión fundamental tiene que ver con la reproducción de los sentimientos en la vida del intérprete.

Para 1887 el autor pensaba que la reproducción de la vivencia -entendida en los términos descritos- es posible a partir de una ley que es de índole psicológica. “En todas partes impera la ley básica de que las representaciones que se forman a raíz de un estado sentimental pueden, por regla general, provocarlo de nuevo.”²³⁸ Con otras palabras: “Las representaciones que estaban vinculadas a esa situación se reproducen y ahora se encaminan partiendo de esta síntesis de representaciones hacia la reproducción de sentimientos y procesos volitivos.”²³⁹ Esta interpretación también es compartida por Ernesto Mayz, quien piensa que en la evocación de la vivencia actúa el principio de asociación: “Es, en resumen, lo que pudiera llamarse principio de asociación, que rige la evocación de estados afectivos.”²⁴⁰ Para 1910 Dilthey seguía creyendo en esa regla. “Las posibilidades que residen en el alma son convocadas por las palabras externas que las realizaciones elementales de la comprensión permiten captar.”²⁴¹ Dicho de otra forma: “No es el método conceptual el que constituye el fundamento de las

²³⁸ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1945, p. 75.

²³⁹ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 31.

²⁴⁰ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de “estructura psíquica en Dilthey”, p. 19. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

²⁴¹ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 185-187.

ciencias del espíritu, sino el cerciorarse de un estado psíquico en su totalidad y en reencontrarlo en la re-vivencia. Aquí la vida capta la vida.”²⁴²

Esta interpretación es compartida por diversos estudiosos de la obra de Dilthey. Gadamer piensa que: “Dilthey basa su filosofía en la experiencia interna de la comprensión, que nos descubre la realidad que se resiste al concepto.”²⁴³ Eugenio Ímaz sostiene que: “Dentro del mundo histórico, lo individual concreto es el objeto último y principal del conocimiento. Y este conocimiento no se puede lograr por vía conceptual, aunque se trate de fabricar el concepto ‘individual’.”²⁴⁴ Por último, Roura Parella advirtió: “En la comprensión de una obra de arte, el individuo revive los procesos de creación artística pero en un tono menor. Los sentimientos que dominaron en el proceso creador se despiertan en la impresión aunque más débiles.”²⁴⁵

¿Qué significa esto sino que, según Dilthey, en la comprensión actúa una ley que asocia a las representaciones con los sentimientos? Esa uniformidad vincula a la manifestación de vida con la vivencia, tanto en el orden de la expresión como en el de la comprensión. La vivencia tiende a exteriorizarse en representaciones, las cuales como símbolo del contenido sentimental producen nuevamente el sentimiento originario en el intérprete. A este suceso -en el cual la representación se asocia con la vivencia que le dio origen- lo llamó transferencia del sí mismo a la manifestación de vida. “Si de la posición de la tarea de la comprensión se sigue la presencia de la conexión anímica vivida como propia, ello se designa también como transferencia del propio sí-mismo a un complejo dado de manifestaciones vitales.”²⁴⁶ Antonio Gómez Ramos asocia la trasposición, exclusivamente, con lo que más tarde será llamado comprender superior. Según él, la trasposición se lleva a cabo cuando en el comprender superior la conexión vuelve a ser

²⁴² Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 158-159.

²⁴³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 36.

²⁴⁴ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 222.

²⁴⁵ Roura, Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 136.

²⁴⁶ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 187.

afectivamente vivida, cuando la vivencia que se articula en la conexión buscada es repetida de nuevo; sin embargo, debemos tener presente que en 1887, Dilthey sostuvo que las representaciones vinculaban por medio de asociación a las vivencias de las cuales surgieron. Según él, ese acontecimiento es una ley, por lo cual considero que en el comprender elemental también acontece esa relación.

Como vemos, pues el comprender es un proceso gnoseológico eminentemente afectivo. No es teórico. No se basa en un razonamiento, aunque así lo pareciera por el papel que juega la fantasía. Dilthey nos propuso que es posible tener conocimientos vivos del tú, esto es, la posibilidad de un saber vivible. Como más adelante veremos, esta pretensión rebasa las posibilidades de la conciencia histórica, porque aunque sea posible concebir la homogeneidad de las vivencias, en tanto pertenecientes al género humano, no contamos con ningún recurso que nos permita corroborarla, además de que las vivencias se configuran a partir de su referencia al mundo y el lenguaje solamente forma una parte de él.

Esa misma interpretación de la comprensión perduraba hasta 1888. “Solo comprendemos a un hombre cuando sentimos con él, cuando revivimos en nosotros sus emociones; comprendemos sólo por amor”,²⁴⁷ pero podemos observar que a partir de 1900 la interpretación diltheyana de la comprensión va sufriendo algunos cambios o precisiones. Hasta podríamos pensar que dejó de interpretar a la comprensión como un proceso afectivo, mas esto no fue así, porque hay textos que pueden remitirse a ese año, en los cuales siguió hablando de la transposición. Continúo interpretando a la comprensión como un proceso que nos remite de una manifestación de vida a una interioridad. “A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera llamamos comprensión.”²⁴⁸ Ángel Gabilondo también comparte esta opinión: “La interioridad sólo es cognoscible partiendo de aquellos signos sensibles dados,

²⁴⁷ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 61.

²⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 25.

manifestación de algo psíquico: tal es el proceso de comprender.”²⁴⁹ Y también Roura Parrella: “Dilthey llama comprender al fenómeno en el que a partir de signos externos conocemos algo interior.”²⁵⁰

Pero también hay otras afirmaciones en la cuales se aleja de la tesis de la trasposición. En esta cita de 1910 podemos corroborar lo afirmado. “La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad particulares.”²⁵¹ En otro texto sostuvo: “Y esto es lo decisivo, que no se trata de los procesos internos en el poeta, sino de una conexión creada de él pero que se le puede desprender.”²⁵² Al parecer, pensó esto apoyado en la verdad de otra tesis: Que el pensamiento hacía explícitas las estructuras que estaban implícitas en la vivencia. Las operaciones lógicas elementales podían ‘extraer’ las relaciones implicadas en las vivencias afectivas y volitivas, por eso el pensamiento guarda equivalencia con el vivir. Eran intercambiables.

Además de esto, debemos tener presente que para esas fechas Dilthey centró su interés en la hermenéutica, ya que pensó que en ella era accesible el ser de la vida y no en el análisis y descripción de la psicología, porque la vivencia es individual y la comprensión teórica nos remite a lo común, al espíritu.

Asimismo, también observo otro cambio en su pensar hermenéutico durante esta etapa de su pensamiento. Ahora hablaba de las formas superiores de la comprensión. En este caso la comprensión es desciframiento. Para 1910, Dilthey interpretaba a la comprensión como un procedimiento técnico que podía valerse del método inductivo. Esta es la primera de las determinaciones de las formas superiores de la comprensión, que la comprensión es inducción. En ese tenor, partiendo de manifestaciones de vida aisladas podía inferirse una conexión de

²⁴⁹ Gabilondo Pujol, Ángel, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, p. 89.

²⁵⁰ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 81.

²⁵¹ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 105.

²⁵² Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 106.

sentido. En esta forma del comprender no se deriva una ley universal a partir de una serie de casos, sino que a partir de ellos se infiere una estructura, un sistema ordenado que reúne los casos como partes de un todo.

La segunda característica de las formas superiores del comprender es que a partir de la inducción, el comprender se dirige hacia un todo lleno de significado y de sentido, por ejemplo, una obra, una individualidad, etc. Con sus palabras: “Si resumimos las formas indicadas de la comprensión superior, vemos que su carácter común consiste en que, a partir de manifestaciones dadas, por un razonamiento inductivo, hacen que se comprenda la conexión de un todo.”²⁵³ Gabilondo también compartió esta interpretación: “A partir de ellos, mediante una conclusión inductiva, se trata de hacer comprender la conexión de un todo.”²⁵⁴ Por último Wonfilio Trejo advirtió: “De un cierto número de manifestaciones de vida, se concluye, al revelarse la afinidad existente, que se da también la misma relación en otro caso semejante.”²⁵⁵

Por último, la tercera característica de las formas superiores de la comprensión es que en ella el retroceso de la expresión hacia la vivencia puede llevarse de la relación de la manifestación de vida hacia la vivencia o de la manifestación de vida hacia lo que es expresado en ella, esto es, de la manifestación de vida hacia la estructura de la vivencia.

En esa tesitura, resumiendo lo dicho hasta aquí, tenemos que las formas elementales y superiores del comprender llevadas a cabo técnicamente en la interpretación permiten al intérprete comprender la interioridad del tú, de una obra, en fin, de una manifestación de vida. Mediante la acción de la fantasía, el intérprete puede desvincularse de su historia y trasladar su yo de un lugar a otro hasta hallar –objetivamente– el nexo interno de las manifestaciones de vida. Este objetivo lleva implícita la creencia de que el intérprete puede desembarazarse del

²⁵³ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 177.

²⁵⁴ Gabilondo Pujol, Ángel, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, p. 157.

²⁵⁵ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, p. 235.

nexo de efectos que es la historia, con el fin de alcanzar el ideal histórico de una comprensión objetiva.

Estas conclusiones hacen surgir las siguientes preguntas: ¿cuáles son los límites y alcances de esta interpretación de la comprensión? En primer lugar, ¿qué podríamos decir de las formas elementales del comprender? Como Dilthey lo vio, el comprender elemental guarda mucha semejanza con el razonamiento por analogía, pero podemos observar que esa forma del comprender trasciende al género humano. ¿En esos casos, el comprender podría ser comparado con el razonamiento por analogía? ¿Podríamos sostener que las demás formas de vida llevan a cabo razonamientos de ese tipo? No podemos responder esas preguntas porque su respuesta sobrepasa nuestro horizonte. No obstante esto, es claro que en el ámbito de lo humano, el comprender elemental puede ser equiparado con un razonamiento por analogía; sin embargo, considero que la forma de comprensión implicada en el razonamiento por analogía debe distinguirse de la comprensión lingüística y Dilthey no lo hizo. Considero que el comprender equiparado con un razonamiento por analogía tiene que ser circunscrito a la relación de las acciones con los estados internos y debe distinguirse de la comprensión cuyo objeto es el lenguaje.

¿De qué otra forma podemos interpretar a la comprensión lingüística? ¿Se lleva a cabo en un razonamiento por analogía? Desde mi interpretación, la comprensión lingüística se efectúa mediante la reconstrucción categorial del significado y del sentido de las palabras y de las oraciones. Es una operación inversa al acto de habla. Si, en él, el hablante construye a partir de la vivencia unidades de significado y de sentido dentro de una multiplicidad de posibilidades significativas; en la comprensión lingüística el intérprete reconstruye esas unidades de significado y de sentido a partir de un número más limitado de posibilidades significativas, sin necesidad de remitirlas a la vivencia. Pienso que todo esto acontece en una síntesis y no en un razonamiento por analogía. Podemos observar que la comprensión lingüística es posible en virtud de la identidad de las categorías formales de la razón, porque éstas actúan sobre las unidades de

significado básicas construyendo unidades de significado y de sentido más complejas. Por esto, considero que en la comprensión lingüística el intérprete construye el significado y el sentido de las palabras al igual que en el acto de habla, sólo que en este caso parte de un número limitado de posibilidades significativas, ya que sólo se limita a las relaciones contenidas en la expresión.

Considero que la comprensión lingüística, más bien, tiene que ser asociada con el pensar y no con el razonamiento por analogía. “En esta experiencia la comprensión se refiere a la posibilidad de reproducir – mediante operaciones lógicas elementales, esto es, la comparación, la identificación, la distinción y la síntesis– la expresión.”²⁵⁶ La expresión es como tal algo objetivo que implica un número determinado de relaciones. Esto nos deja ver que el comprender lingüístico es un proceso que guarda semejanza con el acto de habla. Como indique, si en éste último –mediante operaciones lógicas elementales– construimos expresiones que están referidas a la vivencia, en la comprensión del lenguaje reproducimos las relaciones de significado y sentido contenidas en la expresión; sin embargo, en el acto de habla la construcción de las unidades de sentido tiene como material un número ilimitado de relaciones, pero en la comprensión la construcción de significado y sentido está limitada por el número de relaciones contenidas en la expresión.

Este proceso de la construcción de sentido se lleva a cabo en la esfera de lo familiar. Esta determinación de la comprensión actúa en un primer momento en la posibilidad de reproducir las relaciones contenidas en la expresión, en la familiaridad del lenguaje. En un segundo momento, la familiaridad se deja ver en las relaciones de la expresión con la vivencia de la cual surgió. Dilthey vio acertadamente que entre las representaciones y las vivencias hay una unidad estructural, por eso pienso que en la experiencia lingüística de la comprensión y en el acto de habla no puede desligarse la expresión de la relación interna que la vincula a la vivencia, pero debe notarse que aunque la comprensión lingüística

²⁵⁶ Corona, Jesús (2012), “Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica”, p. 120, en revista CIENCIA ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.

está relacionada de manera interna con la vivencia no depende de este elemento. Por esta razón la comprensión no puede ser comparada con un razonamiento por analogía, porque la determinación del significado y del sentido no opera de manera necesaria a través de ese tipo de inferencias.

En síntesis, lo que puede cuestionarse de la interpretación diltheyana del comprender elemental es, en primer lugar, que no distingue de manera suficiente entre el razonamiento por analogía y la comprensión lingüística de unidades de sentido básicas como la palabra. Esta forma de comprender no opera como un razonamiento. Considero que la comprensión lingüística es una síntesis categorial mediante la cual se construyen unidades de significado y de sentido a partir de unidades simples. En ese proceso no está implicada una relación entre una manifestación de vida y una referencia. El significado y el sentido de las palabras están determinados por las relaciones entre las unidades básicas de sentido.

¿Qué podemos decir de las formas superiores del comprender? En este procedimiento la relación fundamental que determina la marcha desde lo exterior a lo interior es la de la expresión y lo expresado o bien la de lo efectuado hacia lo que la efectuó. Dilthey reconoció que ese procedimiento nos lleva hacia lo probable. Esta es una de las verdades que el autor expresó, pero lo cuestionable de ello es reconocer el carácter contingente de las formas superiores del comprender y, a la vez, creer en la posibilidad de una comprensión objetiva de la interioridad del tú. Esto es lo que resulta criticable de la interpretación diltheyana de la comprensión superior.

Esto obedece a las mediaciones que actúan en la interpretación. 1) La relación entre la vivencia y la expresión es contingente, esto es, no remite de manera necesaria a la expresión con la vivencia. 2) La construcción categorial del lenguaje no se basa necesariamente en la relación vivencia-expresión, porque algunas construcciones categoriales de significado y de sentido son independientes de las vivencias, por ejemplo, la palabra justicia y todos los conceptos de la metafísica. 3) La construcción categorial de significado y de sentido que se lleva a cabo en el acto de habla es una interpretación, por tanto, es parcial y está condicionada por

la posición de la conciencia y por la teleología de la vida. Esto nos deja ver que muchas de las cosas que están implicadas en el vivir no se manifiestan en la construcción categorial. 4) La construcción categorial de significado y de sentido que lleva a cabo el intérprete tiene como material la palabra. No parte de la vivencia. Por esta razón, sólo podría constituir una interpretación de la expresión no de la vivencia. No uso la palabra interpretación en el sentido diltheyano. Para mí, la interpretación no es un proceso técnico, sino un procedimiento mediante el cual construimos construcciones categoriales de significado y de sentido, que está condicionado por la posición de la conciencia y por la teleología de la vida que hace de ella una construcción parcial de significado y de sentido. 5) Esto nos lleva a ver que el vivir del tú es muchas de las veces incomunicable y no puede ser expresado de una manera absoluta y definitiva en la palabra e, incluso, en algunas ocasiones permanece oculto para el mismo hablante. De esto concluyo que la vivencia del tú sólo puede ser conocida parcialmente a través de una interpretación de orden teórico.

Como vemos, en el proceso de la comprensión de las manifestaciones de vida hay una diversidad de obstáculos que se colocan entre la construcción categorial de significado y de sentido y la vivencia. Las mediaciones nos muestran la distancia que existe entre ambos factores. Hay muchos factores que operan en la esencia de la interpretación y la imposibilidad de reproducirlos hace ver que el resultado de la misma tiene cimientos muy débiles. Considero que las mediaciones implicadas en la interpretación hacen prácticamente imposible este proceso.

Wonfilio Trejo también se dio cuenta de las dificultades implicadas en ese hecho, particularmente se refirió al momento de la construcción de la interpretación. Según él, el intérprete no puede crear la expresión en la misma línea del acontecer del autor. Considero que con esas expresiones se refiere al vivir del intérprete. "Esto por de principio es imposible. Ningún historiador puede hacer sin dejar de ser el hombre lo que es para convertirse en el sujeto que no es."²⁵⁷ Tuvo

²⁵⁷ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 274.

razón al sostener esto porque la constitución de nuestro horizonte, de nuestra vida, es un baremo que limita la comprensión de horizontes extraños cuya característica es ser individuales. Esta es una de las aporías de la comprensión que fue vista por Antonio Gómez Ramos. “Cómo es posible un conocimiento universalmente válido de individuos singulares, cómo captar un ser ajeno.”²⁵⁸ Si bien es cierto que nuestras vivencias y la experiencia que se constituye sobre ellas pueden constituirse como condición de posibilidad de la comprensión, también lo es que el alcance que puede tener en la comprensión de otras personas es muy limitado, porque las vivencias son singulares. Considero que en estos hechos se basa la imposibilidad de la creación en la línea del acontecer del autor del texto, porque la vida es individualidad. Hay muchos factores que inciden en la reproducción de las representaciones y que hacen imposible la identidad de sujeto y objeto. Nuestras vivencias y nuestras experiencias son condiciones de posibilidad de la comprensión, pero también son obstáculos para comprender el vivir del tú.

Gadamer vio un problema más originario que opera en la comprensión. Es el relativo a los prejuicios. Según él, el intérprete no puede apartarse de sus prejuicios con el fin de comprender objetivamente la historia. Aunque Dilthey fue consciente de la naturaleza de la conciencia histórica, al postular el ideal del historicismo olvidó ese hecho. “Parece claro que en principio Dilthey no considera la vinculación del hombre finito e histórico a su punto de partida como una restricción básica de las posibilidades del conocimiento científico.”²⁵⁹ Considero que, para ese filósofo, el intérprete está limitado por la finitud de su conciencia y no puede superar esta determinación de su horizonte. Dicho de otra forma, “no le es dado desembarazarse del nexo de efectos que es la historia.”²⁶⁰ Todas sus manifestaciones de vida son relativas y esa determinación opera en todas sus actividades. Por tanto, si todas las interpretaciones son finitas, relativas, entonces ¿cómo podemos comprender objetivamente una manifestación de vida? Esta es

²⁵⁸ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 97.

²⁵⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 295.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 296.

una aporía que envuelve la interpretación diltheyana de la comprensión y que no tiene salida.

Dilthey sabía que sólo podemos conocer desde una perspectiva histórica porque nosotros mismos somos seres históricos, pero el modo de ser histórico de la conciencia, ¿no constituye, más bien, un límite infranqueable que impide ser objetivos en la comprensión? Gadamer pudo advertir que el concepto objetividad no pertenece al horizonte de las ciencias humanas, por eso Dilthey no pudo resolver el problema que el planteó. El concepto de objetividad tal como lo reducía a la objetividad de los ‘resultados’ permanece apegado a un origen diferente de la experiencia vivida. “Esta es la razón por la que no se puede resolver el problema que se había elegido: justificar las ciencias humanas con el fin expreso de restituir las iguales a las ciencias naturales.”²⁶¹ Aunque Dilthey muchas veces dijo que las ciencias del espíritu deben apoyarse en principios y métodos propios, no se dio cuenta de que al introducir la categoría ‘objetividad’ en sus planteamientos permaneció apegado a un campo diferente.

Esa categoría exige al historiador desvincularse de su horizonte. “La aplicación de este esquema suponía que el historiador puede librarse de su propia situación histórica.”²⁶² Da por hecho que el intérprete puede superar la finitud de su vida, pero Dilthey no consideró que la finitud humana es una restricción básica del conocimiento objetivo del mundo histórico-social. Al parecer, pensaba que mediante la actividad de la fantasía el yo puede trasladarse de un lugar a otro para dar vida al polvo del pasado. En ese tenor, esa actividad tiene como presupuesto la comunidad que vincula a los seres humanos, la cual hace posible la comprensión; sin embargo, Gadamer consideró que esa pretensión es imposible: No nos es dado desembarazarnos del nexo de efectos que es la historia. Considero que no podemos suprimir el curso de nuestra vida y actuar objetivamente para determinar el significado o el sentido de una manifestación de vida. Para alcanzar la objetividad del conocimiento espiritual-científico, la

²⁶¹ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 70.

²⁶² *Ibidem*, p. 58.

conciencia histórica tendría que realizar la superación de la propia relatividad, pero esto es imposible.

José Antonio Romero observó el problema de la objetividad de la comprensión desde el ámbito de la hermenéutica. Según él, la ausencia de reglas técnicas universales impide la objetividad de la interpretación y nos orienta hacia la subjetividad de las interpretaciones.

En efecto, la inexistencia de reglas de validez general en este terreno impide acreditar la objetividad de la transferencia a la vida psíquica de los otros, ausencia que, en cambio, precipita en dirección de la pendiente peligrosa de la arbitraria subjetividad.²⁶³

Considero que aunque existan esas reglas es imposible construir la expresión en la línea del acontecer de donde surgió, ya que la comprensión está construida sobre la base de una diversidad de mediaciones que la debilitan, aunado al hecho que no podemos tener acceso a la interioridad del tú sino no es más que por el rodeo de la expresión.

En los prejuicios está implicada otra dificultad que impide el conocimiento objetivo de la interioridad del tú. Según Gadamer, en la comprensión sólo conocemos lo que ya sabíamos por anticipado y no obtenemos nuevos conocimientos, en ella opera un círculo hermenéutico. “Toda comprensión de algo significativo presupone que aportamos un conjunto de tales prejuicios. Heidegger llamó a esta situación el círculo hermenéutico: comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos lo que ponemos.”²⁶⁴ Podemos observar que en el curso de la existencia las vivencias pueden constituirse en experiencia. Tanto las vivencias como la experiencia, en mi opinión, pueden ser llamadas prejuicios. Ellos constituyen la posibilidad de comprender la vida, pero a la vez la restringen y, en el plano epistemológico, fundamentan el saber que se da en la comprensión. Por eso la comprensión no reporta nuevos conocimientos, porque comprendemos sólo lo que ya sabemos. En

²⁶³ Romero, José Antonio (sf), “El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu”, p. 7. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm.

²⁶⁴ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 40.

este tenor, “el ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad.”²⁶⁵

Pienso que otra de las cosas subyacentes en el fenómeno hermenéutico del prejuicio es la cuestión relativa a la individualidad. Esta es la situación particular que separa a los individuos y a los pueblos. Hasta cierto punto compartimos un mundo natural, pero la distancia entre el tú y el yo está determinada en mayor medida por la configuración de la vida bajo las condiciones del mundo natural y del espíritu objetivo, que por la acentuación de los procesos anímicos como Dilthey lo pensó. En la experiencia de la comprensión esto se traduce en la vivencia de lo incomprensible, la cual no puede excluirse mediante recursos técnicos, porque la configuración de la individualidad bajo las condiciones del mundo natural y del espíritu objetivo reserva para ella vivencias que sólo pueden ser compartidas por una determinada nación o época. Pienso en las vivencias de los griegos. ¡Están muy lejos de nuestra cultura! De esta manera, los elementos configuradores de la individualidad se convierten en una de las fuentes fundamentales de la experiencia de lo incomprensible.

¿Qué sucede con la trasposición que, según Dilthey, acontece en comprensión? Considero que la re-vivencia de la que habla no es posible. Las vivencias del intérprete están vinculadas al presente y a la teleología de su vida. Por esta razón, esa afirmación carece de fundamento como también lo vio José Antonio Romero. “En realidad, carece de base la presunción de un acceso directo a los estado anímicos, empleando el recurso de la vivencia interior, cuya existencia no pasa de ser un simple postulado.”²⁶⁶ Esto es así, porque las estructuras afectivas y volitivas están determinadas por el contexto del intérprete. El entorno determina la configuración de las vivencias. También actúa en ese proceso la teleología del intérprete. Estos hechos nos hacen hacer en la cuenta que las vivencias del intérprete surgidas en la comprensión están determinadas por el entorno y por la

²⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 120.

²⁶⁶ Romero, José Antonio (sf), “El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu”, p. 6. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm.

teleología de la vida, antes que por los conceptos elaborados por la razón. El horizonte de las vivencias y el horizonte de los conceptos está separado por esos elementos y eso impide su vinculación.

Desde el horizonte aquí esbozado nos podemos preguntar: ¿cuáles son los rendimientos epistemológicos de la interpretación diltheyana de la comprensión? Ese filósofo propuso que la interpretación es un proceso técnico que nos permite conocer la interioridad del tú, pero, como vimos, lo que en ella se da es la experiencia de la familiaridad, el autoconocimiento del intérprete en la manifestación de vida. “Esto excluye el saber del tú porque el conocimiento se caracteriza fundamentalmente por la experiencia de la novedad.”²⁶⁷ En la experiencia de la comprensión hay un retroceso de la manifestación de vida a la interioridad del intérprete, pero este depende de la relación interna de la expresión con la vivencia, lo cual está determinado por la unidad estructural que vincula al pensar con las intuiciones y las vivencias.

Por esto, pienso que en toda afirmación respecto al significado y al sentido de las expresiones está implicada la familiaridad la cual excluye la novedad y, por ende, al conocimiento. El conocimiento sólo puede ser dado en el comprender como autoconocimiento.

Por el contrario, si tomamos al comprender como una construcción categorial de unidades de significado y de sentido -como sucede en la experiencia de la comprensión lingüística y en los actos de habla- se abre la posibilidad de construir categorialmente conocimientos. La comprensión, en el sentido diltheyano, es una experiencia distinta al acto mediante el cual construimos el sentido o el significado de la experiencia. Este se da como construcción categorial del sentido o significado de la experiencia, pero no puede ser representada por un razonamiento por analogía ni por una inducción; no obstante esto, al igual que estos procedimientos lógicos es un acto de la inteligencia. Por esto los

²⁶⁷ Corona, Jesús (2012), “Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica”, p. 121, en revista CIENCIA ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.

rendimientos epistemológicos que radican en el comprender no son exclusivos de esa experiencia sino de la actividad que realiza la inteligencia. El comprender está vinculado a la familiaridad, pero se bifurca en la construcción categorial de la expresión y la relación interna de ésta con la vivencia.

Por otro lado, para Dilthey la comprensión no sólo tiene un matiz epistemológico sino también uno ontológico, el cual puede ser referido a la configuración de la estructura vida. En el primer sentido a partir del razonamiento por analogía y la inducción el intérprete busca la reproducción de la interioridad del tú y, en el segundo, el intérprete supera el condicionamiento histórico y amplía las posibilidades de su existencia. Como vemos, el rendimiento ontológico del comprender consiste en la superación del condicionamiento histórico.

La vida humana se caracteriza por la finitud de la concepción del mundo, de los valores y de sus fines, esto es, por la dependencia que guarda de las circunstancias, las cuales restringen las posibilidades que residen en la estructura de la vida y, a su vez, determinan la continuación de su desarrollo; sin embargo, el autor sostiene que “el comprender le abre un ancho mundo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida afectiva.”²⁶⁸ Si la vida se estructura de manera condicionada autolimitando sus posibilidades, en el comprender ese mundo de posibilidades se amplía; empero, en esta situación no es la comprensión la que abre el número limitado de posibilidades de la existencia, sino, más bien, la experiencia a partir de la cual la vida dialoga consigo misma, por ejemplo, la lectura, la reflexión, el diálogo, porque a partir de ellas puede reconstruir categorialmente las relaciones que contienen las manifestaciones de vida.

Una visión más amplia del comprender la brinda la analítica existencial del ‘ser ahí’ realizada por Heidegger. Su análisis deja ver que el comprender es una de las estructuras existenciales en que se mantiene el ser del ‘ser ahí’. Esto significa que el fenómeno de la comprensión es un modo fundamental del ser del ‘ser ahí’.

²⁶⁸ Dilthey, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002, p. 189.

De este comprender primario se deriva el comprender existencial cuyo sentido puede ser vinculado con la forma del conocer que se opone al explicar. Por esto podemos apreciar que el comprender elemental y las formas superiores del comprender son derivaciones existenciales del comprender primario que, como tal, es un modo fundamental del ser del 'ser ahí', el cual no puede ser interpretado ni como el método de conocimiento de la historiografía ni como el método de las ciencias del espíritu, como le pretendió el historicismo alemán, porque su carácter de estructura existencial lo remite a la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo y no, de manera exclusiva, a las manifestaciones de vida.

A diferencia del autor, Heidegger vio que el comprender es el ser del 'poder ser'. "En el comprender reside existencialmente la forma de ser del 'ser ahí' como 'poder ser'. Con otras palabras: "El 'ser ahí' es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad."²⁶⁹ Esto es así porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que Heidegger llamó 'proyección'. Dilthey veía al comprender como un proceso técnico de índole epistemológica, por esa razón, en esa experiencia el intérprete abría el número limitado de sus posibilidades para trascender la finitud de la vivencia y el carácter condicionado de la estructura de la vida ampliando con ello las posibilidades de la estructura. De esta manera, el comprender abría el horizonte que limitaba la estructura de la vida psíquica; sin embargo, si consideramos que en el comprender se desarrolla un círculo hermenéutico como Heidegger lo vio, puede caerse en la cuenta de que el comprender no es un procedimiento que amplía el círculo de posibilidades de la vida sino, más bien, es el existencial en el que reside la forma de ser del 'ser ahí'. En palabras de Heidegger: "El comprender es el ser existencial del 'poder ser' peculiar del 'ser ahí' mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el 'en donde' del ser consigo mismo."²⁷⁰ Esta estructura es el fenómeno a partir del cual se proyectan las posibilidades del 'ser ahí' y no está reducida a cuestiones técnicas ni metodológicas porque, como lo vio Heidegger, es una estructura

²⁶⁹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 161.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 162.

siempre afectiva. Significa el proyectarse sobre la posibilidad de 'ser en el mundo' correspondiente al caso, es decir, existir como esta posibilidad.

En síntesis, en ese tenor la interpretación no es el proceso técnico de la comprensión, sino el desarrollo de la comprensión que se funda en un 'ver previo' que toma del 'tener previo' una determinada posibilidad de interpretación. Por esta razón el ideal de la ilustración histórica no puede cumplirse en la comprensión infinita de la tradición, porque la interpretación está condicionada por el 'concebir previo' y éste, a su vez, por el carácter estructurado de la vida. "Como quiera que sea, la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; se funda en un 'concebir previo'."²⁷¹ Antes bien, lo que Heidegger propuso no es intentar salir del círculo hermenéutico, como lo pretenden los historiógrafos, sino entrar en él de modo justo para desenvolver el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos' a partir de las cosas mismas.

2.7 Consideraciones finales acerca de la fundamentación expuesta

Dilthey no consiguió el objetivo de su programa de fundamentación de las ciencias del espíritu. Así lo vieron, entre otros, Heidegger, Gadamer, Carmen Revilla y Ortega y Gasset. Heidegger consideró que en tratándose de las cuestiones relativas a la cientificidad de las ciencias del espíritu no es lo primero una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico o la teoría de la historia como objeto de la historiografía sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, porque, según él, el nivel de una ciencia se caracteriza por su capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. La cientificidad de esas reflexiones consiste en la revisión de los conceptos elaborados precientíficamente a partir de una interpretación más originaria y radical de la región del ser que corresponde a cada ciencia y que iría más allá de la interpretación llevada a cabo por la experiencia precientífica en el lenguaje. En sus palabras:

²⁷¹ *Ibidem*, p. 168.

No es, por ejemplo, lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico, pero tampoco la teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad.²⁷²

Por su parte, Gadamer consideró que el pensamiento de Dilthey continuó adherido al ideal científico de la filosofía de las luces. Esta situación produjo inconsecuencias en su pensamiento. Su cartesianismo latente ocasionó que sus reflexiones histórico-filosóficas en orden a fundamentar las ciencias humanas no pudieran conciliarse con el punto de partida de su filosofía de la vida. Quería que la filosofía se extendiera a todos los campos de las ciencias humanas y, mediante la reflexión y la duda, tomara conciencia crítica respecto a ellas, para liberarse de los dogmas autoritarios y aspirar a un saber verdadero. También podemos observar que Dilthey asumió esta postura en los presupuestos fundamentales de su teoría de la comprensión porque, por un lado, reconoció el carácter finito de la conciencia histórica y, por el otro, aspiraba a la objetividad de la comprensión.

Gadamer fue muy duro en las críticas que realizó a las investigaciones de Dilthey, inclusive las llamó 'trabajos penosos' orientados a la fundamentación de las ciencias humanas.

El penoso trabajo realizado por Dilthey durante varias décadas para fundamentar las ciencias humanas y para distinguirlas de las ciencias naturales, es un debate con el ideal metodológico naturalista tal como Mill (...) le había asignado a las ciencias humanas.²⁷³

En otro fragmento del mismo trabajo advirtió que, en la forma en que Dilthey lo planteó, la equiparación de la conciencia científica con la autognosis es un fracaso filosófico.

Se nos propone, pues, comprender la aparición y génesis de una conciencia científica mediante un análisis de la esencia del conocimiento de sí. Pero enseguida saldría a la luz el fracaso

²⁷² *Ibidem*, p. 20.

²⁷³ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, pp. 55-56.

filosófico de Dilthey en lo que concierne a lo que él mismo había planteado.²⁷⁴

Como vimos, una de las razones que motivó esta crítica tiene que ver con la interpretación que llevó a cabo de la comprensión, ya que no obstante que reconoció el carácter finito de las manifestaciones de vida, se olvidó de la historicidad al formular los alcances de su teoría de la comprensión. Por esto, para Gadamer: “El ideal de la comprensión universal histórica es una abstracción errónea que se olvida de la historicidad.”²⁷⁵

En la misma línea que Gadamer, Carmen Revilla advirtió que los trabajos diltheyanos en orden a la fundamentación de la razón histórica son un esfuerzo fallido que evidencia las deficiencias del planteamiento ilustrado, al cual se le escapa la experiencia de la historicidad. Al parecer, sostuvo esto, porque Dilthey reconoció que las manifestaciones de vida son relativas, empero, no obstante esto, su teoría de la comprensión tenía como ideal alcanzar la objetividad de la interpretación. Al parecer, las críticas de Carmen Revilla siguieron la misma línea que las formuladas por Gadamer. En *Del historicismo a la hermenéutica: La recepción de Dilthey*, la autora indicó:

El esfuerzo fallido de Dilthey por fundamentar la “razón histórica” pondrá de manifiesto, en este sentido, las limitaciones de lo que Gadamer considera un planteamiento ilustrado, al que escapa la experiencia de verdad que no corresponde a la esfera de la cientificidad, sino a la participación en el darse y configurarse de lo real.²⁷⁶

Por otro lado, Ortega y Gasset consideró que Dilthey fue el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX. Con sus palabras: “Dilthey es un filósofo y, además, que es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX;”²⁷⁷ sin embargo, según él, no consiguió desarrollar la genial intuición que tuvo en su juventud porque su tiempo fue un contratiempo. Nunca consiguió evadirse del

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 60.

²⁷⁵ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 120.

²⁷⁶ Revilla, Carmen (2004), “Del historicismo a la hermenéutica: La recepción de Dilthey”. Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73220/98849>, p. 97.

²⁷⁷ Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 129.

ángulo visual de su siglo que miraba todos los problemas de la filosofía desde la teoría del conocimiento y hasta de la tendencia de fundarlo en el estudio de las condiciones de la conciencia.

¿Estos juicios son suficientes para quedarnos con una apreciación definitiva sobre la obra de Dilthey? Considero que no. No obstante a que sus reflexiones en torno a la cientificidad de las ciencias del espíritu tienen serias inconsecuencias, como lo vimos en sus teorías del conocimiento y de la comprensión, considero que podemos demarcar los alcances y límites de sus investigaciones.

Una de las cosas que debemos reconocer a la obra de Dilthey es la influencia que su pensamiento ha tenido en la filosofía posterior, particularmente, en la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo. José Ferrater Mora consideró que el carácter inconcluso de la filosofía diltheyana fue una de las cosas que permitió el desenvolvimiento de su filosofía en nuestro siglo. “En verdad, justamente por este problematismo con que se presentó a sí misma ha podido proseguir su desenvolvimiento en todas las etapas de la filosofía contemporánea.”²⁷⁸ Aunque no podamos negar que su filosofía es en su mayor parte inconclusa, porque fue desarrollada fragmentariamente, pienso que en realidad lo que produjo el interés de la filosofía posterior es su concepción de la vida, sus trabajos hermenéuticos y su teoría de las concepciones del mundo. Esto puede ser observado en la fenomenología de Husserl, Scheler, Heidegger; en el existencialismo de Jaspers y en la hermenéutica filosófica de Gadamer y Ricoeur. Francisco Fernández Labastida también advirtió esta situación:

La fenomenología (Husserl, Scheler, Heidegger), el existencialismo (Jaspers) y la hermenéutica filosófica (Gadamer y Ricoeur) son deudoras de las reflexiones de este filósofo sobre la psicología y la estructura de la vida histórica, así como de su teoría de las visiones del mundo.²⁷⁹

²⁷⁸ Ferrater Mora, José (1949), “Dilthey y sus temas fundamentales”. Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>, p. 11.

²⁷⁹ Fernández Labastida, Francisco (2009), “Wilhelm Dilthey”. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>, p. 1.

Por lo que respecta a la influencia de Dilthey en la hermenéutica Carmen Revilla señala dos referentes fundamentales: Heidegger y Gadamer. Según la autora, si nos preguntamos por la presencia de Dilthey en el pensamiento actual ésta nos remite a su incorporación en la hermenéutica, cuya raíz se encuentra no sólo en la constancia respecto a preocupaciones concretas, sino también en la relevancia y problematicidad que adquiere en su obra el tema de la comprensión. La propuesta hermenéutica es una respuesta a los problemas que Dilthey planteó. En esta propuesta, el reconocimiento de Heidegger se lleva a cabo en un campo de intereses compartidos. En efecto, como la autora lo sostiene, Heidegger hizo un reconocimiento manifiesto a Dilthey. Según él, la visión que tenemos de la obra diltheyana encubre la esencia de su pensamiento y no la revela. No puede ser visto como un simple estudioso de la literatura que intentó demarcar a las ciencias del espíritu de las ciencias naturales, basándose en la descripción psicológica de la vivencia y en la comprensión técnica de las manifestaciones de vida, porque su filosofía tiene aún más que decir. Como lo reconoció en *El ser y el tiempo*, las investigaciones diltheyanas estaban en dirección a la cuestión de la vida:

La imagen de Dilthey que está muy difundida aún hoy es la siguiente: “el “fino” interprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó “también” por deslindar las ciencias de la naturaleza y del espíritu, adjudicando a la historia de estas últimas, e igualmente a la psicología, un papel destacado, y disolviendo el conjunto en una “filosofía de la vida” relativista. Para una consideración superficial es este retrato “fiel”. Pero se le escapa la “sustancia”. Encubre más que revela.²⁸⁰

Heidegger también se dio cuenta de que la psicología diltheyana es –quizás- al lado de sus trabajos sobre la historia de la filosofía uno de sus más grandes aportes. Aunque los hermeneutas rechazan la índole psicológica que Dilthey asignó a la comprensión, no es en el campo hermenéutico donde esas reflexiones cobran valor, sino en el campo de las investigaciones relativas a la cuestión de la vida. Al parecer, esos trabajos indicaron a la fenomenología posterior la dirección en la que la vida puede ser interpretada de manera originaria. Por eso la importancia de la psicología diltheyana no radica en el distanciamiento que el

²⁸⁰ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 429.

autor asumió respecto a la psicología científico-experimental, que daba cuenta de la experiencia interna en términos naturalistas, sino en las indicaciones que brindó en torno a la forma de acceder a la cuestión de la vida. Por esto, lo importante filosóficamente de su 'psicología', como ciencia del espíritu, no hay que buscarlo en el hecho de que ya no pretende orientarse por elementos y átomos psíquicos, ni porque toma por meta la totalidad de la vida y las estructuras –sino en el hecho de que Dilthey estaba con todo ello ante todo en ruta hacia la cuestión de la 'vida', en el sentido en el que Heidegger utilizó esa expresión.

Esta situación condujo a Heidegger a retomar las investigaciones diltheyanas, particularmente las conversaciones que Dilthey mantuvo con el conde York, para revivir el espíritu de este personaje a favor de la tarea de ese filósofo. Según Heidegger, los trabajos de Dilthey no diferenciaron de manera suficiente lo óntico de lo histórico, por lo cual la analítica temporal-existencial del 'ser ahí' estuvo decidida a llevar a cabo esa distinción reviviendo los planteamientos del conde York a favor de las investigaciones diltheyanas. Esto sólo podía ser llevado a cabo asegurando el hilo conductor de la investigación, el cual presupone la aclaración sobre el sentido del ser en general. Esta cuestión fue dejada de lado por en los trabajos diltheyanos de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Esta omisión se debió al parecer a las convicciones epistemológicas de Dilthey, pues pensaba que no podemos conocer los objetos dados en la experiencia externa. Según él, esos objetos son extraños para el espíritu. Esta presuposición excluye cualquier tipo de investigación sobre el sentido del ser, ya que su criticismo reduce toda experiencia a las condiciones de nuestra conciencia, a fenómenos de la conciencia. La cuestión sobre el sentido del ser de la vida tenía que llevarse a cabo una vez asegurado el hilo conductor, en la aclaración de cuestiones ontológicas fundamentales sobre el sentido del ser en general. Dicho por Heidegger:

El problema de la diferencia entre lo óntico y lo histórico sólo puede desarrollarse como problema de una investigación una vez que se haya asegurado previamente el hilo conductor aclarando la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general. Claro es, pues,

en qué sentido la analítica temporal-existencial y preparatoria del “ser ahí” está resuelta a revivir el espíritu del conde York en servicio de la labor de Dilthey.²⁸¹

Por lo que respecta a Gadamer, como Carmen Revilla lo ve, la hermenéutica filosófica gadameriana denunció los límites e insuficiencias de los trabajos de Dilthey en torno a la fundamentación de las ciencias del espíritu. Algunas de sus críticas giraron en torno a la interpretación diltheyana de la comprensión, a la cuestión de los prejuicios y al ideal diltheyano de objetividad; sin embargo, según la autora, en la recepción que Gadamer llevó a cabo del pensamiento de Heidegger, el peso de Dilthey es evidente. Según Carmen Revilla, esta observación también fue vista por Vattimo, quien denunció el anclaje de Gadamer a la tradición humanista lo que, según él, le impidió alcanzar la radicalidad que exigía Heidegger respecto a la revisión de la metafísica de Occidente.

En la “traducción” que elabora del planteamiento heideggeriano, el peso de Dilthey parece bastante manifiesto. Prueba de ello podría ser la observación de Vattimo, para quien el anclaje en la tradición humanística le habría impedido alcanzar la radicalidad exigida por Heidegger en la revisión de la metafísica occidental.²⁸²

Francisco Fernández Labastida nos indicó que Dilthey ejerció influencia en la fenomenología de Scheler. Y en efecto, tiene razón porque ¿qué otra cosa es el estudio sobre *El resentimiento en la moral* sino una descripción psicológica sobre la vivencia del resentimiento? Considero que la psicología analítico-comprensiva y descriptiva de Scheler retomó dos de los recursos que Dilthey empleó en sus estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, concretamente: el análisis y la descripción. Al igual que Dilthey, Scheler habló de dos tipos de psicología. El primer tipo de investigación psicológica se basa en hipótesis y descompone la experiencia interna en elementos simples, utilizando los recursos del método científico-experimental; por el contrario, el segundo tipo de psicología utiliza el análisis y la descripción de contenidos reales objetivos dados a la

²⁸¹ *Ibidem*, p. 435.

²⁸² Revilla, Carmen (2004), “Del historicismo a la hermenéutica: La recepción de Dilthey”. Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73220/98849>, p. 82.

conciencia; no utiliza los recursos del método científico-experimental y, principalmente, consiste en la descripción de los procesos internos. En ese trabajo indicó:

Una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y éstos a su vez en últimos elementos “simples”, investigando las condiciones y las consecuencias de los ejemplos modificados artificialmente (mediante la observación o la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una “síntesis” y un “análisis” artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); éste es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva.²⁸³

Pienso que -independientemente de las críticas que recibieron los trabajos sobre la razón histórica y de la influencia que Dilthey tuvo en la filosofía contemporánea- algunos de los estudiosos de su obra coinciden en ver a Dilthey como el filósofo de la historicidad. José Antonio Romero sostiene: “Wilhelm Dilthey, por otra parte, ha contraído para la posteridad el mérito de ser el primero en haber señalado el radical carácter de historicidad que afecta a la vida humana.”²⁸⁴ En el mismo sentido Wonfilio Trejo afirmó: “Pero el historicismo neto implica mucho más que esto, implica la elevación de la conciencia histórica a principio sistemático. Y esto es justamente lo que ha tenido lugar en Dilthey y no lo había tenido antes.”²⁸⁵ Eusebi Colomer indicó que Dilthey llegó a la filosofía a partir de su vocación de historiador y en ese marco hizo su gran descubrimiento. “En ese marco –el marco de la problemática de la historia– que hará su gran hallazgo: *la conciencia histórica*, el descubrimiento de la dimensión histórica de la vida humana.”²⁸⁶ Y aún Gadamer -a pesar de sus fuertes críticas- advirtió que la toma de la conciencia histórica es una de las revoluciones más importantes después de la Modernidad. “La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución

²⁸³ Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 15

²⁸⁴ Romero, José Antonio (sf), “El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu”. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm, p. 3.

²⁸⁵ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 268.

²⁸⁶ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, p. 335.

más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna,²⁸⁷ la cual puede ser comparada con los grandes inventos realizados por los científicos:

No hay ciencia moderna, ni siquiera alguna de esas que han impulsado de forma tan decisiva nuestro dominio sobre la naturaleza y nos han dotado de recursos técnicos para desenvolvernos en el mundo, que pueda compararse con la revolución humana que supuso el desarrollo de un sentido histórico a través de la conciencia histórica.²⁸⁸

Como lo advirtieron algunos estudiosos de la obra de Dilthey, la revolución causada por el descubrimiento de la conciencia histórica es una de sus contribuciones más importantes, pero, en mi opinión, no es la única. Como también lo reconoció Heidegger, resultan relevantes sus trabajos de psicología. Considero que esto es así no sólo por el hecho de que esa propuesta abrió la dirección adecuada respecto al problema de la vida, sino también por la descripción que llevó a cabo de la vivencia. La determinación de las distintas estructuras, así como de la teleología particular de cada una de ellas y la idea de que estas se exteriorizan en las manifestaciones de vida es un planteamiento que puede ser recuperado por las ciencias del hombre, teniendo en cuenta que la comprensión no es un proceso técnico sino que puede ser una construcción categorial de significado y de sentido de índole teórico.

²⁸⁷ Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 41.

²⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 117.

CAPITULO 3

EL ANÁLISIS DILTHEYANO DEL MUNDO MORAL

3.1 Sus preocupaciones éticas

Dilthey –influenciado por el positivismo– dedicó gran parte de su vida al desarrollo de las verdades de las ciencias particulares del espíritu. Entre 1874 y 1879 y, después, entre 1884 y 1894 se ocupó de la pedagogía en diversos cursos que impartió en la Universidades de Breslau y de Berlín. En un periodo intermedio – 1887– elaboró sus *Materiales para una poética* y, en 1892, *Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*. Fue a partir de 1890 cuando nuevamente se ocupó de la ética.²⁸⁹ En este tenor, según Jesús Conill, “el ‘Sistema de la ética’ contiene el texto de las lecciones de ética, que Dilthey impartió en el semestre de verano 1890 en la Universidad de Berlín y que debía haber constituido la conclusión de su pensamiento sistemático.”²⁹⁰

Considero que una de sus grandes aportaciones en esta materia fue evidenciar y poner de manifiesto la relación que guarda la moral con la axiología y en destacar la relación que hay entre los valores y las vivencias afectivas. Esos aportes nos hacen reconocer el carácter condicionado de la ética. Con sus palabras: “Se ha demostrado como históricamente condicionada toda fórmula de contenido sobre el último fin de la vida humana. Ningún sistema moral ha podido alcanzar hasta ahora reconocimiento general;”²⁹¹ sin embargo, en un primer momento, puede resultar contradictorio que una vez que Dilthey fundamentó filosóficamente la naturaleza y condición de la conciencia histórica, ahora, al hablar del sistema cultural de la moral renuncie a las consecuencias éticas que se derivan de ella, a una de sus más grandes contribuciones. ¿Esta renuncia conduce a la disolución

²⁸⁹ Al parecer, la primera aproximación sistemática de Dilthey a la ética fue en 1864 en su “Intento de análisis de la conciencia moral”, que aún no ha sido traducido al español.

²⁹⁰ Conill Sancho, Jesús, *Ética Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 86.

²⁹¹ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 109.

de la conciencia histórica o es más bien una expresión plena de su esencia? O, mejor aún, ¿ese distanciamiento del historicismo consiguió sus objetivos?

Si estamos de acuerdo en que nuestras acciones están orientadas teleológicamente y que toda relación de ellas con el mundo y con las personas descansa en estructuras afectivas, ¿no es este saber la base de una firme seguridad y certeza que puede guiar nuestras acciones e, incluso, la vida de la sociedad? Considero que la aparente contradicción entre las consecuencias de la conciencia histórica y el pensamiento ético de Dilthey obedece a su simpatía por la universalidad y la objetividad. Si su postura ética no hubiera girado en torno a la necesidad de una ética universal, entonces, al parecer, sus convicciones acerca de la conciencia histórica y su postura ética serían más congruentes; sin embargo, como indiqué, esta contradicción es aparente.

En este sentido, debemos tener presente que si aceptamos el carácter finito de la moral sus cimientos no entran en crisis y, menos aún, la ciencia que se ocupa de ella. Antes bien, fundamentamos y demarcamos su ámbito real de validez, lo cual no conduce al nihilismo. Las vivencias afectivas están en la base de los ideales y de las reglas éticas, pero esto no significa que no puedan generalizarse. Como Dilthey lo vio, esas estructuras se objetivan en sistemas axiológicos cuya validez no es universal, pero si contienen obligatoriedad, porque siempre es posible que la convicción personal pueda ser compartida por alguien más.

Por ejemplo, el incumplimiento de una obligación derivada de un contrato excluye a la persona del círculo social de la otra parte. Si no ejercemos los procesos morales, seremos juzgados por las personas que atribuyen importancia a las acciones benévolas o compasivas. Si renunciamos a conseguir nuestros ideales nos excluimos de manera automática del círculo de personas que los comparten. Esta es una verdad que vio y que -en mi opinión- da validez a sus intentos de fundamentación de la ética.

Considero que la aparente contradicción del pensamiento ético de Dilthey desaparece si consideramos su propuesta como un intento de superación de las

consecuencias de la conciencia histórica, que fue formulado dentro del relativismo. El autor fue consciente de la índole de esa forma de la conciencia y del carácter condicionado de toda manifestación de vida, pero a lo que no renunció fue a la expresión de sus convicciones éticas.

En ese tenor, el autor sintió inquietud ante las interpretaciones del sistema cultural de la moral que habían llevado a cabo las ciencias naturales, las cuales miraban a la ética con los ojos de sus principios y métodos; la transformación de la sociedad europea impulsada por la clase trabajadora y las teorías socialistas de Saint-Simón, Comte y Marx que proponían cambios radicales en la sociedad; por la disolución de la moral teológica llevada a cabo por la ortodoxia protestante, por el escepticismo religioso y por la actitud de los artistas que –en la pintura y la poesía– buscaban la disolución de instituciones sociales como la familia, el matrimonio y la propiedad. Según él, estas concepciones no habían interpretado adecuadamente el mundo moral.

Estas preocupaciones lo condujeron a la búsqueda de fundamentos que brindaran universalidad a la ética y, por consiguiente, que permitieran orientar científicamente la vida del individuo e incidir sobre el desarrollo de la sociedad. Estos objetivos lo condujeron a la crítica del historicismo y al utilitarismo, con quien compartía el ideal ético de bienestar social. Tan es así que consideró a las reflexiones prácticas de la escuela histórica y a las del utilitarismo, como las únicas posturas dignas de debate. Con sus palabras:

Sólo surgen dos sistemas realmente dignos de una crítica científica (...) el utilitarismo; el otro en los escritos de grandes historiadores, presente en la orientación espiritual de nuestros grandes hombres públicos, aún no conformado científicamente.²⁹²

Desde esta postura, Dilthey pensó que la moral es un conjunto de hechos de conciencia que se articula de diferentes formas en los grupos sociales, pero que en el fondo tiene un mismo núcleo que no cambia. Para él, “la moral constituye un único sistema ideal, tan sólo modificado por la diferencia de articulaciones,

²⁹² Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 33.

comunidades, asociaciones.”²⁹³ Al parecer, la teleología de la vida no sólo es subjetiva e immanente, sino que también es moral y apunta hacia el bien común. Esta conclusión es el hallazgo de su autognosis ética. Dicho por él:

El análisis de los procesos volitivos unidos en la humanidad posibilita el hallazgo de un principio general, que sufre la conformación de las intenciones volitivas de contenido, que están incluidas en estas formas, según, los procesos y sus leyes. Este *principio* es del *bienestar social*.²⁹⁴

Vistas las cosas de esa manera, la moral tiene su fundamento en la voluntad y no en los sentimientos. Aunque el cimiento de los sistemas éticos descansa en estructuras afectivas, según él, el sistema cultural de la moral tiene sus bases en la estructura de la voluntad, por esta razón, al igual que Kant también sostiene la tesis del carácter incondicionado del mundo moral, aunque con un matiz diferente.

3.2 Ideas sobre la fundamentación gnoseológica de la moral

Dilthey decía que la ética es un conjunto de hechos de conciencia que orientan la vida en sociedad, pero que a pesar de las diferentes posturas éticas todas tienen el mismo fundamento. Según él, la multiplicidad de los sistemas éticos evidencia que los moralistas no han interpretado adecuadamente la conciencia ética, lo cual conduce hacia el relativismo, por eso era menester interpretarla de manera más consecuente y cimentar su universalidad. De ello surgió en él, el deseo de fundamentar la universalidad de la moral. Vistas las cosas de esta manera, la moral sólo podía ser posible a partir de la autognosis. Con otras palabras: “La ética sólo es posible sobre la base de la autorreflexión (*Selbstesinnung*).”²⁹⁵

Eugenio Ímaz dice que ese interés puede remontarse a su *Ensayo de análisis de la conciencia moral*. Para esas fechas el autor hablaba de una fundación analítica de la ética. “En su *Habilitationschrift* (1864) abordó por primera vez el problema de

²⁹³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 67.

²⁹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 169-170.

²⁹⁵ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 89.

una ciencia ética científica tratando de ofrecer ‘una fundación analítica de esta ciencia’. Es muy sintomática esta primera entrada que hace Dilthey.”²⁹⁶

Encuentro que esa preocupación continuó hasta 1875 cuando elaboró su ensayo *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*. En él expresó algunos esbozos sobre las directrices de la ética científica. Pensaba que la moral, al igual que la jurisprudencia, la economía y la política, tiene un objeto de estudio real, fáctico. Según él, la moralidad tenía que ser investigada en el mundo, la historia de las costumbres y la conciencia moral personal, tal y como aparece condicionada por la nación y por la época. Con sus palabras: “El mundo y la historia de las costumbres; este mundo deberá ser investigado junto a las profundidades de la conciencia moral personal (...) en la parte analítica fundamental de la moral.”²⁹⁷ Esta situación también la vio Cacciatore. “De este modo, Dilthey había concretado como objeto de su investigación (...) el nexo entre la conciencia moral (...) y la conexión histórico-social.”²⁹⁸

Como vemos, esta demarcación del objeto de estudio lo conduce a dos disciplinas fundamentales: la historia y la psicológica. Cacciatore nos dice que Dilthey utilizó conscientemente los estudios históricos en sus investigaciones éticas y en otras disciplinas:

El filósofo que de manera consciente utiliza el conocimiento histórico no sólo en el terreno específico de la gnoseología o en el de la filosofía y de la metodología de las *Geisteswissenschaften*, sino también en el de la ética, es seguramente Dilthey.²⁹⁹

El interés por la historia puede remontarse hasta 1875 y, al parecer, fue herencia de Schleiermacher. Así lo ve Villacañas: “Dilthey no perdió jamás la dependencia de Schleiermacher, ni olvidó su intento de usar la historia para la fundamentación

²⁹⁶ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 403.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 404

²⁹⁸ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 89. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 88.

de una ética.”³⁰⁰ Por lo que respecta a la psicología el mismo Dilthey pensaba que el análisis y la descripción psicológica eran la base de la fundamentación de los sistemas culturales: “Dicha psicología fundamentará tanto la estética y la ética como la teoría de la ciencia.”³⁰¹

Como vemos, el autor emprendió el estudio de la conciencia moral desde la experiencia humana y por esto sus análisis han sido llamados, por algunos estudiosos de su pensamiento práctico: Ética desde la analítica hermenéutica de la vida. Según ellos, su moral es uno de sus más grandes aportes, por lo menos así lo considera Jesús Conill: “Esta ética de la facticidad de Dilthey representa una de las contribuciones más importantes a la teoría ética de finales del siglo XIX.”³⁰²

Esa misma forma de ver a la moral continuó hasta 1883, año en que publicó la *Introducción a las ciencias del espíritu*, pero en esa obra expuso sus ideas en simples esbozos. Afirma: “De hecho existe un sistema de moral, múltiplemente graduado, crecido en una larga evolución histórica, acuñado en una diversidad de formas: una realidad no menos poderosa y verdadera que la religión y el derecho.”³⁰³ La forma de acceso al estudio de la moralidad es la misma. Investigación, comparación histórica y psicología analítica-descriptiva.

La primera condición para levantar de su decadencia a la filosofía moral la tenemos en la introducción de los hechos históricos y en su utilización según métodos comparados, de los cuales constituye una parte importante la rama histórica que ahora nos ocupa.³⁰⁴

En otra parte de esa obra dice de la psicología:

La investigación de ese sistema ideal se lleva a cabo enlazando la autognosis psicológica con la comparación de sus modificaciones en

³⁰⁰ Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía*, Akal, Madrid, 2001, pp. 118-119.

³⁰¹ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 91.

³⁰² Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 83.

³⁰³ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 66.

³⁰⁴ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 375.

los diferentes pueblos, para las que ha mostrado la mirada más penetrante entre todos los historiadores Burckhardt.³⁰⁵

Sin embargo, no es sino hasta 1890 –en sus cursos de ética en la Universidad de Berlín– cuando expuso de manera sistemática sus ideas sobre la fundamentación de la ética. En ellos hay algunas variaciones del programa de fundamentación que se fue articulando en el curso de su vida, porque para esas fechas había tomado en cuenta el papel que jugó la metafísica en la configuración de la ética, el criticismo, el método de estudio de los fenómenos morales masivos, en su vertiente inglesa y -ya de manera más clara- su teoría del conocimiento.

Según Dilthey, en la antigüedad y en la Edad Media la metafísica había fundamentado los valores y las reglas éticas de la vida en una conexión trascendente que –bajo la forma de una conexión divina, una razón contemplativa o una metafísica materialista– postulaba principios de manera incondicionada; sin embargo, para él, los principios de la metafísica no pueden ser dados en la experiencia exterior y, aunque fueran dados en ella estaban determinados por las condiciones de la conciencia, esto es, resultaban ser fenómenos de conciencia. A esto se sumaba el hecho de que entre la metafísica y la moral hay un círculo vicioso. Para él, el sentir vital moral de una sociedad determina sus concepciones primitivas y sus convicciones metafísicas y, a su vez, de esa imagen del mundo se deduce nuevamente la ética. Estas situaciones hacen imposible una concepción de la ética a partir de la metafísica.

Por otro lado, lo que él llama el método de la experiencia interior -en oposición a la ética intuicionista de los ingleses- fundamentó la conexión del valor de la vida y de las reglas éticas en la vivencia; sin embargo, ese método conducía nuevamente al relativismo porque en él hay una pugna profunda entre los sentimientos de autoconservación, la conciencia de la obligación, el sacrificio, etc. No obstante esto, para Dilthey, en él está dado parcialmente el medio para captar -de manera real- la conciencia moral. Esto es así porque más adelante afirmará que en las

³⁰⁵ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 67.

vivencias de las propiedades de la voluntad se hallan los cimientos que hacen posible la universalidad de la ética.

El mundo moral también había sido interpretado por el método de estudio de los fenómenos morales masivos, que encuentra el fundamento de las reglas éticas en el desarrollo social y en la convivencia. Este procedimiento fue expresado por la teoría alemana del desarrollo, concretamente por Hegel, y por la teoría biológica del desarrollo en Francia e Inglaterra. Para el autor, este método contenía nuevas alternativas para la solución del problema. Con sus palabras: “Este contiene medios totalmente nuevos para la solución del problema ético.”³⁰⁶ ¿En qué radican los logros de este método? Esta teoría explica la formación de la conciencia moral a partir de la vida en sociedad y la concibe como desarrollo. Al parecer, lo que llamó la atención a Dilthey es que la teoría biológica concibe a la evolución como un proceso a partir del cual la vida se conforma en conexiones nerviosas, en las cuales los procesos se van volviendo más complicados, lo cual sustenta -desde el punto de vista empírico- su teoría del desarrollo y del desenvolvimiento del sistema cultural de la moral tal y como él lo concibió.

También, ese método explica la aparición del deber de manera intersubjetiva. Para Dilthey la obligación y el sacrificio personal no pueden ser derivados de la simpatía ni la conciencia podía ser explicada como un simple reflejo de las consecuencias exteriores de los actos, por esto, ese procedimiento resulta ser eficaz para explicar la forma en que surge la obligación. La obligación nace en el desarrollo histórico y en la convivencia social. Las conclusiones del método de estudio de los fenómenos morales masivos, al parecer, nos llevan a ver que la obligación solamente surge cuando la voluntad se vincula a otra voluntad a través de una obligación. En cualquier otro caso, la voluntad no puede ser vinculada por ningún medio.

Por último, para Dilthey, el criticismo nos hace ver que todas nuestras experiencias están determinadas por las condiciones de la conciencia, esto es,

³⁰⁶Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 26.

que son realidades fenoménicas. Este principio nos remite a su teoría del conocimiento: el único conocimiento necesario y objetivo radica en la evidencia y en el 'estar dentro' del vivir y en la comprensión de las manifestaciones de vida. En este sentido, "el contenido positivo de este principio de la fenomenidad consiste en poner de relieve la vivencia como el reino de la realidad inmediata, que no es apariencia de un trasmundo que queda desconocido, sino la cosa misma."³⁰⁷ Por esta razón, las ciencias naturales no pueden aspirar a tener conocimientos necesarios y objetivos de la realidad natural. En consecuencia, "el punto de partida se halla indefectiblemente en esa experiencia interior. Sólo las bases de esta son sólidas y seguras. Sólo sobre estas últimas puede fundamentarse la conciencia metafísica;"³⁰⁸ empero, no obstante a que en el vivir están dados los fundamentos del relativismo, también nos muestra la organización ética del ser humano.

A partir de ese punto de vista, Dilthey afirma que las aptitudes éticas, las propiedades de la voluntad y los procesos éticos están en la base del sistema cultural de la moral y son los cimientos que dan universalidad a la ética. Asimismo, sostiene que el método de estudio de los fenómenos morales muestra la forma en que nace el deber, esto es, en la obligación pactada de manera recíproca entre dos personas.

De esta manera, ambos métodos -el del estudio de los fenómenos morales masivos y el de la experiencia interior- darían solución a los problemas de la ética. Más adelante veremos cuáles fueron los resultados de esta propuesta que no pudo conciliar la índole histórica de la vida y el carácter incondicionado del mundo moral.

³⁰⁷ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 85.

³⁰⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 30.

3.3 La ética filosófica

Para Dilthey la filosofía es teoría y práctica, lo cual le da cierto parecido con la religión y con el arte. Es semejante a la religión, porque al igual que ella tiene un lado práctico y es afín con el arte, porque al igual que él se sustrae a las necesidades prácticas de la vida para expresar una concepción del mundo y un ideal de vida, pero, según él, al reunir el lado práctico con el teórico, la filosofía es superior a ambas manifestaciones del espíritu. Con sus palabras: “La filosofía es superior a ambas manifestaciones porque reúne el aspecto teórico con el aspecto práctico del hombre: quiere conocer, contemplar y actuar a la vez, y se ofrece integra cuando se da como unidad de ambas cosas.”³⁰⁹ El autor tiene razón al considerar que la filosofía trasciende, aunque de una manera muy limitada, ambas manifestaciones del espíritu, pero no podemos decir lo mismo del ideal de universalidad que asignó a la filosofía práctica.

Esa pretensión –más que darle superioridad– es negativa para la vida de las culturas. Las pretensiones de universalidad de la filosofía práctica no han hecho más que postular la generalidad de ideales de vida que nacen en la estrechez del horizonte histórico. Su efecto más negativo se aprecia cuando esos ideales dejan de actuar en el ámbito ético y se funden en los sistemas jurídicos, donde se vuelven obligatorios a través de la coacción de los Estados y cuando se consolidan en instituciones internacionales que les dan fuerza obligatoria.

Retomando lo dicho inicialmente tenemos que el autor vio en la filosofía dos características a resaltar: la primera consiste en que sus reflexiones tienen necesariamente un lado teórico y la otra en que ellas tienen que ser aplicadas a la vida. Por un lado, la filosofía como metafísica busca determinar la índole de la conexión inteligible del mundo y, por el otro, como ética, explora los principios, las reglas y los fines de la vida. En este último sentido, la ética tiene que deducir de sus principios normas para guiar la vida y para orientar la sociedad y cumple esta tarea como ética filosófica, como autoreflexión de la vida sobre su organización

³⁰⁹ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 104.

ética. Con sus palabras: “Toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos teóricos los principios de la conducta vital del individuo y de la orientación de la sociedad. La ciencia en que ello ocurre es denominada por nosotros ‘ética filosófica’.”³¹⁰ Como Cacciatore lo vio en su artículo titulado “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”:

Nos hallamos ante una explícita tentativa (...) de definición de la ética como el lugar privilegiado de conexión entre las formas complejas e históricamente articuladas de la sociedad y aquello que él llama “profundidad de la conciencia moral personal.”³¹¹

Dilthey se refirió al objeto de la filosofía práctica de diversas maneras. A veces hablaba de él como ‘principio’: “Toda esta situación determina para la filosofía un equilibrio totalmente nuevo de las cuestiones éticas, una nueva necesidad de principios éticos.”³¹² Otras veces dijo que su objeto es la reflexión sobre las reglas, fines y bienes de la voluntad, lo cual la acerca a la axiología. “La filosofía tiene, finalmente, en la conexión histórico-cultural, una relación con el mundo práctico, sus ideales y su orden vital. Pues ella es la reflexión sobre las reglas, fines y bienes de la voluntad.”³¹³ Y otras veces insistía que la ética tiene que realizar una tarea axiológica sobre los fines que nacen en el desarrollo histórico del hombre. “A la ética corresponde la ordenación de los conceptos teleológicos. Éstos han nacido de un modo natural en el campo de la actividad humana, como expresión de la finalidad que en ella se halla.”³¹⁴

Destaco esta situación porque de ella depende el enjuiciamiento de su filosofía práctica. Si pensamos que el centro de su investigación fue la deducción de principios éticos para la orientación de la sociedad alemana del siglo XIX, entonces podremos apreciar que sus trabajos éticos alcanzaron los objetivos que se propuso, pero si vemos su labor como un esfuerzo por deducir principios éticos

³¹⁰ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 9.

³¹¹ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 89. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

³¹² Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 15.

³¹³ Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filósofa y Letras, México, 1944, pp. 160-161.

³¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, pp. 19-20.

universales podemos observar que sus resultados son parciales y que no consiguieron agotar las necesidades éticas implicadas en el problema.

Aunque en esta demarcación de la ética podría observarse cierta circularidad porque, por un lado pretende constituir la como ciencia fundadora y, por otra, como objeto fundado, la contradicción desaparece si consideramos que la índole de la ética filosófica se caracteriza pues -como ciencia- por el interés en la deducción de principios que sirvan para la orientación de la vida en sociedad, por el interés en la reflexión sobre las reglas, los bienes y los fines de la vida y, por el otro, que puede ser considerada como sistema cultural. Un sistema cultural, como vimos, es una conexión de fin que radica en la conexión estructural psíquica. El sistema cultural surge pues en la estructura de la vida. Con sus palabras: "Pero en toda esta multiplicidad se origina, de la estructura de la vida siempre semejante, la misma conexión de los fines, que yo llamo sistema de la cultura, sólo que con diferentes modificaciones históricas."³¹⁵ Los sistemas se basan en las semejanzas de los individuos, las cuales tienen como base la comunidad de contenido vital. Sobre la base de esta comunidad vital se produce la coordinación de actividades intersubjetivas para obtener una satisfacción. Este fin que arraiga en la naturaleza humana, que es permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los entrelaza en una conexión de fin que es designada sistema.

Sistemas culturales son, pues, la religión, la ciencia, el lenguaje, el arte, la moral, etc. Según él -con tono positivista- el estudio de estos sistemas está condicionado por el lugar que ocupan en la realidad histórico-social y su estudio tiene que ser llevado a cabo mediante la psicología analítica y descriptiva, pues el sistema es un conjunto de hechos de conciencia que radican en la naturaleza humana; así como con la cooperación de la comparación histórica. De esta manera, mediante la comparación de las formaciones particulares que abarca y la puesta en relación del sistema cultural con las verdades de la psicología y con el

³¹⁵ Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y Letras, México, 1944, p. 83.

contexto histórico-social del cual ha sido destacado, la psicología puede determinar el lugar del fin en la naturaleza humana.

En las funciones que asignó a la ética filosófica el concepto *Triebe (pulsión)*³¹⁶ juega un papel muy importante, tan es así que en algunas ocasiones se refiere a él como la fuerza más poderosa del mundo moral y de él depende la índole de su ética. Según él, el lado exterior de las pulsiones está constituido por el aspecto que se presenta a la intuición, por ejemplo, los órganos, las funciones y las acciones. Y el lado interior está constituido por los procesos psicológicos que no se dan en la intuición sensible. Cuando la ética actúa sobre el aspecto exterior de los instintos ejerce funciones limitantes, negantes o conformantes. Por ejemplo, si ejerce presión sobre los órganos, funciones y procesos corporales, pero no se empeña en modificar o sublimar estos procesos y solamente los contiene -como sucede en el caso de la moral de la Stoa y la de Kant- es una ética limitante. Por el contrario, cuando trata de suprimirlos y desecharlos totalmente -como sucede en el caso de la ética del cristianismo, de los neoplatónicos, los budistas o de Schopenhauer- la llama ética negante. Según él, ambas posturas son reflejo de una lucha interna del individuo.

Dilthey sintió mayor simpatía por las éticas que él llamó conformantes ya que, según él, la organización ética del ser humano es producto del desarrollo. Por esto, “la tarea de la ética no consiste, pues, en eliminar o negar los impulsos, sino en ‘transformarlos’ en acción teledirigida, orientada a bienes culturales superiores.”³¹⁷ En el curso de la existencia humana surgen aptitudes éticas, procesos éticos, resortes morales y virtudes, en fin, estructuras afectivas y volitivas, que permiten al ser humano llevar a cabo su vida en sociedad. Estas conexiones no surgen de manera innata o antes de la experiencia, sino que se desarrollan en el curso de la misma. Por eso hablaba de evolución ética. El proceso histórico conforma la vida ética del hombre y con apoyo en el progreso de la sociedad el individuo evoluciona éticamente.

³¹⁶ Cuando Dilthey habla de las pulsiones se refiere a la alimentación, el instinto sexual y el amor a los hijos, los instintos de protección y defensa y la necesidad de movimiento y de descanso.

³¹⁷ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 85.

Según él, la vida ética no es producto del uso de la razón, sino del desarrollo histórico, de la conformación de la vida en sociedad, de la aparición histórica de propiedades afectivas y volitivas que orientan la conducta hacia el bien común, porque los juicios surgen de las vivencias y no están disociados de ellas. “Partiendo de la Stoa los juicios que actúan sobre los afectos se atribuyen al intelecto, cuando en realidad constituyen, como juicios de valor, reflejos de la actitud afectiva.”³¹⁸ En esta cita, un poco larga, podemos apreciar otra interpretación al respecto:

Tales articulaciones que forman el ‘*Grundplan des Lebewesens*’ y que tienen origen en la base instintual, del núcleo de las fuerzas morales más potentes de la vida del hombre (el hambre, el amor, la salvaguardia de sí mismos) deben hallar su necesario correctivo no ciertamente en algún principio abstracto metafísico o mecanicista que se aplique de modo coercitivo desde el exterior al mundo de las pasiones y de los instintos, sino en el formarse gradualmente de un sentimiento social y de ‘cualidades en el mundo del obrar’ capaces de regular la vida misma de la sociedad, de instituir posibilidades de convivencia interindividual y de mantener un espacio para las necesidades de los particulares.³¹⁹

Este planteamiento llevó a Dilthey a observar que la ética -considerada como sistema cultural- tiene bases sintéticas, esto es, se basa en vivencias, el juicio depende de ellas, pero podemos observar que el anti-intelectualismo de esta postura no da gran relevancia al uso de la razón práctica. La filosofía práctica – independientemente de que tenga sus cimientos en las estructuras afectivas y volitivas– no puede fundamentarse de manera absoluta en esa estructura. Ella están presupuestos los cimientos del edificio ético, pero no es capaz de efectuar las directrices que ella misma propone. La vida es constante articulación bajo las condiciones de un contexto. Las circunstancias plantean a la individualidad infinidad de situaciones. La vida es una situación. Estas exigen al ser humano la formulación de soluciones a los problemas prácticos que surgen en el desenvolvimiento de las estructuras afectivas; por ello es menester de principios

³¹⁸ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 417.

³¹⁹ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 91. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

prácticos de determinación de la voluntad. Dilthey nos propuso una ética conformante que promueva el progreso de la sociedad para incidir en la formación histórica de las estructuras afectivas y volitivas, pero, la naturaleza de las mismas no es capaz de resolver las exigencias y problemáticas que ellas mismas plantean.

3.4 Ética y moral en Dilthey

En sus trabajos Dilthey utilizó indistintamente los términos ética y moral. Habló de la moral como sistema cultural, de la necesidad de fundamentar a la ética, de la ética como disciplina filosófica, de los sistemas morales, de las aptitudes éticas, de los procesos morales, de los moralistas. Esta situación causa un poco de confusión; pero, en realidad, la confusión es infundada.

En primer lugar el autor distingue a la ética como ciencia de un sistema cultural y la designa: ética filosófica. Entre las diversas tareas que asignó a esa disciplina encontramos la deducción de principios para orientar la vida en sociedad; la reflexión sobre reglas, bienes y fines y el estudio del sistema cultural de la moral. Como tales, las tareas de la ética son llevadas a cabo por un método científico que consiste en una serie de axiomas obtenidas a través de la aplicación del pensar a la experiencia, que nos lleva a una meta en relación con las acciones, a través de conceptos determinados y juicio fundados.

En segundo lugar, Dilthey habla de la moral como sistema cultural, como un sistema ideal de hechos de conciencia que se desarrolla históricamente y que tiene su cimiento en la estructura de la vida. Este sistema también abarca las acciones que son producidas por ellos.

Este sistema de la moral no consiste en acciones de los hombres ni puede estudiarse en primer lugar en ellas, sino que se compone de

un grupo determinado de hechos de conciencia, y aquella parte integrante de las acciones humanas que es producida.³²⁰

Estos hechos de conciencia son la expresión natural de los sentimientos, la costumbre, la regla, la adaptación interior de la voluntad, la fuerza, el valor, la energía, la consecuencia, la entrega de la voluntad a los sistemas culturales, la benevolencia, la compasión, el patriotismo, el cumplimiento de las obligaciones y el ideal, el trabajo, el autodesarrollo, las asociaciones, la propiedad, el matrimonio y la familia.

Como este conjunto de hechos de conciencia está fundamentado en la estructura de la vida, su articulación se efectúa en el horizonte de la libertad. Al igual que las demás estructuras, sus relaciones no se configuran bajo de ley de causalidad, propia del mundo natural. Dicho de otra forma, “la conciencia moral nos refiere, como condición suya a la libertad. Toda la conexión de la vida religiosa-moral reclama como fundamento la libertad.”³²¹ De hecho, según Dilthey, todas las relaciones internas de la estructura psíquica se desarrollan a partir de ella.

Hay una distinción más que el autor hace al respecto. La expresión *sittlich*, que traducimos a nuestra lengua con el adjetivo ‘moral’, es una traducción de la palabra latina *moralis*, porque en el alemán medio esa palabra es empleada como sinónimo de *sittig* que significa ‘conforme a las costumbres’. Esto nos deja ver que las palabras *sittlich*, *sittig*, *moralis* y moral tienen un referente común: aquello que es conforme a las costumbres.

También observa que la expresión latina *moralis*, que significa conforme a las costumbres fue elaborada por Cicerón en *De fato I* a partir de la palabra griega *ethicos*. Esta palabra fue utilizada por Aristóteles para distinguir a las virtudes del carácter de las virtudes intelectuales. Las primeras virtudes tienen que ver con el carácter y la costumbre y, las segundas, con la inteligencia.

³²⁰ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 67.

³²¹ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 193.

Esto nos lleva a analizar los elementos que están implicados en la costumbre. En ella, según Dilthey, actúan dos propiedades: el fin al que se dirige la voluntad y la reiteración constante del mismo. Dicho con sus palabras:

Las voliciones son, especialmente dentro de las comunidades, de igual tipo, y el ejercicio y el acostumbramiento de determinadas voliciones permite transmitir las de una generación a otra. La voluntad cae bajo el concepto general de costumbre.³²²

La costumbre es pues, cualquier forma de actuar que a través de la ejercitación ha llegado a ser idéntica y permanente, cuyos elementos son los contenidos de las situaciones a realizar y el ejercicio reiterado de ellas.

En este sentido, si las cosas son así, podemos observar que la referencia de la estructura volitiva a la estructura afectiva hace depender a la costumbre de la simpatía, pero, según Dilthey, no toda conexión teleológica que persigue la voluntad tiene sus cimientos en las estructuras afectivas, porque existe una serie de síntesis apriorísticas que vinculan a la voluntad con el bienestar social y que, al no depender de las estructuras afectivas son incondicionadas, porque el fundamento de determinación de la voluntad se halla en los procesos volitivos.

De esto se sigue que aquello que es conforme con las costumbres puede tener sus cimientos en estructuras afectivas y volitivas, pero las máximas éticas que se fundan en las estructuras afectivas, para el autor, son una variación de los hechos de conciencia del mundo moral, los cuales nos remiten a la voluntad, por lo cual, en esencia, la costumbre tiene su cimiento en la voluntad.

Como vemos, cuando el autor hablaba de la moral o de la ética se refiere a los fines que se realizan en las acciones de los hombres que, de alguna manera, se tornan constantes y continuos, pero que no dependen de los sentimientos, porque están fundamentados en la estructura de la voluntad. Como vimos, en las demás costumbres también actúan los sentimientos, pero sólo constituyen una variación del mismo grupo de hechos de conciencia.

³²² Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 128.

De esto se sigue que lo moral o lo ético es aquello que es conforme a las costumbres, porque ambos adjetivos designan el mismo referente y se pueden diferenciar cuando hablamos de la ética como ciencia y de la moral como sistema cultural. Por eso, cuando Dilthey hablaba de la filosofía práctica utilizaba esos adjetivos de manera indistinta, porque las construcciones lingüísticas de Cicerón y de Aristóteles ponen de relieve el mismo núcleo de hechos de conciencia: lo que es conforme con las costumbres.

De esta manera su interés se centró en las costumbres, vistas como sistema de cultura y, en la ciencia que se ocupa de ellas, en la ética filosófica: “La Doctrina de las costumbres, que es como Dilthey suele denominar a la ética.”³²³

3.5 Las aptitudes éticas (*Der sittlichen Anlagen*)

Dilthey creía que la ética sólo es posible a partir del autoconocimiento. Según él, todas las valoraciones humanas y, por ende, las reglas que se derivan de ellas, son relativas porque se asocian con vivencias afectivas; sin embargo, en los cursos que ofreció en la Universidad de Berlín en 1890 sostuvo que los métodos de estudio de los fenómenos morales masivos y de la experiencia interior pueden fundamentar la obligatoriedad de la ética. Desde ese punto de vista la moral tiene su cimiento en la autognosis, porque en ese proceso epistemológico podemos ser conscientes de que la vida posee organización ética. En este tenor, la moral es un conjunto de hechos de conciencia que pueden ser elevados a transparencia teórica en la ética filosófica.

Descubrió que en la estructura de la vida hay voliciones y propiedades de ellas que son constantes. En varios casos están relacionados con estados de ánimo incondicionados, con una ampliación del yo que los acompaña. A estas voliciones y a sus propiedades las designó: *Der sittlichen Anlagen* (aptitudes éticas). Estas predisposiciones -al igual que las categorías de la razón no pueden delimitarse de manera absoluta y definitiva. Con sus palabras: “De la misma manera que las

³²³ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 81.

categorías del pensar no pueden limitarse a una cantidad determinada, tampoco puede hacerse eso con las predisposiciones éticas.”³²⁴ E, incluso, tampoco pueden distinguirse de otras características de la voluntad porque son muy parecidas a ellas: “Ni siquiera podemos separar exactamente las predisposiciones éticas de otros rasgos esenciales de la voluntad.”³²⁵ Esto es así porque esas predisposiciones -al igual que las categorías del pensar son producto del desarrollo, son históricas y surgen en la vida.

Dilthey vio acertadamente que esas predisposiciones de la organización ética del ser humano son condiciones neutras que lo mismo pueden orientarse hacia la teleología inmanente y subjetiva de la vida que hacia el mundo moral. Por eso es correcto designarlas como predisposición ética. Y pesar de que no pueden limitarse en una cantidad determinada pueden ser esquematizadas de la siguiente manera:

La primera predisposición ética consiste en la relación natural de los sentimientos con las acciones. Dilthey no explica de manera abundante esta tesis, pero, considero que esa relación es una aptitud ética porque la valoración de las acciones puede ser asociada con estructuras de índole afectiva y, a su vez, ese complejo de estructuras puede ser asociado con el ámbito en el cual se inscribe la moral, esto es, con el mundo de los valores. La moral puede ser vista como un conjunto de prescripciones que guardan estrecha relación con valoraciones, por lo cual, al existir una relación natural de los sentimientos y su expresión, en otras palabras, su objetivación, se configuran las condiciones que en un momento posterior determinan la índole de las direcciones que toma la ética.

La segunda aptitud moral que descubrió es la costumbre. Este elemento del mundo moral fue considerado por algunos pensadores, por ejemplo Mill, como una categoría que tenía que excluirse del mundo moral. Ese autor pensaba que la costumbre era un obstáculo para el progreso. Con sus palabras: “El principio progresivo en cualquier forma, ya sea como amor a la libertad o al

³²⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 112.

³²⁵ *Ibidem*, p. 112.

mejoramiento, es antagónico a la fuerza de la costumbre y, por lo menos, significa emancipación de su yugo.”³²⁶ Por el contrario, Dilthey la situó en la base de la moralidad. La costumbre está constituida por dos propiedades de la voluntad. La primera de ellas es el tipo de fin que halla en la base. En las comunidades los fines son semejantes. Y la segunda propiedad que actúa en esa dirección es el ejercicio reiterado y constante del fin, el cual le permite ser transmitido de una generación a otra. En 1875, a quince años de impartir sus cursos de ética y de iniciar las investigaciones para continuar el desarrollo de las ciencias del espíritu, Dilthey recalcó que la costumbre y con ella, la reiteración, la constancia de las acciones y la posibilidad de que otras personas imiten nuestros actos son aptitudes que pertenecen al sistema cultural de la moral.

El tronco de este árbol poderoso lo constituye la costumbre. Porque la regla, lo que se repite, la forma de lo general y constante de las acciones, el poder de la imitación de aquello que prende en la voluntad y la atrae, todo esto que constituye la costumbre pertenece, como tal, al sistema de la moral.³²⁷

Y en 1883 -año en que publicó la *Introducción a las ciencias del espíritu*- insistía en el carácter neutral de esta aptitud porque lo mismo puede ser colocada en la base de los imperativos que nos conducen a la felicidad, las reglas técnicas o de las reglas morales, las cuales casi siempre se fusionan con el sistema jurídico de las sociedades.

La costumbre como la regla, como lo recurrente, como la forma de lo constante y de lo general de las acciones, constituyen sólo la base neutral que abarca lo mismo la adecuación de la acción, lograda en la vida adquisitiva, que pretende alcanzar su meta con las menores resistencias posibles, que el tesoro acumulado de máximas morales, que constituyen un aspecto del derecho consuetudinario.³²⁸

Otra de las predisposiciones éticas que Dilthey descubrió es la relación de la voluntad y los sentimientos con las reglas éticas. En esa relación observamos una

³²⁶ Mill, Stuart John, *Sobre la libertad*, Editorial Diana, S.A., México, 1965, p. 120.

³²⁷ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 408.

³²⁸ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 67.

forma de conducta que no cambia y que es expresada en un enunciado. Las reglas surgen de la perfección que se halla en el desarrollo de las estructuras de la vida. Son válidas en tanto permiten conseguir el fin en torno al cual giran. Dicho de otra forma: “Las reglas o normas nacen de la perfección que se halla en los procesos. Cuando esta es expresada en cualquier respecto con validez general surge una regla,”³²⁹ pero también tenemos que recalcar que tienen su origen en la conexión de la naturaleza. Ambas realidades son su fuente. De ellas nacen los principios técnicos, los principios pragmáticos y los principios morales.

En este sentido, el autor es anti-intelectualista porque fundamenta su propuesta moral en las estructuras afectivas y volitivas de la vida, pero al interpretar a la categoría ‘regla’ como una aptitud ética que está colocada en la base del mundo moral, le asigna a medias el justo lugar que le corresponde en la vida ética. Las exigencias contenidas en las vivencias afectivas y en los procesos volitivos no pueden alcanzar equilibrio mediante el ejercicio exclusivo de las mismas. Si sostenemos que la ética se fundamenta en la simpatía, e incluso si concedemos que lo hace en la solidaridad -que es una base más amplia- tenemos que reconocer que no puede depender de manera exclusiva de esas vivencias. La índole de la naturaleza de esas estructuras no es adecuada para el equilibrio de la teleología subjetiva de la vida, e incluso de la teleología moral. Los principios prácticos de la razón deben ocupar un puesto central en el edificio ético, si es que la teleología moral de la vida aspira a su realización. A partir de ellos podemos resolver la diversidad de cuestiones individuales y éticas que la vida nos plantea.

La última de las aptitudes éticas referida es la adaptación interior de los sentimientos a la realidad exterior. Según Dilthey este es el origen de la religión y de la ética: “De los actos voluntarios interiores proceden, entre otras cosas, la formación ética interior y el proceso religioso que se apoya en ella.”³³⁰ Como Mayz lo vio, en esta aptitud la vida adapta sus fines a la realidad. Con sus palabras: “Trata por medio de la acción íntima, de adaptarse ella misma a las necesidades

³²⁹ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, p. 37.

³³⁰ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 73.

que no puede dominar.”³³¹ Nuestras vivencias afectivas y volitivas actúan sobre el mundo adaptándolo y transformándolo para alcanzar el equilibrio de la vida, pero los sentimientos también pueden adaptarse a las condiciones del mundo. Cuando no podemos modificar el mundo debemos adaptarnos a él en nuestra vida afectiva. Esta experiencia es una aptitud ética que está en la base de la organización moral del ser humano y sobre la cual se desarrollan las fuerzas sociales que actúan sobre la sociedad y los resortes generales de la vida ética.

3.6 Las propiedades sentidas de las voliciones (*Die gefühlte Eigenschaften der Volitionen*)

Dilthey consideró que el concepto virtud –tan utilizado en la filosofía práctica– es una expresión que tiene bases psicológicas. Según él, el núcleo de esa categoría es un componente de la organización ética del ser humano y a la fecha no ha sido interpretado adecuadamente por la filosofía. La filosofía inglesa del siglo XVIII inició sus investigaciones morales partiendo del análisis del juicio del espectador sobre las acciones y creyó que su base era la simpatía. Esta conclusión la llevó a interpretar el mundo moral desde la utilidad, pero no se dio cuenta que el cimiento primario del juicio radica en una emoción inherente a la estructura de la voluntad. Lo mismo sucedió con la eudemonía aristotélica, la Stoa e incluso con Kant porque sus sistemas morales son fórmulas para el mismo núcleo: las propiedades de voluntad.

Según esto, la voluntad tiene cualidades generales de carácter moral. “La voluntad sobre la que inciden estos instintos y provocan las pasiones, tiene propiedades generales que se exteriorizan en estos instintos y pasiones de los que también nos percatamos.”³³² A estas propiedades las llamó *gefühlte Eigenschaften der Volitionen* (propiedades sentidas de las voliciones). Utilizó la

³³¹ Mayz, Ernesto (1949), “La idea de “estructura psíquica en Dilthey”, p. 19. Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf

³³² Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 87.

palabra *geföhlt*e para poner de relieve el carácter vivible de esas cualidades, porque esas características de la voluntad y el estado de ánimo elevado implicado en ellas son susceptibles de percatación en la experiencia interna. A la conciencia inmediata de estas vivencias la llamó sensación moral: “Una consecuencia de esto y una verificación es la así llamada sensación moral. Esta no es sensación, sino apercepción de relaciones de la voluntad y de valoración de conformaciones incondicionadas de la voluntad.”³³³ Como vemos, según él, las vivencias en las que nos percatamos de ellas e, inclusive, los afectos que van unidos a ellas son diferentes de los sentimientos. Con sus palabras: “Las impresiones en las que las sentimos son diferentes del círculo de sentimientos que acabamos de describir, aunque se hallen tan cercanas a ellos,”³³⁴ pero, como veremos, la índole estructural de esa emoción la remite a la vivencia afectiva.

“La valentía, la fuerza de carácter, la perseverancia, la solidez (de carácter, N. del T.), la consecuencia, la fidelidad, una alegre energía en el trabajo, *son propiedades sentidas de las voliciones* que expresan la alegría de la voluntad en sí misma.”³³⁵ Según esto, esas cualidades y la emoción inherente a ellas hacen posible la índole incondicionada de la voluntad. Esta teoría es una modificación del principio kantiano de la moralidad y fue sostenida, aproximadamente, en 1890, pero, al parecer, la última palabra de Dilthey fue dicha en su tesis acerca del carácter finito de toda valoración humana. Esto le valió el reproche de Gadamer, porque “su arte refinado de la comprensión debilita la fuerza de la valoración incondicional que sustenta la realidad moral de la vida.”³³⁶ Y aunque Dilthey simpatizó con la moral kantiana, al parecer, en última instancia resultó victoriosa la moral que se deriva de la conciencia histórica.

Sin embargo, como indiqué, para 1890 las directrices fundamentales de su pensamiento ético giraron en torno al horizonte moral abierto por Kant, pero la concepción que Dilthey tuvo acerca de la vida no le permitió concebir la tesis del

³³³ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 164.

³³⁴ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 50.

³³⁵ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 78.

³³⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 44

carácter incondicionado de la voluntad, tal y como la sostuvo el idealismo trascendental. Esa tesis fue interpretada de manera diferente. Cuando Dilthey se refirió a ella sostuvo que el carácter incondicionado del mundo moral se fundamenta en la síntesis de la voluntad y el valor de las demás personas. En las categorías prácticas que se constituyen en las diversas síntesis, la voluntad está relacionada con el mundo de los valores morales, por eso es incondicionada, porque no se relaciona con los valores individuales, pero, tal y como lo vio Jesús Conill, el deber también puede ser asociado con las propiedades de la voluntad: “El deber incondicionado entra en la situación del agente como un principio motor frente a otros, como una cualidad o carácter de la voluntad.”³³⁷ Al parecer, lo que brinda tal carácter es una vivencia, una emoción, una apercepción de superación que emerge de esas propiedades y que se expresa en el juicio. Según Dilthey, ese sentimiento es diferente del estado que emerge en la estructura afectiva: “La tensión de la voluntad en su limitación por la obligación y la paz emergente del cumplimiento del deber tienen poca similitud con el transcurso de deseos y placer sensoriales.”³³⁸

Para referirse a esa vivencia que -desde su perspectiva es inherente a las relaciones de las propiedades de la estructura volitiva usó las palabras: ‘alegría’, ‘estado de ánimo elevado’, ‘alegre ampliación del yo’. Estas expresiones nos dan una idea del sentimiento al que Dilthey se refirió. “Esta alegría es el único sentimiento de placer que no depende del exterior y que puede colmar el alma durante mucho tiempo, quizás siempre.”³³⁹ En otro texto dijo: “Expresan la alegría de la voluntad en sí misma, una sensación de alegría que acompaña las voliciones y que surge de las meras conformaciones.”³⁴⁰ Por último, al respecto también sostuvo: “No es posible definir la alegría sencillamente como el estado de ánimo que se refiere a la presencia de un bien y, así, Vives tiene que distinguir de la

³³⁷ Conill, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 89.

³³⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 117-118.

³³⁹ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 272.

³⁴⁰ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 78.

laetitia el *gaudium*, que sigue a la cesación de un mal.”³⁴¹ Al parecer, el autor relacionó el carácter incondicionado de la voluntad con la felicidad, pero ésta no fue entendida en su sentido tradicional pues, como vimos, esa emoción en estricto sentido no es un sentimiento, sino una vivencia que emerge de la voluntad. Por eso pensó que en la eudemonía aristotélica la psicología fue insuficiente.

De esto concluyó que esa emoción no procede ni del medio ambiente ni de la condición vital del individuo, sino que es propia de la voluntad. Por esta razón, cuando la voluntad es determinada por esa vivencia, está libre del influjo de las inclinaciones y es incondicionada. Jesús Conill se refiere a ella como conciencia moral: “La conciencia moral es una figura originaria ‘la conciencia fruitiva de la fuerza, el aumento del sentimiento vital’, que está vinculado con ella, en suma, ‘la fruición de la voluntad’.”³⁴² Esta situación explicaría por qué Dilthey habló del carácter incondicionado de la voluntad sin recurrir al imperativo categórico, porque si la voluntad es determinada por sus propiedades y las vivencias que surgen de su apercepción, entonces es autónoma.

No obstante esto, debemos tener presente que la índole de la estructura volitiva se caracteriza porque en esa actitud está implicada una situación a realizar, pero la vivencia inherente a las propiedades de la voluntad no participa de esa naturaleza. Está caracterizada por un estado respecto a un contenido del vivir. Esto nos permite observar que la índole de esa emoción es afectiva, no volitiva. Aunque sea diferente -en estricto sentido- de un sentimiento considero que comparten la misma naturaleza estructural. Esto nos lleva a observar que si la ética se fundamenta en esa vivencia no puede aspirar a la autonomía, porque en ese proceso la voluntad está determinada por una estructura afectiva.

Dilthey consideró que la fuerza es una propiedad de la voluntad. Interpretó ese fenómeno en su relación con el ejercicio del trabajo y con la consecución de metas intelectuales. Pienso que esto es correcto, porque cuando hablamos de ella

³⁴¹ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 420.

³⁴² Conill, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 89.

tomamos como punto de partida esos referentes. La cantidad de acciones con que efectuamos el trabajo físico o intelectual y los obstáculos superados son los patrones que usamos para medir esa categoría nos hacen hablar de fuerza. Al respecto dijo:

El consumo de trabajo mediante el que el impulso ejecuta el movimiento, y la resistencia son, en primer lugar y en la esfera sensorial, la medida para la alegre conciencia que acompaña al actuar y para la aprobación que dispensa el observador.³⁴³

Según esto, cuando realizamos una actividad compleja en un tiempo muy corto, surge en nosotros y en las personas que nos observan una sensación de alegría. Por el contrario, cuando mostramos flaqueza aparece una emoción contraria. El problema de esta interpretación de la fuerza es relacionarla con la voluntad. La fuerza fue interpretada correctamente a partir del trabajo y de la inteligencia, pero estos componentes nos remiten a estructuras distintas a las volitivas. La primera de ellas se fundamenta en aspectos corporales y, la segunda, en estructuras intelectuales que, en última instancia, podrían ser remitidas a la vivencia de captación de objetos. Esto nos muestra que en el sentido planteado, la voluntad no está en la base de las manifestaciones en las que aparece la fuerza.

La estructura volitiva está ligada internamente con las vivencias afectivas. Cuando surge el afecto que condiciona la voluntad, aparece la cadena de medios implicados en los procesos volitivos, pero esa relación no desvincula a la estructura de la vida de sus relaciones con el mundo, por lo cual la situación a realizar es constantemente interrumpida por la aparición de vivencias afectivas. Esta situación nos hace enlazar a la voluntad con el concepto fuerza, pero lo que subsiste en el fondo es una pugna entre vivencias afectivas. En estricto sentido, no hay fundamentos que nos hagan unir a la fuerza y a la voluntad, porque los medios que elige la voluntad para alcanzar el equilibrio afectivo no están relacionados directamente con el bienestar, por eso son constantemente abandonados y substituidos por vivencias afectivas. La relación que persiste cuando la voluntad se prolonga en el tiempo se basa en la conexión de una

³⁴³ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 79.

vivencia afectiva con una volitiva, en virtud de la cual un fin es anhelado. Por estas razones, consideró que no es acertado relacionar a la fuerza con la voluntad, porque por su misma naturaleza la voluntad está destinada a responder al llamado de los sentimientos y a jerarquizar las valoraciones que se fundan en ellos.

Consideró que la naturaleza del sentimiento que surge en presencia de la fuerza es afectiva. Es menester tener presente que, como Dilthey lo vio, los objetos de la intuición son apreciados en virtud de las necesidades vitales. Ellas constituyen el baremo mediante el cual valoramos al mundo. Esto nos lleva a ver que cuando valoramos a la fortaleza, física o intelectual, esa apreciación está condicionada por estados afectivos. En esas estructuras, la jerarquía de las valoraciones está condicionada por la adecuación del bien al sentimiento de conservación. Por esta razón, la fuerza es valiosa, porque es acorde y útil a la conservación de la vida. Considero que bajo este planteamiento, los valores podrían ser clasificados en sensibles, útiles, vitales, estéticos, intelectuales, morales y religiosos, tal y como lo hizo Mauricio Beuchot siguiendo a Adela Cortina,³⁴⁴ empero, este hecho nos hace ver que el juicio de los espectadores ante la fortaleza está condicionado por las circunstancias mencionadas y nos indica el origen del sentimiento que Dilthey asignó a la fuerza de carácter.

“A esto se añaden: fidelidad, valor, desprecio del peligro o del sufrimiento en relación con el carácter.”³⁴⁵ Según el autor, el valor es producto del exceso de fuerza de voluntad, pero tiene una base fisiológica. No obstante esa situación, no está condicionado por los estados físicos que brindan fortaleza frente al peligro, sino que se trata, más bien, de un excedente de energía. La nota de la acción valerosa consiste en enfrentar el peligro con ánimo firme, en ignorarlo, no porque el valeroso no vea el peligro sino porque la energía de la voluntad lo impulsa a enfrentarlo. A esta interpretación del valor tenemos que agregar que esa experiencia está vinculada con los sentimientos y con el intelecto. Aunque el valor pudiera consistir en un excedente de energía volitiva, se vive como un sentimiento

³⁴⁴ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2004, p. 147.

³⁴⁵ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 88.

asociado con el bienestar, por tanto, con una estructura afectiva. Además de esto, es promovido por el intelecto. En esa vivencia, el pensar no determina de manera necesaria la aparición del valor, pero al tornar conceptualmente lo extraño en familiar están dadas las condiciones que promueven el valor.

La tercera cualidad de la voluntad es la laboriosidad. Según Dilthey, esta propiedad consiste en el gasto de energía empleado en las actividades orientadas a la obtención de un rendimiento. A diferencia del valor, en esta propiedad se efectúa un gasto constante de energía. Considero que en el ejercicio del trabajo la voluntad está determinada por su relación con la estructura afectiva. La necesidad instintiva que se haya en la base de la relación volitiva motiva la obtención del bien y se apoya en energía de orden corporal, pero lo que Dilthey indicó es que la fuerza que nos mueve al trabajo es una propiedad de la voluntad. Aunque nuestras acciones expresan la relación de nuestra voluntad con nuestros sentimientos, la cualidad que mueve al trabajo es la laboriosidad.

A estas propiedades añadió la perseverancia. En ella la voluntad está orientada, de manera continua y duradera, hacia una situación a realizar. Dicho de otra forma: “La fuerza de la volición y del sentimiento tiene como consecuencia la duración de su actuar.”³⁴⁶ Aquí, la dirección de la voluntad está orientada hacia la consecución de los bienes que la voluntad ha asumido o hacia el cumplimiento de nuestras obligaciones. Cuando se orienta hacia este último fin se llama honestidad y fidelidad o probidad y cumplimiento del deber:

El rigor con que se mantiene la sujeción frente a otra voluntad, independiente del tiempo, y el reconocimiento de esa dependencia, cualesquiera que fueran las ventajas, goces o determinaciones que la hayan formado, es decir, probidad y cumplimiento del deber.³⁴⁷

Estas cualidades, advirtió, hacen posible el ejercicio de la virtud y el cumplimiento de las obligaciones. No obstante lo indicado, debe observarse que la perseverancia está relacionada con estructuras afectivas. Su índole determina y

³⁴⁶ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 82.

³⁴⁷ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 88.

condiciona la temporalidad del bien. Aunque exista un conflicto de vivencias afectivas, la duración y la consecución del bien están determinadas por la índole del objeto y de su relación con los sentimientos. Esto nos deja ver que la perseverancia al igual que la fuerza y el valor están relacionadas con otras estructuras y no precisamente con la voluntad.

En 1887 Dilthey pensó que otra de las propiedades de la voluntad es la renuncia y el sacrificio por causas o personas a las que estamos ligados por nuestras inclinaciones: “Finalmente tenemos, como logro supremo de la fuerza de voluntad, que la persona puede entregarse y sacrificarse a las cosas o los hombres con los que se siente vinculado por fuertes impulsos.”³⁴⁸ Y, en 1890, advirtió que la entrega y la renuncia tienen como referencia las grandes metas vitales, los sistemas culturales y a las asociaciones que están por encima del individuo. Respecto a esta situación, debemos observar que en ambas metas de la voluntad hay una constante tendencia a la renuncia de la individualidad en pos de la comunidad. En el primer caso, cuando hablaba de la renuncia personal en pro de una causa o una persona o grupo de personas, es de verse, que este tipo de acciones está condicionada por el horizonte vital del sujeto, por su concepción del mundo, por sus estructuras afectivas y por el querer. Como acción, la renuncia y la entrega no pueden ser desvinculadas de las estructuras afectivas y reconducidas a la voluntad. En el segundo caso, en el del sacrificio en pos de un sistema cultural, por ejemplo, la religión o la ciencia, por el contrario, hay un abandono más acentuado de la individualidad. En este caso, en apariencia, desaparecen los motivos afectivos que motivan la acción, pero no lo hacen. Por el contrario, para Dilthey, esa estructura es la propiedad más alta de la voluntad, su auténtica trascendencia, porque de este modo la voluntad se sustrae a la ley de la conservación y se eleva por encima del curso natural.

Lo hasta aquí expuesto deja patente una cosa: que las cualidades de las que habló el autor no corresponden de manera necesaria a la voluntad y que el carácter incondicionado de las mismas, que la emoción que surge de ellas, está

³⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 51.

en estrecha relación con estructuras afectivas. Esta cuestión nos deja ver que uno de los problemas a que se enfrenta la propuesta ética de Dilthey es conciliar la índole de la estructura volitiva con el carácter incondicionado que asigna al mundo moral. La ética que se deriva de las consecuencias de la conciencia histórica deja lugar a la moral, porque su fundamento se halla en la comunidad afectiva que relaciona a los hombres. Incluso podríamos decir que visto como sistema cultural, tiene un cimiento en la organización ética de los seres humanos, pero, como veremos, las dificultades que surgen en las tentativas de sintetizar voluntad y valor incondicional, en el sentido expuesto, no atañen solamente a las propiedades de la voluntad, sino también a las síntesis apriorísticas que asume el deber, porque por todos lados se hace presente el mundo afectivo y a cada momento le cierra el paso a las evasivas teóricas de Dilthey.

3.7 Los procesos éticos (*sittlichen Vorgängen*)

Dilthey fue un filósofo que puso mucha atención en las vivencias de su vida interna y sus pretensiones de fundamentar a la ética en el autoconocimiento lo condujeron a interpretar lo que llamó *sittlichen Vorgängen* (procesos éticos). Utilizó esta expresión para referirse a experiencias como la benevolencia, la compasión, el amor, el patriotismo, en fin, los sentimientos que surgen en el contacto con otras personas. Este proceder es semejante al de Comte porque él también analizó estos fenómenos, pero no lo hizo en el ámbito ético, sino en el contexto de su estática social. Según Stuart Mill, su obra acerca de la estática social “comienza con una constatación de las propiedades generales de la naturaleza humana que hacen posible la existencia social;”³⁴⁹ empero, como precisé, Dilthey estuvo interesado en ellos porque forman parte de la organización ética del ser humano y los abordó en vistas de su fundamentación de la posibilidad de la moral.

Lo primero que apreció es que esos sentimientos son complejos, esto es, que están constituidos por varias conexiones. Su contenido no es simple, como los

³⁴⁹ Stuart Mill, John, *Augusto Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1977, p. 117.

conceptos, por eso tienen que ser investigados en el vivir. Por esto, no pueden ser deducidos -tal y como lo hizo Schopenhauer- de una construcción metafísica. Esta orientación nos remite a la psicología analítica y descriptiva. Otra de las cosas en que reparó y que resulta interesante es que esos procesos surgen en la comprensión de otras personas. Dicho por él: “Cada sentimiento extraño sólo puede surgir mediante una reproducción del proceso que se verifica en el otro (teoría de la comprensión).”³⁵⁰ Resulta interesante observar que para Dilthey esos estados originariamente no surgen de una construcción teórica de sentido, sino que acontecen de manera ateorética mediante la participación de vivencias afectivas. Lo cuestionable de esta interpretación es el carácter contingente de esos procesos y que surgen como una re-producción de los sentimientos de las personas en nuestras experiencias y mediante un traslado de ellas a la interioridad de la otra persona. Con sus palabras: “Esta reproducción no es un proceso intelectual, sino se verifica mediante un traslado de los mismos sentimientos, emociones e impulsos que se realizan en la otra persona.”³⁵¹ Esta interpretación de la comprensión fue sostenida desde 1875 en sus investigaciones “*Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*”. En efecto, dijo:

Todos los hechos en ella nos son comprensibles; sobre la base de la percepción interior de nuestros propios estados los podemos reproducir en nuestra representación hasta cierto punto, acompañados de odio y amor, de alegría apasionada y de todo el juego de nuestros sentimientos.³⁵²

Al parecer, esto era posible porque la fantasía sobre la base de nuestras vivencias puede construir una conexión conceptual de la manifestación de vida, que luego es acompañada de vivencias afectivas y en la trasposición de esas vivencias podemos comprender a las demás personas. Por eso decía que la comprensión no es intelectual, porque el trabajo de la fantasía es un medio que nos conduce a la vivencia.

³⁵⁰ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 89.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 89.

³⁵² Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 399.

Esta pretensión no es posible, en primer lugar, porque la construcción representativa de la fantasía es una interpretación; en segundo lugar, porque esta construcción de sentido no tiene como material primario el vivir, sino la manifestación de vida; en tercer lugar, porque la transposición está determinada por la teleología de la vida del intérprete, esto es, “en realidad, no brinda conocimientos del tú. Su naturaleza está vinculada con el autoconocimiento.”³⁵³ Y, en cuarto lugar, porque los sentimientos que acompañan a la construcción representativa de la fantasía están condicionados por la teleología de la vida del intérprete. Considero que la individualidad y el mundo histórico-social, están más lejos de lo que Dilthey creyó, pero, como indiqué lo interesante de esta postura es remitir a la comprensión al ámbito ateórico ya que, en su sentido originario, así acontece, aunque está condicionada por la subjetividad e inmanencia de la teleología de la vida que los hace contingentes.

Según Dilthey, en la base de los procesos morales está la *Solidarität* (solidaridad). “Compasión, simpatía, benevolencia, sentido del honor, todos ellos tienen la misma base, que también es propia del juicio ético.”³⁵⁴ El autor no explicó de manera patente esta categoría. Asimismo, la interpretación de sus escritos es muy difícil y la traducción de los textos en los que enuncia algunas de sus determinaciones no ayuda a su comprensión, pero siguiendo la dirección contenida en las determinaciones que explicitó podemos construir una interpretación acerca del significado de ese concepto ético, el cual está en la base del mundo moral.

Esa conexión no es un cimiento exclusivo de los procesos éticos sino también de la vivencia de ampliación del yo que surge en la apercepción de las propiedades de la voluntad y del juicio ético, lo que nos deja ver que esa relación de sentimiento y de sentido es más originaria que ellos. En todos ellos está contenida la coincidencia de la unión, el parentesco. Con sus propias palabras: “Pero en cada caso es un componente de la conciencia en el que está contenida

³⁵³ Corona, Jesús (2012), “Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica”, p. 122, en revista CIENCIA Ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.

³⁵⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 86.

la coincidencia, el parentesco que combina la experiencia del valor propio con el juicio del sentimiento sobre la conformación volitiva de otros.”³⁵⁵ Esta interpretación nos hace ver que la vivencia de la solidaridad es uno de los conceptos más originarios del mundo moral, porque está en la base tanto de la alegría, como del juicio y de los procesos éticos, pero, ¿en qué consiste?

Según Dilthey la solidaridad acontece en la comprensión y en el vivir. “La conciencia de la solidaridad no es una comprensión teórica, sino un estado de sentimiento y sentido.”³⁵⁶ Esto nos deja ver que la solidaridad es una vivencia y su índole es afectiva. Al igual que los procesos éticos surge en la comprensión de la vida y en ella vivimos –mediante un sentimiento– el parentesco que nos une con las demás personas. La solidaridad es la conciencia de la unión, la experiencia de la homogeneidad de todas las naturalezas humanas consigo mismas. Aparece en la solidaridad de intereses y la comunidad de sentimientos y la co-vivencia permite reproducirlos. Esta familiaridad se exhibe en el ámbito del saber a través de las condiciones del conocimiento y, en el campo ético, como fundamento del valor moral.

Esa solidaridad es el mismo fenómeno que en el ámbito del saber se hace sentir como validez general, como intención *de* y como descanso *en* ella. Así como en el pensar la constancia, la coherencia y la validez general son impulsos básicos, así lo son en la vida actuante la consecuencia, la planificación, la solidaridad.³⁵⁷

La extensión de la solidaridad también abarca manifestaciones de vida, como las palabras y las acciones, pues, “del mismo modo, lo interior debe expresarse totalmente en la extensión de la solidaridad, o sea, en la palabra, en el gesto y en el actuar.”³⁵⁸

La solidaridad, la conciencia de la unión excede el ámbito humano, porque según Dilthey, con algunas contradicciones, la vida no se reduce al ser humano. Esto no obstante a que en 1883 afirmó que usa esa expresión para referirse a la vida

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 91.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 91.

³⁵⁸ *Ibidem*, pp. 106-107.

humana. Sostuvo: “Que la solidaridad también excede los límites de lo humano, lo vemos en el hecho de que también la matanza de animales genera sensaciones completamente análogas, a veces más débiles.”³⁵⁹ Pero el problema de este planteamiento es distinguir a la vida humana del resto de los seres vivos. Para él, lo que distingue a lo orgánico de lo inorgánico es el esquema de vida. Se caracteriza por dos peculiaridades: acción y reacción. Estas determinaciones son las notas fundamentales que separan al ser viviente de la materia inorgánica, puesto que en su devenir la vida se desarrolla y en ese curso se hace más compleja surgen nuevos órganos y sobre ellos la posibilidad de articular más estructuras.

Dilthey explicó el crecimiento de la vida de manera ascendente. En ese crecimiento surge la vida humana. Por eso hay un parentesco y una unión que nos vincula a los demás seres y en la vivencia de la solidaridad comprendemos la conciencia de esa unión. Con una imagen podríamos decir que en esa vivencia la vida se comprende a sí misma, porque la conciencia de la unión nos muestra el parentesco. Este planteamiento nos deja ver que el contenido de la solidaridad es la conciencia de la unión y del parentesco con los demás seres; sin embargo, para York, la diferenciación diltheyana entre lo óntico y lo histórico –como puede observarse– no ahondó de manera radical las notas distintivas de ambos entes. Esto es cierto, por eso, en la misma dirección y con una diferenciación más radical, Heidegger desarrolló su analítica temporal-existencial repensando el problema a partir de la cuestión del sentido del ser en general. Refiriéndose a ello señaló: “Claro es, pues, en qué sentido la analítica temporal-existencial y preparatoria del ‘ser ahí’ está resuelta a revivir el espíritu del conde Yorck en servicio de la labor de Dilthey.”³⁶⁰

No obstante estas situaciones, el primer proceso moral que Dilthey analizó es la benevolencia. Nuestra interpretación tradicional asocia a la benevolencia con el bienestar de las demás personas, pero esta visión es parcial y el autor da más luz

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 86.

³⁶⁰ Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 435.

sobre ella. En la vivencia de la benevolencia que como podremos observar es una experiencia vivida en muy pocas ocasiones, nuestra voluntad se relaciona no sólo con el bienestar, sino también con el dolor y el valor de las demás personas. En el actuar benevolente la voluntad ofrece bienestar, evita causar daño a otros y respeta los motivos propios de otra vida.

La benevolencia nos libera de la prisión en que nos encierra la conciencia del valor propio. Nuestro horizonte se amplía; la voluntad benevolente se extiende en la misma medida en que se extiende el bienestar y el dolor, el valor de la persona.³⁶¹

Este proceso tiene como situación límite promover el bienestar y evitar causar mal a los demás, pero, según Dilthey, la esencia de la benevolencia se consume cuando la voluntad se relaciona con el valor propio de las demás personas. Con sus palabras: “Pero la benevolencia en su plena y total realización toca al otro como persona, según su valor incondicional, que es reproducido análogamente a la experiencia del valor propio.”³⁶² Dilthey halló esta categoría ética en su autognosis de la vida. Esto también lo vio Roura Parella: “En el análisis del vivir y en la propia comprensión encontró que el individuo tenía valor en sí mismo en el mundo espiritual, el único valor que puede establecerse sin duda alguna.”³⁶³ Para el autor, nuestro valor propio es incondicional. Considero que esta categoría no podría ser asociada con el valor útil, el valor vital o el valor propio de la cosa, porque estas valoraciones están condicionadas por los sentimientos, esto es, son relativas y, si en el ámbito moral el valor de la persona tiene que ver con ellos, entonces la ética no podría conseguir el carácter incondicionado que Dilthey pretendió.

En este punto, no fue tan claro sobre lo que significa el valor incondicional de las personas. Sostuvo que el valor propio radica en lo peculiar humano que existe en nosotros. La educación tiene que cultivarlo; “así, la educación actúa en interés de la totalidad y cultiva al mismo tiempo lo peculiar humano del individuo como el

³⁶¹ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 92

³⁶² *Ibidem*, p. 93

³⁶³ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 204.

valor autónomo que en él existe.”³⁶⁴ Esto nos podría remitir a la individualidad; pero, la individualidad se articula cuando el desarrollo pone de relieve una de las estructuras de la vida. Por esto, las estructuras afectivas y volitivas de la vida nos dan luz para comprender cuál es la peculiaridad que existe en nosotros y que constituye el valor incondicional de las personas.

Al parecer, la esencia de la benevolencia sale a la luz en el siguiente proceso. La voluntad vive la realidad del mundo exterior como un obstáculo. En ese proceso la vida comprende a la vida y aparece la solidaridad. La vida se nos da como voluntad, como una realidad independiente de nosotros. En este sentimiento comprendemos que la otra persona es una voluntad y que, al igual que nosotros, es un fin en sí que constituye un motivo propio.

En el curso de los procesos percibidos externamente pero revividos y completados interiormente y en su encadenamiento en otra unidad de vida aprehendemos esta unidad como fin en sí mismo, al igual que lo somos nosotros.³⁶⁵

Esta categoría ética fue retomada de Kant, porque él también consideró que el hombre es un fin en sí: “El hombre, y con él toda criatura racional, es un fin en sí mismo.”³⁶⁶ ¿Pero qué significa, para Dilthey, ser fin en sí? Advirtió que en la educación la vida tiene que ser considerada como fin en sí, en virtud del carácter teleológico de la vida, el cual enlaza intuiciones, sentimientos y fines.

Aquella es considerada aquí como un fin en sí. Que nosotros tenemos que consideramos así, y por tanto también a los demás hombres, se deduce del carácter teleológico de la vida anímica, según el cual en ésta únicamente se alcanza en su centro una interior satisfacción de todas las fuerzas impulsivas.³⁶⁷

Para el autor, la teleología de la vida es subjetiva e immanente, porque el fin de nuestras vidas está determinado por nuestros sentimientos y radica en nuestra

³⁶⁴ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 56.

³⁶⁵ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 163.

³⁶⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Editorial Porrúa, México, 2000, p. 111.

³⁶⁷ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 45.

propia vida. No consiste en una conexión trascendente que desde el exterior dirige nuestros destinos, sino que las posibilidades de su desarrollo están en ella y son determinadas por sus sentimientos.

En esa articulación de la estructura, las vivencias afectivas actúan sobre la vivencia volitiva indicando a la voluntad los objetos externos que deben ser constituidas como bienes, como situaciones a realizar. En este curso del desarrollo de la estructura de la vida surge un motivo propio, que también es llamado por Dilthey 'valor propio'.

Allí donde surge una conciencia de sí mismo, que se refiere a cosas pasadas así como futuras en los sentimientos y verifica el sistema cíclico de estímulo y acción para la conformación de un estado de ánimo satisfactorio, allí existe un motivo, un motivo propio.³⁶⁸

Este acto gnoseológico –que se basa en la comprensión– y el respeto hacia las demás voluntades que surge de él constituyen -para Dilthey- la realización plena de la benevolencia. Como tal es una experiencia que vivimos de forma poco frecuente, porque la teleología subjetiva e inmanente de la vida está ocupada con la consecución de sus bienes y no nos permite ver a las demás personas de esa manera.

Por otra parte, según Dilthey, para que la voluntad se vincule de manera plena con el mundo de los valores morales es menester otra síntesis:

Pero para que la benevolencia –que liga nuestra voluntad con el mundo de los valores a través del bienestar, del dolor y del valor, no de nosotros, sino de otros– se eleve por encima de la persona individual, estos tres deben estar ordenados en un todo mediante una tercera síntesis.³⁶⁹

Esta síntesis es el proceso moral de la compasión. A la interpretación metafísica de Schopenhauer sobre la compasión, el autor opuso su interpretación psicológica que se basa en el análisis y descripción de la vivencia. En ese proceso moral, reproducimos el dolor de otras personas y junto a él sale a la luz otro sentimiento,

³⁶⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 104

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 93.

los cuales en su unidad pueden ser designados 'compasión'. Como vimos, en esta experiencia coinciden dos tipos de vivencias, la primera es el sentimiento reproducido y, la otra es la vivencia que aparece cuando compartimos el dolor de la manifestación de vida. En palabras de Dilthey:

Una parte de la vivencia la constituyen los sentimientos re-vividos del sujeto extraño, tal como se presentan como parte constitutiva del proceso de comprensión. Pero otra parte distinta de la vivencia la representa el sentimiento acerca del sentimiento de la otra persona 'revivido' por nosotros, como, por ejemplo, con-pasión o con-placencia.³⁷⁰

En esta situación, al igual que en los demás procesos morales, el autor pone de relieve la función de la comprensión, ya que en la base de este proceso está la solidaridad. Comprendemos que la otra persona es un motivo propio y, mediante la fantasía, representamos el sentimiento de la otra persona. Así, mediante las leyes psicológicas de la vida surge junto a la representación el sentimiento que la otra persona está viviendo. Esta última determinación, en mi interpretación, determinaría el carácter afectivo de la comprensión. Por eso, en 1890, Dilthey pensó que la comprensión no puede ser vista como un proceso intelectual. En la compasión la primera vivencia corresponde al dolor de la otra persona y, la segunda, es un sentimiento del intérprete respecto a la vivencia reproducida y, en consecuencia, distinto de ella, pero ambos tienen la misma estructura son vivencias afectivas. Por eso, sólo cuando reproducimos el dolor surge la compasión: "Sólo cuando sentimos un dolor ajeno a nosotros por la cosa en sí, pero propio por la apreciación, surge de la mera coparticipación psíquica la naturaleza moral de la compasión, que es más clara en la relación de la benevolencia."³⁷¹

Lo que puede ser cuestionado de esta interpretación de la compasión es la relación de la representación elaborada por la fantasía con el sentimiento que, según Dilthey, vive la otra persona. En primer lugar porque la construcción que

³⁷⁰ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 58.

³⁷¹ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 100.

lleva a cabo la fantasía es una interpretación y está condicionada por la teleología de la vida; en segundo lugar, porque esa interpretación no se lleva a cabo a partir del vivir, sino desde una manifestación de vida y, en tercer lugar, porque la relación entre la representación de la fantasía y el vivir no es necesaria y se basa en las mediaciones que le anteceden. Esto nos permite advertir que el fundamento que sirve de base a la compasión no puede ser afectivo, antes bien, es una construcción de la fantasía.

En mi opinión, Dilthey fundamentó el proceso epistemológico de los procesos morales descritos, que sólo son algunos de los que constituyen la organización ética del hombre, en la teleología moral de la vida. Esta tendría que ser la fuente del proceso de la comprensión, pero, en la vida fáctica ese proceso está condicionado por la teleología subjetiva e inmanente de la vida, la cual pone en evidencia el origen de esos procesos.

3.8 Las fuerzas sociales (*Die gesellschaftlichen Kräfte*)

Según Dilthey el utilitarismo de Stuart Mill y Bentham junto al pensamiento ético del historicismo son los únicos sistemas dignos de una crítica científica; sin embargo, aunque él no lo diga de manera expresa -en ética- también ocupó su reflexión el sistema kantiano. La verdad de esta afirmación puede ser apreciada en la forma en que interpretó y criticó la tesis del carácter incondicionado de la voluntad. Por otra parte, su crítica y distanciamiento del utilitarismo se debió a que, según él, no interpretó adecuadamente el mundo moral porque lo hizo depender de la utilidad y no vio sus bases psicológicas.

En este tenor, uno de los temas sobre los cuales Dilthey debatió con el utilitarismo fue el relativo a lo que llamó fuerzas sociales (*gesellschaftlichen Kräfte*). Ese concepto designa las relaciones de los sentimientos con los procesos volitivos: “En la ciencia social entiendo por ‘fuerza’ una combinación de cualquier estado de

cosas psicológico con una sensación que transmite la transición a una acción.”³⁷²
En el orden social una fuerza tal está implicada en el sentimiento de alimentación y en el fin que se funda en él. Al lado de esta fuerza que llama de primer orden, actúan otras fuerzas, de segundo orden, que tienen índole ética y que se derivan de las pulsiones y de las aptitudes éticas, cuya teleología las orienta al bienestar social. Con sus palabras:

Estas fuerzas o formas de la sociedad surgen de los instintos y de las aptitudes éticas de la persona individual en la comunidad social. Su tendencia hacia la bonanza general surge de las relaciones individuales de proceso volitivo y estados de ánimo.³⁷³

La índole de estas fuerzas de segundo orden y al igual que las aptitudes morales, las propiedades de la voluntad y los procesos éticos también tiende hacia el bienestar social. Debemos recordar que con la expresión bienestar social Dilthey se refiere al mayor nivel de ánimo, a la ampliación del yo que se deriva del mundo moral. No se refirió a los sentimientos de bienestar que surgen en la teleología subjetiva de la vida, sino de la teleología moral que al lado de ella radica en la estructura de la vida. Para darnos una idea del sentimiento de bienestar social del que habló, nos sirve de ejemplo la vivencia de paz que emerge cuando cumplimos una obligación. La índole de esa vivencia nos muestra el sentido en el que utilizó el término bienestar social.

En efecto, estas fuerzas de segundo orden son el trabajo, el desarrollo individual, la propiedad, las asociaciones, el matrimonio y la familia. Para el utilitarismo, estas fuerzas eran recursos que podían ser utilizados en la educación y en la legislación con el fin de promover la felicidad y evitar el dolor en la sociedad. Según esto, era moral todo aquello que propiciara ese fin, pero Dilthey advirtió que la moral no depende de la utilidad porque las fuerzas que lo conforman tienen sus bases en la organización ética de la vida.

Apreció que el trabajo es un gasto en voluntad continuo y duradero del cual nace el bienestar y mientras que los sentimientos que surgen del equilibrio de los

³⁷² Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 119

³⁷³ *Ibidem*, p. 117

instintos son efímeros, él genera un bienestar continuo y el dominio de las pulsiones. Por otra parte, el desarrollo individual es una fuerza ética mediante la cual la teleología de la vida alcanza su equilibrio y encuentra conformidad a sus esfuerzos. En este sentido, la propiedad es la exteriorización directa de la voluntad sobre los frutos del trabajo, en la cual la voluntad encuentra equilibrio. Asimismo, las asociaciones son expresiones directas de la necesidad de comunidad; al parecer, esta necesidad se deriva de la voluntad y no de los sentimientos. La última fuerza ética de la que habló es el matrimonio y la familia. El matrimonio -nos advirtió- representa el ideal de supresión de lo extraño e incomprensible, lo cual se consigue mediante la unión sexual y la procreación de descendientes.

Por otra parte -al igual que el utilitarismo- Dilthey consideró que el orden social tiene que actuar sobre esas fuerzas éticas, por ejemplo, fomentando el trabajo, el desarrollo personal, garantizando la propiedad, promoviendo la constitución y la protección de las asociaciones, impulsando el matrimonio y la reproducción de la especie.

Sin embargo, aunque efectivamente esas fuerzas promueven el bienestar social -tanto en el sentido en el que él usó la expresión, como en la significación tradicional- considero que la problemática que enfrenta esta propuesta radica en la consideración de los poderes que operan por debajo de ellas, porque al igual que las propiedades de la voluntad y los procesos éticos bajo esas fuerzas laten las vivencias afectivas de la vida.

La teleología subjetiva gobierna nuestras vidas tal y como lo muestra la experiencia y de acuerdo a la naturaleza de la estructura de la vida, la jerarquía de las valoraciones está determinada por la subjetividad de nuestros fines. Ella sitúa a los fines que brindan equilibrio a las pulsiones en los primeros sitios de la jerarquía de los bienes. Esto nos deja ver las razones por las cuales la teleología subjetiva se hace presente en todas las estructuras del mundo moral, tal y como lo muestra la historia de la humanidad, y pone en tela de juicio la tesis diltheyana del carácter incondicionado tanto de las propiedades de la voluntad como de los procesos éticos y de las fuerzas morales que actúan en la sociedad.

3.9 Los resortes de la vida ética (*Die Triebfedern des sittlichen Lebens*)

La sociedad es el hogar de la vida humana que -además de brindarle seguridad- posee los medios que facilitan el equilibrio de sus estructuras afectivas de la vida. Por esto, la existencia de esa asociación está condicionada por esas exigencias, ya que en la medida en que contenga los medios que anhelan las voluntades individuales su existencia está garantizada; pero, al parecer, la sociedad no puede ser interpretada únicamente como un sistema de medios conformado para el equilibrio de las estructuras afectivas, porque en la misma se genera un conjunto de obligaciones y metas sociales que contribuyen a su cohesión. Este hecho nos muestra otra perspectiva del objeto, su relación con el mundo moral.

Dilthey no dijo de manera expresa si los resortes morales están asociados con obligaciones de esta índole, pero al parecer así es. Sin embargo, considero que uno de los problemas implicados en esta temática es determinar la naturaleza de este nuevo horizonte que oscila entre la teleología subjetiva de la vida y la tesis del carácter incondicionado de la voluntad, porque la existencia de la sociedad es posible en la medida en que responde a las necesidades de la vida y también en la medida en que las personas cumplen las obligaciones sociales que exige la interacción social.

Para el autor, el cumplimiento de esas obligaciones y metas que plantea la vida en sociedad se lleva a cabo a partir de una serie de resortes o impulsos (*Triebfedern*) de índole moral. Con sus palabras:

La conformación de la vida en la sociedad, correspondiente a las obligaciones que plantea la vida, se realiza a través de una serie de resortes o impulsos (*Triebfedern*); estos son designados consecuentemente como resortes éticos o morales.³⁷⁴

Esta situación también la vio Cacciatore: “Existen, para Dilthey, algunas generales y constantes *Triebfedern* de carácter moral, que se presentan en la vida de cada sociedad, y que, por así decir, garantizan el cumplimiento de las tareas de la

³⁷⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 137.

vida.”³⁷⁵ Con otras palabras esos impulsos son las condiciones que hacen posible el cumplimiento de las obligaciones y las metas sociales. En ellos coincide el bienestar personal y el social, “en un determinado nivel medio de procesos volitivos, el bienestar propio y el bienestar social se encuentran en coincidencia entre sí.”³⁷⁶

Considero que esas obligaciones tienen su cimiento en la estructura teleológica de la vida; por tanto, se tornan en expectativas. Esta conclusión afirma la tesis inicial: la sociedad y su curso son posibles merced a la relación que guardan con la teleología de la vida; sin embargo, pienso que es menester dejar en claro la medida en que esas obligaciones de orden social están determinadas por el carácter incondicionado de la voluntad o, mejor dicho, la relación que la exigencia de cumplimiento guarda con el carácter incondicionado de la voluntad.

En este tenor, los resortes morales que hacen posible el cumplimiento de esas obligaciones son: el autodesarrollo, los procesos morales, el sentimiento del deber y del derecho, la entrega de la voluntad a los sistemas culturales, las asociaciones, los valores y los ideales.

El autodesarrollo es el primer resorte moral del que habla Dilthey. Con sus palabras: “La primera dirección moral de la voluntad es la de la conservación y perfeccionamiento del propio ser psicofísico.”³⁷⁷ La meta de este impulso es el equilibrio de las pulsiones y necesidades humanas. Como lo vio Cacciatore, “se trata, en primer lugar, de todo aquello que ocurre a la conservación y a la potenciación de la actividad vital, o sea, de aquellos elementos necesarios para el constituirse de una vida buena.”³⁷⁸ Lo describió como un proceso mediante el cual se conserva e incrementa la capacidad personal y que a la vez brinda el

³⁷⁵ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 91. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

³⁷⁶ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 173.

³⁷⁷ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, pp. 104-105

³⁷⁸ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 91. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

reconocimiento de los demás y causa satisfacción, pues “toda tendencia hacia la capacidad personal y la satisfacción y el reconocimiento exterior relacionado con ella, es considerado por el hombre que piensa naturalmente como ético, como moral.”³⁷⁹

Por otra parte, si dirigimos la vista hacia el autodesarrollo podemos advertir que el sistema de fines que compone su base no puede constituirse de manera absoluta como fin en sí. Los fines que determinan a la voluntad son considerados como tales porque resultan adecuados para conseguir el equilibrio de las vivencias afectivas. Este hecho nos remite al cimiento del autodesarrollo: la vivencia afectiva. En esta tesitura este resorte apunta en primera instancia a la teleología subjetiva de la vida, pero también puede ser considerado como una condición que hace posible el cumplimiento de las obligaciones de índole moral que se generan en la vida social. Sólo que es menester destacar que los factores que promueven el cumplimiento de ambos tipos de obligaciones están asociados con la teleología subjetiva de la vida. Considero que uno de los problemas que enfrenta la propuesta ética de Dilthey es relacionar –en este caso- el autodesarrollo con el carácter incondicionado de la voluntad, porque como lo muestra esa vivencia, su ejercicio está condicionado por estructuras afectivas.

Asimismo, los procesos morales muestran una situación semejante. En efecto, para Dilthey los impulsos éticos propician el cumplimiento de las obligaciones y las metas de naturaleza social, pero considero que en ellos -al igual que en los demás resortes éticos- el problema radica en la naturaleza del impulso que les sirve de base.

Por otra parte, el autor sostuvo que esos sentimientos morales tienen como fundamento a la solidaridad. Según esto, en la comprensión de otras personas opera la reproducción de las vivencias y a partir de ellas surge un sentimiento de índole ética, por ejemplo, cuando deseamos el bienestar de las demás personas, evitamos cualquier situación que les cause perjuicio y las reconocemos como

³⁷⁹ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 138.

motivo propio y fin en sí. En esos actos opera un síntesis en la cual la voluntad se relaciona con el mundo de los valores morales y se torna incondicionada; sin embargo, cuando analizamos ese procesos caímos en la cuenta de que las causas que mueven a la comprensión están determinadas por estructuras afectivas e incluso que el proceso se desenvuelve y tiene como antecedente esa tipo de estructura. Ese hecho genera una pugna entre la dirección afectiva en que se desenvuelve la benevolencia y la índole incondicionada de la voluntad de la que habló Dilthey. Otro tanto puede observarse en la vivencia de la compasión, pues en ella, al igual que en la benevolencia, el proceso de la comprensión opera a través de valoraciones afectivas, las cuales condicionan todo el proceso en que se desenvuelve. En ese proceso moral surge la misma pugna que en las demás estructuras, porque el carácter afectivo de esa experiencia choca contra la tesis del carácter incondicionado del mundo moral.

Otro impulso ético que fue analizado por Dilthey es el sentimiento del deber y del derecho. Para él, “la segunda dirección moral de la voluntad consiste en el respeto del otro dentro de su esfera; se halla en la conciencia del deber, de la obligación, de cumplir lo prometido, de la creación jurídica, de las virtudes de la veracidad y la fidelidad.”³⁸⁰ Este proceso al igual que los demás impulsos morales es efectuado mediante un acto de comprensión. En esa vivencia reconocemos a las demás personas como fines en sí; comprendemos que constituyen un punto central autónomo de satisfacciones, que tienen en su vida sentimental un motivo propio. De esa vivencia surge el sentimiento que nos obliga a proporcionar respeto a la otra persona, “correlativo con ello el respeto por la finalidad propia del otro.”³⁸¹

En este tenor, el respeto asume diversas formas, por ejemplo, la obligación y el derecho. El cumplimiento de las obligaciones contractuales –los convenios– se lleva a cabo merced a virtudes que se adquieren en el curso histórico; una de ellas es la fidelidad frente a sí mismo, en esta virtud la persona consigue la coherencia consigo misma y se mantiene firme en sus manifestaciones de voluntad mediante

³⁸⁰ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, pp. 104-105.

³⁸¹ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 140.

las cuales se vincula de manera recíproca a otra persona. El respeto presupone la consideración de que la otra voluntad es un fin en sí que al igual que nosotros puede mantener la orientación de su voluntad sobre el bien que motivó el convenio y puede permanecer vinculada en el tiempo a la obligación que contrajo para sí.

Otro de los hechos que Dilthey derivó del respeto frente a las demás personas consideradas como fines en sí es fundamento del derecho. Según él, el deber jurídico no se apoya exclusivamente en la coacción exterior, sino también, en el resorte moral interno del respeto. Por eso, en su interpretación, el derecho natural es verdadero en algunos aspectos, ya que el resorte moral que surge en el sentimiento del deber frente a otras voluntades consideradas como fines en sí es uno de los factores que contribuyen a la formación y validez del derecho.

Lo que resulta cuestionable de la interpretación de este resorte moral -al igual que de los demás- es la dependencia que guarda el impulso ético respecto al acto de comprensión que les sirve de fundamento y la relación que ambos guardan con a la teleología subjetiva de la vida. La comprensión no opera de manera totalmente a partir de la familiaridad como lo sostuvo Dilthey, sino que presupone el interés de la estructura de la vida en la realización del proceso de comprensión. Ese interés está condicionado por estructuras afectivas, lo que muestra que debajo de esos resortes morales se desenvuelve una serie de relaciones internas que asocian a las estructuras afectivas con las vivencias volitivas, lo cual hace depender al acto de comprensión y, a su vez, al resorte moral de la teleología subjetiva de la vida y no del carácter incondicionado de la voluntad.

Estos resortes –el autodesarrollo, los procesos morales y el sentimiento del deber y del derecho– fueron considerados impulsos de la eticidad personal, a los cuales puede añadirse un resorte más cuya índole es social: La entrega de la voluntad a los sistemas culturales. Como él lo dijo, “una tercera dirección de la voluntad moral está contenida en la buena voluntad, la entrega y el sacrificio.”³⁸² En otro texto

³⁸² Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 104

dijo: “*Este resorte es la verdadera médula del árbol de la conformación social de la vida.*”³⁸³

Como vimos, un sistema cultural es una conexión de fin que radica en la estructura de la vida y que asocia a un grupo de personas. Tales sistemas son la religión, la ciencia, el arte, etc. Puede advertirse que en este impulso la voluntad vive plenamente el ejercicio de los sistemas culturales. Al parecer, esta experiencia de eticidad social tiene su fundamento en la emoción inherente a las propiedades de la voluntad que puede ser considerada como sentimiento, pero que cualitativamente es diverso. Esta situación, según él, torna a la voluntad incondicionada; pero considero que debemos advertir que la entrega de la voluntad a los sistemas culturales no puede ser desvinculada de estructuras afectivas. El cultivo de la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, descansa en el mundo de nuestros sentimientos. No podemos desligar esos sistemas de esas experiencias, por lo cual nuevamente surge el problema de asociar ese resorte con el carácter incondicionado de la voluntad. En mi opinión, esta problemática – que hace oscilar a los impulsos éticos entre la teleología subjetiva de la vida y la tesis del carácter incondicionado de la voluntad– no fue superada por la propuesta de Dilthey, porque el análisis de esas vivencias nos remite al carácter finito de las manifestaciones de vida.

Por otro lado, el autor advirtió que las asociaciones también operan como impulsos morales. Efectivamente, esos resortes propician el cumplimiento de las obligaciones y de las metas sociales. Como él lo vio, en ellos surgen los sentimientos de dominio, asociación y dependencia. Podemos apreciar que estas experiencias contribuyen a la conformación de la conciencia moral; sin embargo, considero que al igual que los demás impulsos las asociaciones no pueden ser desligadas de las estructuras afectivas, de los sentimientos que surgen en las relaciones de la vida con el mundo y la sociedad. Esto nos remite al carácter condicionado del impulso. Su estructura está determinada por la finitud del proceso de comprensión y, a su vez, este proceso nos remite a las estructuras

³⁸³ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 141

afectivas que se hallan en su base. Por todas partes surge la teleología subjetiva de la vida y, este hecho, nos muestra de manera insistente la dependencia del mundo moral de la teleología subjetiva de la vida.

Los últimos impulsos morales de los que habló Dilthey fueron los valores y los ideales. Podemos observar que la valoración y el ideal constituyen una unidad estructural, porque el objeto que es experimentado en la valoración es proyectado como un bien y como una situación a realizar, por esto, “en la conciencia, los valores son cohesionados en una cohesión de utilidad y relacionados con el significado de la vida.”³⁸⁴ Este hecho nos lleva a la unidad de carácter y a la configuración del ideal, pero debemos tener presente que si ambos impulsos se fundamentan en una relación afectiva su validez es relativa. Cuando el autor se refirió a ellos no destacó su naturaleza incondicionada, pues sólo se limitó a señalar su participación en la articulación de los impulsos morales. No obstante esto, al igual que los demás resortes, hay una oposición entre su naturaleza y el carácter incondicionado de la voluntad, la cual no fue resuelta por el autor.

Todo lo desarrollado hasta este momento muestra que debajo del ejercicio de los resortes éticos late, de manera patente, la teleología subjetiva de la vida. Desarrollamos nuestras capacidades porque el perfeccionamiento nos acarrea bienestar. Somos compasivos y benevolentes cuando la manifestación de vida es valiosa para nosotros. Experimentamos la vivencia de la otra persona como fin en sí, cuando el interés guía nuestra atención hacia un determinado sector de la realidad histórica. Cumplimos nuestra palabra, nos entregamos a la ciencia, la literatura y la religión en los casos en que un profundo sentimiento nos orilla a ello. Nos asociamos, damos valor al mundo y alcanzamos nuestros ideales en la medida en que esas situaciones son acordes con la teleología subjetiva de nuestras vidas. Bajo estos impulsos morales corre una fuerte corriente que empuja los contenidos afectivos de nuestras experiencias hacia el mundo moral.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 142.

En síntesis, considero que la teleología subjetiva de nuestra vida hace posible el ejercicio de los resortes éticos; porque practicamos esos impulsos en la medida en que su resultado coincide con la dirección de la teleología de nuestras vidas. Esos resortes están presentes en las vivencias colmadas de bienestar y excluyen la puesta en práctica de acciones que no sean acordes con esos fines y aunque favorecen el cumplimiento de las obligaciones éticas en la sociedad, su naturaleza está condicionada por la teleología de la vida y, más aún, su expresión se subordinada a la selección de los medios que lleva a cabo la voluntad. La vida social es manifestación de la forma en que la vida hace suyo el bien y evita el malestar.

3. 10 La evolución ética

Para los filósofos preocupados en los problemas sociales de la actualidad, el proceso de la evolución moral es una de las cuestiones capitales de la filosofía práctica. Para otros, esa categoría podría causar molestia e incluso desagrado; pero si la miramos desde la perspectiva en que Dilthey lo hizo veremos que sus reflexiones son interesantes. Considero que el progreso ético tiene que ver con la parte técnica del mundo moral, esto es, con el aspecto relacionado a la formulación de imperativos o reglas morales y con la parte correspondiente a los procesos relativos de determinación de la voluntad, pero el autor hace ver que este proceso es más sutil de lo que parece.

Dilthey consideró que la vida es una estructura que se desarrolla, que está en constante articulación, que es histórica, porque los procesos de sus estructuras se enlazan y la configuran de tal manera que la conexión así surgida adquiere equilibrio con el entorno que la rodea. En sus palabras:

Este curso de la vida constituye un desarrollo, pues la cooperación de los movimientos anímicos es de tal índole que va realizando la tendencia hacia una conexión psíquica crecientemente más

determinada, acomodándola a las condiciones de la vida, originando así una 'configuración' de esta conexión.³⁸⁵

Eugenio Ímaz también vio ese hecho: "Esta conexión de la vida psíquica es una estructura, que no hay que concebirla como cuajada o estática, como un esqueleto, sino dinámicamente, tal como es vivida, como un desarrollo."³⁸⁶ Como vemos, el concepto desarrollo está relacionado con la obtención del equilibrio de la vida, por lo cual el autor sostuvo que la cooperación de las estructuras se desenvuelve de tal manera que promueve el equilibrio de las pulsiones, pero debe resaltarse que en ese curso la vida está condicionada por sus circunstancias, por su entorno. Su contexto determina su articulación; no obstante esto, Dilthey sostuvo que en su desenvolvimiento las estructuras de la vida se relacionan en libertad y sin intervención de la causalidad, lo cual permite el surgimiento de nuevas conexiones a partir de lo vivido.

Según esto, en la articulación estructural de la vida la multiplicidad de relaciones internas se desenvuelve bajo las condiciones de la libertad, donde "todo desarrollo es un creciente poner-en-juego libre y productivo la multiplicidad, el establecimiento de relaciones en ella."³⁸⁷ Con otras palabras, "en todo encontramos la misma limitación de posibilidades y, sin embargo, la libertad de elección entre ellas, con esto el bello sentimiento de poder marchar hacia adelante y de poder realizar nuevas posibilidades de la propia existencia."³⁸⁸ ¿Pero cómo opera este hecho? Dilthey no tematizó de manera explícita esta cuestión, sólo insistió que el mundo del espíritu es incomparable respecto al mundo de la naturaleza, ya que las notas del espíritu son teleología y libertad.

Podemos inferir que si el crecimiento estructural es una característica de la conexión de la vida y que si la conexión está constituida por las unidades estructurales de la captación de objetos, de las vivencias afectivas y de las vivencias volitivas, entonces esas estructuras también participan en el aumento

³⁸⁵ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 16-17.

³⁸⁶ Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 175.

³⁸⁷ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 35.

³⁸⁸ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 270.

gradual de relaciones internas. Dilthey no explicitó de manera muy abundante esta situación, pero de hecho, según él, así sucede.

Aquí destaco solamente lo relacionado con el desenvolvimiento moral, en el cual están implicadas todas las estructuras. Según Dilthey, al igual que en la ciencia, la vida se desarrolla moralmente, “no sólo en la ciencia que progresa se da una continuidad, sino también en el desarrollo religioso-moral. El género humano, lo mismo que el individuo, va desarrollando su vida hacia adelante, en conexión con sus experiencias vitales.”³⁸⁹ Según esto, cada momento histórico es resultado de las etapas precedentes, por eso el desarrollo del mundo moral es producto de la historia. Así, “todas las formaciones psíquicas superiores son productos históricos.”³⁹⁰ Considero que en este aspecto el autor tiene razón; porque el momento presente de nuestra historia está condicionado por la teleología de la vida que, a su vez, está condicionada por nuestro pasado.

Como vemos, el sistema cultural de la moral del que habla Dilthey va creciendo en el curso de la historia, por eso advirtió que las formaciones superiores son el resultado de ese curso. Si tenemos en cuenta que la vida está condicionada por las circunstancias esto nos hace ver que ese sistema -que constituye un conjunto de hechos de conciencia- adquiere una forma histórica determinada por la cultura en la que se desarrolla. Por esto:

Este sistema (...) representa una totalidad múltiplemente escalonada, desarrollado en un largo desenvolvimiento histórico, conformada localmente de modo independiente y acuñado en una multiplicidad de formas, y de este modo gobierna a la sociedad.³⁹¹

Este hecho explica la diversidad de sistemas éticos, los cuales tienen una base común que es el sistema cultural de la moral. Podemos observar que el avance moral del que habló Dilthey se desenvuelve en varios momentos. Trascurre en la adquisición de vivencias, el aumento de estados afectivos y la constitución de

³⁸⁹ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 64.

³⁹⁰ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 376.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 408

finas a realizar; el trabajo de las categorías formales y materiales sobre las vivencias adquiridas; la elevación a conciencia -mediante el pensamiento- de la suma de las vivencias. De este proceso surge la visión del mundo y se va preparando la unidad de la multiplicidad de emociones frente a las intuiciones y, con ello, se articulan las condiciones para conseguir la unidad de carácter, el ideal, que culmina con el ejercicio de acciones volitivas orientadas a la consecución del bien anhelado por la voluntad. En 1888, este proceso fue descrito en los siguientes términos:

La naturaleza de este desarrollo mismo puede caracterizarse primero y externamente del modo siguiente: aumento constante de los elementos de experiencia; ante todo, experiencia sensible, después reflexión sobre los estados propios. Ejercicio de los procesos elementales por los que pueden diferenciarse y relacionarse esos elementos. Nacimiento de una imagen o visión de la realidad partiendo de ellos. Cultivo de las emociones y tendencias elementales con los que nuestra vida anímica reacciona frente a las impresiones externas; enlace de éstas en una unidad de espíritu y de carácter; adaptación y ejercicio crecientes de las acciones volitivas que surgen de aquí.³⁹²

El crecimiento moral inicia, pues en la estructura de captación de objetos. Esto no fue expresado de esta manera por Dilthey, pero puede observarse que así sucede. En este tenor, la vida constituye un aumento constante de vivencias. Los estados de conciencia surgidos en la intuición y en el vivir son el material sobre el cual actúan las categorías de la razón, comparando, distinguiendo, identificando, sintetizando y analizando las vivencias. De las acciones de las categorías formales y materiales surge mediante la reflexión el pensamiento y, con él, la visión del mundo. Considero que por esta circunstancia Dilthey sostuvo que en su origen los procesos intelectuales son multiplicidad y el pensar les da unidad, porque el ejercicio de las categorías en la reflexión une lo que antes de ellas estaba disperso. En sus palabras: “Nuestra inteligencia es originariamente algo múltiple, como en ella lo mucho es lo primero y sólo la especulación supone la unidad en el comienzo.”³⁹³ Este proceso va preparando el enlace unitario de las vivencias

³⁹² Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 59

³⁹³ *Ibidem*, p. 92.

afectivas con las vivencias volitivas que culmina en la unidad de carácter, en el ideal y en la adopción de acciones orientadas a la consecución del bien propuesto por la voluntad.

Como vimos, el proceso descrito nos deja ver que la estructura de la captación de objetos consigue la unidad en el pensamiento. Dilthey no dio gran relevancia a la función que esta estructura desempeña en la evolución moral, porque su postura puso de relieve la función de la estructura volitiva; sin embargo, también advirtió cuál es la forma en que la estructura de captación de objetos participa en el desarrollo ético, puesto que las categorías formales y las categorías materiales de la captación de objetos se encargan de la reflexión de las vivencias; aparece el pensamiento, la visión del mundo y, en un momento posterior, las reglas éticas. La regla moral opera como aptitud y es neutra, porque puede tender hacia la teleología subjetiva de la vida o a la teleología moral. En mi opinión, el papel de la estructura de captación de objetos en la evolución moral se desenvuelve de la manera antes dicha. Esto no fue manifestado de esa manera por Dilthey, pero esta tesis se desprende de la descripción de la evolución moral que él hizo.

El autor fue más claro en lo relacionado con los sentimientos y el querer. Según él, el avance moral se desenvuelve en legalidades que involucran ambas estructuras y, al parecer, finaliza en lo que llamó unidad de carácter. La base de la vida es el *Schema eines Lebewesens* (esquema de una vida). Las determinaciones de ese proceso son la impresión y la reacción a la impresión y entre ambos hay una serie de relaciones internas que se hacen cada vez más complejas. En estos eslabones hay tensiones que surgen en la conciencia y que tienden hacia la realización de un movimiento, los cuales pueden ser identificados con el instinto de alimentación, el instinto sexual, el amor a los hijos, los instintos de protección, de defensa, los instintos de movimiento y la necesidad de descanso.

Esta descripción nos lleva a la idea de que en su origen la estructura afectiva es un orden de relaciones dispersas, por eso la unidad de las emociones es una de las notas del desarrollo de las vivencias afectivas. Con sus palabras: “El contenido de esta moralidad humana consiste en los enlaces de las emociones

elementales, puesto que producen una unidad del carácter, por medio de las leyes del sentir y del querer, en las emociones dispersas.”³⁹⁴ De esta forma, en la vida sentimental y volitiva es lo primero una multiplicidad de modos de reacción en forma de sentimiento, emoción e impulso y la unidad en el carácter es trabajo y conquista del desarrollo.

La unidad de las emociones dispersas se lleva a cabo por la voluntad a partir de las leyes de los sentimientos y de los procesos volitivos, puesto que “esos manojos de instintos sólo pueden ser mantenidos unidos mediante el poder de la voluntad.”³⁹⁵ De esta manera el individuo alcanza equilibrio y “surge la posibilidad de adquirir conformidad en sí mismo.”³⁹⁶ La unidad de carácter se asemeja a lo que Dilthey llamó conducta estética, sólo que en este caso la armonía y el equilibrio son conseguidos por el arte. Respecto a esto último Juan Roura indicó: “Lo que la realidad no nos concede lo alcanzamos por medio de la fantasía en el arte. El hombre estético busca en sí mismo y en los demás equilibrio y armonía de los sentimientos: con esta necesidad forma su vida.”³⁹⁷

Al parecer, la unidad de carácter se lleva a cabo por la voluntad mediante el ideal de vida. En el ideal se lleva a unidad la diversidad de vivencias afectivas; sin embargo, ya antes Dilthey había puesto de manifiesto que la configuración que da unidad a los sentimientos dispersos está condicionada y es finita, por eso, para los griegos la unidad se llevó a cabo en la intuición estética; para los romanos en la idea de dominio y para los pueblos orientales en la vivencia de la revelación. En 1888, durante sus cursos en la universidad de Berlín advirtió:

El desarrollo vuelve atrás al llevar a unidad interior de un modo determinado la multiplicidad de impresiones y emociones sentimentales conforme a las condiciones y a la naturaleza de los pueblos. Tal unidad

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 100.

³⁹⁵ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 64.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 88.

³⁹⁷ Roura Parella, Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947, p. 145.

era la intuición estética entre los griegos; otra era la idea romana de dominio; la vivencia oriental de la revelación.³⁹⁸

Esta forma de interpretar el avance moral hace surgir las siguientes preguntas: ¿Lo aquí descrito no afirma más bien la finitud de toda unidad de carácter? ¿La evolución moral puede ser entendida en esos términos porque si es así, entonces cómo debemos entender el intento diltheyano de fundamentar a la ética? Es interesante ver la manera en que Dilthey interpretó ese proceso; al parecer, este planteamiento excluye la tesis del carácter incondicionado de la voluntad; pero esto no es así, ya que en la historia de las costumbres podemos percatarnos de que los procesos volitivos se desenvuelven en vistas del bien común. En sus palabras:

El análisis de los procesos volitivos unidos en la humanidad posibilita el hallazgo de un principio general, que sufre la conformación de las intenciones volitivas de *contenido*, que están incluidas en estas formas, según los procesos y sus leyes. Este principio es el de bienestar social.³⁹⁹

Esta situación también la vio Cacciatore, quien sostuvo que la historia mostró a Dilthey la conexión entre individualidad y alteridad. Él lo manifestó de la siguiente manera:

El conocer histórico no constituye solamente una clave de acceso privilegiada a la comprensión de las objetivaciones de la vida humana (...) sino que abre también a una reformulación filosófica del nexo entre individualidad y alteridad, entre yo y mundo.⁴⁰⁰

Con otras palabras:

Entre los singulares procesos volitivos y el constituirse de un dato sintético que se manifiesta en el hecho de que todo el contenido de la obligación jurídica y moral y toda forma de conducta de vida de una

³⁹⁸ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 36

³⁹⁹ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, pp. 169-170.

⁴⁰⁰ Cacciatore, Giuseppe (1999-2000), "Individualidad y ética: Vico y Dilthey", p. 88. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

sociedad muestra la intencionalidad a la realización de un bien común.⁴⁰¹

Según Dilthey, a partir de las pulsiones (el hambre, el amor, la necesidad del movimiento y la guerra) y las aptitudes éticas (la expresión natural de los sentimientos, la reiteración de los procesos volitivos, la formulación de reglas y la adaptación interior al mundo exterior) surgen fuerzas o formas de la sociedad que tienden hacia el bien común. Estas fuerzas son el autodesarrollo, el trabajo, la propiedad, la asociación y el matrimonio. Su tendencia hacia el bienestar social se deriva de las relaciones individuales de los procesos volitivos y de los estados de ánimo. Este fin al que se dirigen esas fuerzas es un estado de ánimo que es designado como sentimientos pero que cualitativamente es diverso.

Esta tendencia de las fuerzas sociales tiene su fundamento en la organización ética de la vida, por tanto, el bienestar general no es un objetivo que la ética se proponga de manera pragmática ni utilitarista. Antes bien, es la tendencia general de los procesos volitivos. Por eso, en oposición al utilitarismo, el autor sostuvo que las fuerzas que actúan en la sociedad como el autodesarrollo, el trabajo, la propiedad, la asociación y el matrimonio no son partes de un mecanismo que sirven al efecto de la implantación del bien general; de esta manera, “la moral no es un medio para alcanzar un fin, porque las conformaciones volitivas son el impulso de todo actuar que va más allá de la vida instintiva y de la utilización de las causas objetivas de las sensaciones en el interés de la persona.”⁴⁰² Estas fuerzas de la sociedad están a disposición de la conformación para el bienestar general para alcanzar un equilibrio entre los instintos y la sociedad.

Como vimos, para Dilthey la unidad de carácter se configura a partir de las leyes de los sentimientos y de la voluntad, pero también mediante la colaboración del *ethos* de los pueblos. En sus palabras:

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁰² Corona, Jesús (2011), “Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey”, p. 24, Contribuciones desde Coatepec, Novena época, año X, número 20, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Nosotros demostraremos cómo por las formas de reacción antes descritas, y no más analizables, se han formado según las leyes de los sentimientos y la voluntad, los sentimientos morales e impulsos que aparecen en la vida, en un desarrollo que en parte pertenece al individuo y en parte se ha realizado en la intuición total de lo moral determinada por el contenido de una época dada.⁴⁰³

Considero que el desarrollo ético corresponde al individuo en la forma en que antes lo expuse, pero en ese proceso también interviene el *ethos*. Cuando Dilthey se refirió a la intuición total de lo moral determinada por el contenido de una época dada hablaba del *ethos* o cultura ética de una nación. Según él, el *ethos* consiste en la cooperación de los resortes éticos –el desarrollo individual, los procesos morales, el sentimiento del deber y del derecho, la entrega de la voluntad a los sistemas culturales, las asociaciones, los valores y el ideal– en el estado de una sociedad. Con sus palabras, “la cooperación de esos resortes (los éticos) en el estado preexistente de una sociedad lo designamos como la cultura ética o el *ethos* de una época.”⁴⁰⁴ Es menester resaltar que el estado de la sociedad abarca tanto las formas de organización externa como el estado de los sistemas culturales y que ese término fue utilizado para designar la ausencia o presencia de esos resortes y su cooperación en las actividades de la sociedad durante una época pues, para Dilthey la vida de las sociedades puede ser abarcada en momentos llamados épocas.

En este tenor, el *ethos* no designa solamente al estado actual de una sociedad, sino también la forma en que cooperan los resortes morales en una asociación como sucede con los pueblos. Esto nos lleva a ver que no podemos hablar de sociedades sin cultura moral, pues resortes como el autodesarrollo, las asociaciones, los valores, los ideales y los procesos éticos, por ejemplo, acontecen en todas las naciones, sólo que las formas de interacción son diferentes y esta articulación constituye una organización ética de índole social con personalidad propia. Por esto, “cada sociedad desarrolla un mínimo de cultura

⁴⁰³ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, pp. 100-101

⁴⁰⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 143.

ética para orientar la conducta de los individuos hacia el bien común.”⁴⁰⁵ Y, al igual que el individuo, la sociedad muestra una índole particular de organización moral.

En este proceso, hay un eslabón importante para el crecimiento moral que no ha sido destacado por la tradición y que Dilthey advirtió. Pudo percibir que la vida moral se desarrolla mediante diversas conexiones: el ejemplo de las personas ilustres, el estudio de la literatura y de la historia, la familia, la aparición de las asociaciones sociales, la religión y la ética, pero hay otro proceso que tiene singular relevancia: Las aptitudes éticas y los resortes éticos se desarrollan mediante el progreso de los pueblos. Con sus palabras: “El desarrollo de ellas pertenece entonces al desarrollo de la sociedad misma. Pero la evolución de la vida moral se realiza exclusivamente sobre la base de la evolución sociológica.”⁴⁰⁶

¿Qué fue lo que el autor entendió por progreso de una sociedad? Esta pregunta puede ser respondida de la siguiente manera: “Cuando habla del progreso de la civilización lo concibe como el proceso a través del cual el hombre puede satisfacer con mayor perfección sus necesidades instintivas.”⁴⁰⁷ En efecto, sostuvo:

Designamos como ‘progreso de la civilización’ a aquel proceso en el que esta satisfacción se hace –por un lado– cada vez más perfecta, el uso de las fuentes constantes de sentimientos agradables cada vez más amplio, y por el otro esto insume cada vez menos gasto en el trabajo.⁴⁰⁸

De acuerdo con Dilthey, cuando el individuo consigue disponer de los medios que le permiten satisfacer sus necesidades hay una descarga de energía de la voluntad que originalmente estaba destinada a buscar esa satisfacción. Si esto se consigue mediante la reducción de la energía destinada al trabajo, ahora la voluntad cuenta con más fuerza que puede ser utilizada en las síntesis de la voluntad con el mundo moral. Al parecer, creía que la voluntad está

⁴⁰⁵ Corona, Jesús (2010), “La evolución ética (*Die sittliche Evolution*) en Wilhelm Dilthey), p. 131, La Colmena, 67-68, julio-diciembre, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

⁴⁰⁶ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 118.

⁴⁰⁷ Corona, Jesús (2011), “Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey”, p. 25, Contribuciones desde Coatepec, Novena época, año X, número 20, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

⁴⁰⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 125.

constantemente ocupada con los fines que la vida afectiva le impone y que no cuenta con energía suficiente para consumir las síntesis apriorísticas. Por estas razones, una vez que las pulsiones alcanzan el equilibrio la voluntad puede disponer de la energía volitiva que se hallaba al servicio de la teleología subjetiva e inmanente de la vida. Si este proceso se asocia con aptitudes éticas como la costumbre y la regla –en las cuales la voluntad disminuye el uso de su fuerza destinada al trabajo– aparece un remanente de energía que puede ser destinado a la evolución de las aptitudes éticas. En suma, “al incluir lo uniforme en la conciencia, surgen las reglas del actuar (...) cuantas más cosas transformemos en costumbre o ejercicio. O elevemos al rango de regla, tanto más descargamos la voluntad.”⁴⁰⁹

Sostuvo esta propuesta apoyándose en su teoría de las leyes de los sentimientos y de los procesos volitivos, ya que de acuerdo a la tercera ley una vez que la vida alcanza equilibrio en el cumplimiento del ideal de vida, el individuo obtiene armonía consigo mismo y con la sociedad. Este hecho aparta del individuo las emociones aisladas que generan conflictos sociales, además de que puede disponer de mayor fuerza de voluntad para desarrollar sus aptitudes morales. En el *Los fundamentos de un sistema de pedagogía* indicó:

En la medida en que se constituye entre la percepción y la acción el miembro intermedio, en que acoge en sí el recuerdo y el futuro, en que impide el curso directo, esta tendencia a la satisfacción adquiere el predominio sobre las emociones aisladas, aunque no tan intensa aún, de la cólera, la venganza, los afectos sensibles, etc.⁴¹⁰

Este planteamiento suena interesante, pero causan sospechas algunos conceptos que utilizó. ¿Qué significa el concepto descarga de la voluntad? ¿Cómo podemos concebir su contenido energético si la voluntad es originalmente una actitud orientada a la realización de una situación? La voluntad está determinada por relaciones internas de orden afectivo y toda cualidad de la misma referida a categorías de índole energética depende de las vivencias afectivas, porque la

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 125.

⁴¹⁰ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 102.

voluntad está constantemente ocupada con ellas, lo que nos hace pensar en el concepto 'energía de voluntad'.

No obstante, considero que el progreso de la sociedad puede ser asociado con la evolución moral; "esto es cierto parcialmente, porque el estado de insatisfacción se transforma en agresión, pero el progreso de la civilización no resuelve el problema planteado."⁴¹¹ Un ejemplo empírico de ello lo tenemos en los países altamente desarrollados de Europa y de América. Efectivamente, esos países tienen un nivel más elevado de cultura ética que las naciones subdesarrolladas; sin embargo, su historia nos muestra que también son capaces de acciones inmorales de gran trascendencia como sucedió en las guerras mundiales y, más recientemente, en las invasiones de los Estados Unidos a varios pueblos de Medio Oriente. Este hecho nos muestra que el desarrollo de la sociedad no resuelve el problema de una manera definitiva. El ser humano es en todo momento libre, por esto la cuestión del progreso moral siempre puede ser reducida a la relación entre la formulación de imperativos morales y la determinación de la voluntad mediante ellos.

La esencia del desarrollo moral consiste en la formulación de un imperativo y en su cumplimiento.

3.11 La teoría diltheyana de la virtud

El concepto virtud es una categoría antigua y la tradición que va de los pitagóricos a Platón y a Aristóteles determinó cuatro virtudes que en nuestro tiempo forman parte del pensamiento ético de muchos filósofos. Esa línea filosófica piensa que la virtud es un hábito, una repetición de actos, que inclusive pueden llegar a convertirse en cualidades, las cuales favorecen el surgimiento de actos virtuosos. Al respecto dice Mauricio Beuchot: "La virtud es un hábito, una cualidad

⁴¹¹ Corona, Jesús (2011), "Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey", p. 27, Contribuciones desde Coatepec, Novena época, año X, número 20, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

disposicional, que acondiciona para actuar en una línea de acciones y conservarla, e incluso la favorece y la facilita.”⁴¹²

En efecto, como lo sostiene Beuchot, Aristóteles concibió a la virtud como un hábito, tal y como lo hicieron los pitagóricos. Según él, las virtudes son intelectuales y morales. Las virtudes intelectuales se adquieren a través del tiempo y con la experiencia. Por el contrario, las virtudes morales son producto de la costumbre. En sus palabras: “La virtud moral es fruto de la costumbre.”⁴¹³ Las virtudes morales no aparecen espontáneamente en el ser humano, sino que es menester desarrollarlas mediante el hábito. Somos por naturaleza capaces de ser virtuosos, pero desarrollamos la virtud al parecer, con el ejercicio y con el esfuerzo.

En mi opinión, vista de esa manera la virtud tiene connotación técnica, porque uno de sus objetivos es favorecer la aparición de un determinado tipo de acciones que a través del hábito y de la reiteración de una actividad permite adquirir una cualidad, un estado en nuestras vidas que nos ayuda obtener con mayor facilidad el fin que deseamos. Sólo que para la técnica el fin buscado es controlar una relación causal en vistas de la felicidad y, para la ética, el cumplimiento de la obligación moral.

Por otra parte, Kant concibió a la virtud de manera diferente. Mientras que los antiguos la interpretaron como un hábito, como un ejercicio constante y reiterado de acciones que hace surgir en el ser humano una determinada disposición, él consideró que la virtud es un esfuerzo constante de la voluntad por cumplir lo ordenado por el imperativo categórico, donde la voluntad es incondicionada. Ese grado moral puede ser llamado virtud. La virtud es lucha, es una constante tendencia de la voluntad hacia el cumplimiento de los deberes morales. La virtud no es un estado que excluye las inclinaciones, sino una tensión constante de la voluntad hacia los motores morales. En su *Crítica de la razón práctica* Kant sostuvo: “Y el estado moral en que puede estar siempre es la virtud, es decir, la

⁴¹² Beuchot, Mauricio, *Ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2004, pp. 112-113..

⁴¹³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, México, 1999, p. 18.

intención moral en la lucha y no en la santidad en supuesta posesión de una completa pureza en las intenciones de la voluntad.”⁴¹⁴

Podemos advertir que al hablar de la virtud, ambas posturas éticas destacan realidades humanas totalmente distintas. Por un lado, la tradición pitagórica considera que la virtud es un hábito que permite obtener una cualidad, por el otro, Kant sostiene que la virtud es un esfuerzo de la voluntad para cumplir el imperativo categórico y aunque Dilthey coincide con muchas de las tesis del idealismo trascendental, en este punto se separa de ellas y está más cerca del pensamiento pitagórico al considerar a la virtud como una cualidad.

En efecto, Dilthey piensa que la virtud es una propiedad que nos permite cumplir con las obligaciones morales. En ese sentido, una persona es buena y virtuosa porque posee esas cualidades, que podríamos decir son las condiciones que hacen posible la virtud. Así, pues, esta categoría es una propiedad de las personas que hace posible el cumplimiento de las obligaciones éticas que le impone la vida en sociedad. Es una cualidad de su organización ética. Con sus palabras:

En principio entendemos por “persona buena” a una persona que posee las cualidades necesarias para el cumplimiento de sus obligaciones; y estas cualidades –veracidad, honestidad, etc. –, que son indispensables para la solución de cualquier obligación humana, la designamos virtud.⁴¹⁵

En 1888, en sus cursos de pedagogía sostuvo esta misma postura: “Así la fórmula suprema de toda moral y pedagogía es que el hombre es bueno en tanto que las formas de reacción puestas en él posean una finalidad para su vida y la de la sociedad.”⁴¹⁶ Como hemos indicado Dilthey coincidió con los antiguos al sostener que la virtud es una cualidad, pero a diferencia de ellos afirmó que la virtud es producto de la historia. Para él las cualidades de una persona buena y virtuosa surgen durante su vida, en el devenir histórico y no son fruto del esfuerzo

⁴¹⁴ Kant, Immanuel, *Critica de la razón práctica*, Editorial Porrúa, México, 2000, p. 108.

⁴¹⁵ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial nova, Buenos Aires, 1973, p. 135.

⁴¹⁶ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 99.

de la voluntad, el cual, mediante el hábito puede llegar a convertirse en propiedad de la vida. Esta interpretación también es compartida por Cacciatore, quien afirmó:

Tales articulaciones que forma el “*Grundplan des Lebewesens*” y que tienen origen en la base instintual, del núcleo de las fuerzas morales más potentes de la vida del hombre (el hambre, el amor, la salvaguardia de sí mismos), deben hallar su necesario correctivo (...) en el formarse gradualmente de un sentimiento social y de “cualidades en el mundo del obrar” capaces de regular la vida misma de la sociedad, de instituir posibilidades de convivencia interindividual y de mantener un espacio para las necesidades de los particulares. “Tales cualidades o modos de obrar –afirma Dilthey– nosotros las señalamos como virtudes.”⁴¹⁷

Por último, aunque Dilthey se separó de Kant al considerar que la virtud es una propiedad de las personas que les permite cumplir con sus obligaciones morales, que se adquiere en el curso histórico, coincidió con él al sostener que en el ejercicio de actos virtuosos la voluntad adquiere un carácter incondicionado. Dicho de otra forma, la voluntad se determina a sí misma. Al respecto dijo: “Según los efectos permanentes y en todas partes iguales de tales propiedades, (...) la forma de la voluntad adquiere en este proceso un valor incondicionado, independiente de las consecuencias más próximas e individuales.”⁴¹⁸

En esa conclusión no hay mucha diferencia con lo que sostuvo Kant, porque para él en la virtud la voluntad adquiere un valor incondicionado. La única diferencia que puede apreciarse la hallamos en los motores que mueven a la voluntad, pues mientras que para Kant la voluntad únicamente puede ser determinada de manera incondicionada por el imperativo categórico y por el respeto, por el contrario para Dilthey el motor que mueve a la voluntad de manera incondicionada es el sentimiento inherente a su organización ética. Como hemos visto, para el autor el ejercicio de las acciones morales está acompañado por un sentimiento que produce una ampliación del yo. Ese sentimiento hace las veces de motor, pero su naturaleza es diversa a la de los sentimientos de bienestar que acompañan a

⁴¹⁷ Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 91. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

⁴¹⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 134.

otras acciones, pues la paz que emerge cuando cumplimos una obligación es distinta a los sentimientos de felicidad derivados de otro tipo de acciones.

¿Qué es lo que ha dicho Dilthey hasta aquí? Que la virtud es una cualidad de la vida que se adquiere en el curso histórico, en la cual la voluntad es incondicionada. De esto se puede concluir que esta concepción de la virtud cierra toda posibilidad a la individualidad de constituirse virtuosa a través del esfuerzo, porque la virtud es producto de la historia. ¿Esto es cierto? ¿Qué pasa con el ejercicio habitual de una acción? ¿La acción no se transforma es una cualidad que hace posible el ejercicio de actos virtuosos? Considero que en este aspecto hay que concederles la razón a los antiguos, ya que el esfuerzo es una de los factores que contribuyen al desarrollo de la virtud y no puede ser concebida como un producto espontáneo de la historia.

Por otra parte, Dilthey no fue explícito respecto al número de estas propiedades o cualidades, como él las llama. En algunos fragmentos de sus obras el autor habló de la honestidad y de la veracidad, pero no dijo nada más al respecto. En otros fragmentos afirmó que la coparticipación y la laboriosidad también son virtudes. En efecto, dijo: “Entre las virtudes es, luego de la coparticipación, la más primaria, paralela a la laboriosidad. Con las dos en conjunto, es posible un mundo social.”⁴¹⁹ De esto podemos observar que las virtudes son luego de la honestidad y la veracidad, la coparticipación y la laboriosidad.

En mi opinión, pienso que cuando se refirió a la coparticipación se estaba refiriendo a la solidaridad, porque si pensamos que ese sentimiento permite ver los lazos de comunidad que unen a los individuos, entonces están en posibilidad de participar en la vida de los demás. De esto tenemos que al incluir a la coparticipación entre el número de las virtudes, Dilthey nos remite a los procesos morales. Esto nos hace ver que la simpatía, la benevolencia y la compasión pueden ser incluidas entre el número de las virtudes.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 107.

También indicó que la laboriosidad puede ser incluida entre ese número de cualidades. Esto nos remite, nuevamente, a otra de las estructuras de la vida: las propiedades de la voluntad. Por tanto, podemos pensar que el valor, la fuerza, la perseverancia, la consecuencia, la fidelidad son para el autor virtudes.

De lo dicho hasta aquí tenemos que las virtudes que advirtió son, después de la honestidad y la veracidad, las propiedades de la voluntad y los procesos morales. Ya hemos hablado de las propiedades de la voluntad y de los procesos morales, sólo nos restaría indicar algunas cuestiones sobre la honestidad y la veracidad.

La honestidad es una cualidad que aparece en la esfera de las obligaciones. Con sus palabras:

En primer lugar surge la obligación definida en su concepto riguroso. No es el ideal moral el que exige aquí (...) sino una voluntad o una relación recíproca reconocida (...) designamos con el nombre de honestidad la relación de un ser humano con esa esfera."⁴²⁰

En sus obras Dilthey no mencionó gran cosa sobre ella, pero el objeto mismo nos puede mostrar algunas de sus características. Puede advertirse que cuando la voluntad se vincula a otra voluntad mediante una obligación, hay un rendimiento recíproco, pero para Dilthey lo que tiene que mover a la voluntad al cumplimiento de la obligación no es la contraprestación que va a recibir, sino la honestidad, la fidelidad de la persona frente a sí misma, esto es, el querer de la voluntad de permanecer vinculada en el tiempo. Por esta razón, en el cumplimiento de las obligaciones la situación a realizar no es producida por el impulso de la estructura afectiva, sino por una determinación de la voluntad que la vincula a lo que ha pactado.

El autor pensó que las obligaciones en las que dos personas convienen la realización de situaciones pueden cumplirse desinteresadamente. Esta pretensión también tendría que excluir al bien de las demás personas, a la filantropía. Cuando esto sucede, la honestidad es el motor que mueve al cumplimiento de la obligación y la voluntad toma un matiz incondicionado. Así, la honestidad tiene un valor moral

⁴²⁰ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 149.

totalmente desinteresado. Sobre ella advirtió: “Dentro del punto de vista personal, esta obligación es la honestidad. Ésta, con el sentido del deber y de la reciprocidad ordenada que le es propia, es de un valor moral totalmente independiente de motivaciones.”⁴²¹ Consideró que es independiente de las motivaciones en la medida en que no se vincula con experiencias afectivas ya que tiene su origen en ampliaciones del yo que surgen de la voluntad.

Por lo que respecta a la veracidad, podemos apreciar que esta categoría puede ser contrastada con el concepto verdad entendido en su sentido tradicional. La verdad es la correspondencia del pensamiento con la cosa. Por el contrario, para Dilthey, la veracidad consiste en la expresión plena de lo interior en lo exterior, en las palabras, los gestos, las acciones. De ella está excluida la mentira y, según su definición, podemos apreciar que también cualquier uso mediático del lenguaje. Con sus palabras: “Del mismo modo, lo interior debe expresarse totalmente en la extensión de la solidaridad, o sea, en la palabra, en el gesto y en el actuar.”⁴²²

Podemos observar que en muchas ocasiones los fines hacia los que tiende la voluntad determinan la expresión de nuestras vivencias. En esas situaciones, el lenguaje es un eslabón dentro de la cadena de medios que está condicionado por lo que queremos, pero lo que Dilthey propuso -aunque esta conclusión no esté dicha expresamente- es que el lenguaje tiene que liberarse de cualquier determinación mediática que condicione su desenvolvimiento, por eso dijo que la veracidad consiste en la expresión total de lo interior en lo exterior. Esta afirmación nos deja ver que el autor propuso que la expresión de nuestras vivencias debe tener un carácter incondicionado.

Asimismo, en la poesía, el principio de veracidad se manifiesta en la expresión de la riqueza de impulsos elementales y pasiones que engrandecidas radican en la vivencia del poeta. Las creaciones del poeta no buscan reproducir ninguna cosa real como, según Dilthey, se lleva a cabo en la música y en la arquitectura, ni ser

⁴²¹ *Ibidem*, p. 109.

⁴²² *Ibidem*, p. 107

un reflejo de la vida de las demás personas, sino expresar lo que proviene de su fuerza vital. En uno de sus textos dijo:

Porque también cuando no se persigue ninguna verdad exterior en el sentido de la reproducción de algo real, como en caso de la arquitectura y la música, es esta procedencia de las formas de la fuerza de un hombre nuclear y no de la mera imitación de la vida de otros, o de las formas creadas por ellos, lo que presta veracidad a una obra musical o un templo.⁴²³

También advirtió que la lírica de Goethe, su facultad de representar situaciones, de expresarlas e iluminarlas con tropos, la representación de las vivencias en las acciones son ejemplo de la veracidad de un poeta. Con sus palabras:

En los escritos más superficiales de Goethe, en sus poesías líricas resplandece su maravillosa facultad de representar situaciones sobre un fondo real como imágenes, de expresarlas en la forma más delicada e iluminarlas en los tropos. Luego representa lo que lo conmueve en el gran tropo de una acción que permite expresar la vivencia más íntima con un hermoso revestimiento. Más sonoro y más puro, como la naturaleza misma, lo representa todo; jamás nadie ha sido más veraz.⁴²⁴

El autor también nos habló de la veracidad con que Bach se expresó en sus creaciones, en especial en su Misa en *si* menor. En ella advirtió un fuerte deseo de expresar plenamente los rasgos de la vivencia religiosa. Para tal fin el músico se valió de fenómenos tonales, coros y de palabras en las cuales manifestó plenamente la riqueza del sentimiento religioso que lo animaba. La composición de esa obra pone de relieve el ejercicio de esa virtud. Afirmó: “El rasgo fundamental de la composición es que en esta Misa, por encima de la alegría de los fenómenos tonales, marcha la voluntad de expresar con desnudez extrema cada momento religioso.”⁴²⁵ Esta voluntad de expresar plenamente el contenido de las vivencias en manifestaciones de vida es lo que constituye esencialmente el rasgo fundamental de la veracidad.

⁴²³ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 50.

⁴²⁴ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945, p. 180.

⁴²⁵ Dilthey, Wilhelm, *La gran música de Bach*, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1963, p. 81.

Por otra parte, aunque Dilthey sostuvo que la veracidad es la base de las relaciones vitales más próximas; que junto a la coparticipación y la laboriosidad es posible el mundo social, debemos observar que -en realidad- no suceden las cosas tal y como lo sostuvo. Si definimos esa virtud en los términos en que lo hizo esa categoría una de las relaciones intersubjetivas por un eslabón muy delgado. Las relaciones intersubjetivas están condicionadas por la teleología de la estructura de la vida; de tal manera que cuando el lenguaje emerge de manera incondicionada pone en crisis la relación social. La relación intersubjetiva exige que el lenguaje guarde equilibrio con la teleología subjetiva de nuestro interlocutor, por eso, antes que la veracidad podemos observar que la tolerancia es una de las virtudes que permiten el fortalecimiento de las relaciones intersubjetivas.

En suma, considero que el horizonte moral en que Dilthey interpreta a la virtud es muy reducido, porque la circunscribe al ámbito de los contratos, las propiedades de la voluntad y los procesos morales. En esos términos, una persona solamente puede ser virtuosa cuando cumple los compromisos pactados con sus semejantes; ejerce las propiedades de la voluntad y los procesos morales. Esa interpretación no contempla las relaciones de las personas con otros seres vivos y las demás cosas, puesto que se ejerce prioritariamente en el mundo social.

La teoría de los antiguos abre un horizonte más amplio de acción para las acciones virtuosas, porque las situaciones en las que se ejerce la virtud tienen que ver no solamente con las obligaciones sino también con los actos prudentes, temperados, fuertes y justos. Esas virtudes nos permiten orientarnos con nuestros semejantes; pero también con otros seres y con las cosas. Además de esto, en la teoría de los antiguos la virtud es relacionada con el plano intelectual. Esto amplía el horizonte de la virtud. Para los griegos un filósofo, un científico, un artista y un hombre prudente podrían ser virtuosos y, bajo la teoría de Dilthey, solamente puede ser virtuoso un hombre moral.

3.12 El sentimiento heroico de la vida (*Das heroische Lebensgefühl*)

Otra de los tópicos éticos que puedo advertir en las obras de Dilthey es lo que llamó: 'Sentimiento heroico de la vida' (*Das heroische Lebensgefühl*). Este concepto nos puede hacer pensar en la ética de Homero, pero no tiene mucho que ver con ella, porque mientras que para Homero el contexto del héroe es la guerra, para el autor es la sociedad. Ambos pensadores hablan de héroes, pero los atributos que cada uno les asignó son diferentes.

Al igual que otros puntos de su reflexión ética, este tópico no fue desarrollado de manera sistemática, pero en sus obras podemos hallar algunas ideas que nos permiten interpretar esa categoría que sintetiza las convicciones éticas del siglo XIX en Alemania y que fueron compartidas por el autor.

El punto de partida de esa categoría lo tenemos en las propiedades de la voluntad. "El sentimiento heroico de la vida está basado en estos estados de humor y se conforma de combinaciones de estos."⁴²⁶ Recordemos que las propiedades de la voluntad son: la fuerza de carácter, que está relacionada con aspectos físicos e intelectuales; el valor; la laboriosidad; la perseverancia y la entrega de la voluntad a los motivos históricos que superan en grandeza la vida individual. Estas propiedades, según el autor, constituyen el núcleo psicológico del contenido original de la virtud, el cual ha sido interpretado de diversas maneras por la tradición. Así, tenemos que el sentimiento heroico de la vida se basa en el ejercicio de la virtud, en el sentido en el que Dilthey la interpretó.

Como vimos, esa categoría se conforma a partir de la interacción de las propiedades de la voluntad. El héroe es un individuo que ejerce la fortaleza y la inteligencia en todas las situaciones de su vida y, de manera particular en el trabajo; consigue valientemente sus metas, con un estado de ánimo firme y alegre, no obstante los peligros que estén implicados en ellas; la energía que destina a trabajar es constante e irrenunciable; mantiene uniformidad –a través de la

⁴²⁶ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 78.

perseverancia– entre sus sentimientos y su voluntad y trascendiendo la teleología subjetiva de la vida entrega su voluntad a los sistemas culturales y a las formas de organización externa de la sociedad, porque en el ejercicio de la religión, el arte, la ciencia, se reconcilia con el universo. Al respecto dijo:

El hombre se libera del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce; sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico.⁴²⁷

Además de esto debemos recordar que cuando la voluntad actúa con virtud es incondicionada, es decir, es autónoma porque no está determinada por resortes afectivos y es independiente. Esto es así, porque piensa que en la acción virtuosa la voluntad está determinada por un sentimiento de ampliación del yo inherente a la voluntad. Esa ampliación del yo no proviene de estructuras afectivas, sino de la voluntad, por tanto cuando la voluntad es determinada por ese sentimiento actúa con autonomía.

Como lo he indicado en este trabajo, la esencia de esa tesis fue herencia de Kant; pero Dilthey le dio otro giro. En la tesis doctoral titulada '*Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins*' el autor le reconoce ese descubrimiento que, según él, también fue visto el misticismo cristiano y por Platón, pero sólo a medias. Con sus palabras:

“Das unermessliche Verdienst Kants liegt in der Entdeckung von dem absoluten Wert des guten Willens, welche vor ihm ausser den unvergleichlichen christlichen Mystikern nur Platos grosser Geist erblickte und auch dieser nur undeutlich, wie durch einen Schleier.⁴²⁸

(El mérito inconmensurable de Kant se encuentra en el descubrimiento del valor absoluto de la buena voluntad, que antes de él, con excepción

⁴²⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. XXV.

⁴²⁸ Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften, Band IV, Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Vandenhoeck & Ruprecht in Gottingen, Stuttgart, 1968, p. 17.

del incomparable misticismo cristiano, el gran espíritu de Platón vio esto y sólo vagamente, como a través de un velo.)⁴²⁹

Por otra parte, como indiqué inicialmente, el sentimiento heroico de la vida fue una categoría que el autor compartió con un sector de la poesía y la música alemana de la modernidad y expresa el espíritu alemán del siglo XIX. Dilthey lo observó en Goethe y Wagner, entre otros. En Goethe, el ideal de vida lo constituye el héroe germano que se superpone al nexo que asocia a la crisis con la pasión y la culpabilidad. Al respecto advirtió: “Para los germanos siempre se hallará en el centro del poema, no un destino, no una crisis, sino un héroe. El *Nathan*, la *Ifigenia* y el *Fausto* sobrepasan por completo el nexo de pasión, culpa y catástrofe.”⁴³⁰ Asimismo, la música de Wagner expresó el misterio del heroísmo: “En las composiciones musicales de Ricardo Wagner lo dramáticamente cautivante está ante todo en que presenta héroes y consigue expresar el misterio del heroísmo.”⁴³¹ Al parecer, el personaje de esas composiciones muestra su poder al salir victorioso de la lucha consigo mismo y con la realidad.

De esta descripción del héroe germano podemos destacar la posición que se asume respecto al nexo pasión, culpabilidad y catástrofe. Al parecer, Dilthey relacionó la culpa y la crisis con la pasión. Tuvo razón al vincular esas conexiones, porque la culpa puede ser interpretada como una transgresión de valores y de reglas morales que acaece con motivo de una vivencia. El héroe no siente culpa por esa transgresión y por la vivencia del objeto que podría moverlo hacia el remordimiento. Esto se debe quizás, a que la poesía de Goethe y la música de Wagner pueden ser asociadas con las convicciones axiológicas del historicismo alemán. Por esa razón, la transgresión del deber y del valor no deviene en un momento de crisis ni de catástrofe, porque el héroe sobrepasa ese nexo.

Por otra parte, resulta interesante observar como la convicción ética que subyace al sentimiento heroico de la vida puede ser vinculada con el panteísmo,

⁴²⁹ La traducción es mía.

⁴³⁰ Dilthey, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 126.

⁴³¹ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1945, p. 220.

particularmente, con el de Giordano Bruno. Ese filósofo, según Dilthey, es el primer representante de la moderna religiosidad y su pensar es expresión del ideal heroico. Con sus palabras:

Bruno ve la nueva religiosidad en la libertad del espíritu que encuentra su fundamento en el conocimiento y en la consiguiente simpatía con el todo, y su efecto en una alegría valiente. Representa la realización del ideal heroico.⁴³²

De lo antes citado puede advertirse que, al parecer, en la religiosidad panteísta cobra una posición relevante el conocimiento, la simpatía con la naturaleza y la alegría y el valor que aparecen con ella. En mi interpretación, el héroe es un sabio capaz de advertir su semejanza con el universo, esto es, con las cosas y con los seres vivos, que las mira con simpatía y reconoce parentesco.

Podemos advertir que ese sentimiento de simpatía se basa en un cimiento más amplio que la solidaridad, puesto que ella solamente nos permite identificar nuestro parentesco con los seres vivos. De él surge la simpatía, la alegría y el valor. En esto Dilthey tiene razón, porque el autoconocimiento producto del saber y el sentimiento de parentesco con la naturaleza que se deriva de él, conduce a una visión más clara sobre el destino de la vida pues lo que parece su disolución, no es más que la entrega de la vida al curso cósmico que actúa en virtud de sus propios móviles y, en el cual, la vida humana sólo es una parte. Por eso el héroe se entrega a los móviles del universo con simpatía, valor, alegría y amor al todo. En eso consiste el ideal heroico en la entrega -alegre y valiente- a la divinidad presente en el mundo. Con palabras del autor:

La religión de las pocas naturalezas heroicas consiste en la entrega a este universo, a la divinidad en el presente y al óptimo cósmico fundado sobre esta conexión ideal; en esta religión la alegría osada se alía con el amor al todo.⁴³³

Este sentimiento ante la muerte también fue compartido por el alma heroica de Federico el Grande, el monarca ilustrado de Prusia en el siglo XVIII. En su poesía rechazaba las pasiones que nos hacen temer a la muerte y los actos de la

⁴³² Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 356.

⁴³³ *Ibidem*, p. 356.

fantasía que nos hacen pensarla de manera irreal. Sobre él Dilthey dijo: “Donde su poesía cobra mayor belleza de expresión es cuando canta la voluntad heroica superior al destino y a la muerte. El ideal de esta vida a que nos referimos excluye por entero, en efecto, el imperio de la pasión y de la fantasía”.⁴³⁴

Como vimos, la voluntad heroica se entrega al universo y su conexión legal, a los poderes objetivos que ha producido la historia y se sustrae de los poderes de la imaginación y de los sentimientos. Vivir con alegría y con fuerza es el ideal que subyace en el sentimiento heroico de la vida.

Considero que el valor ante la muerte puede relacionarse más que con el desprecio por la vida con el panteísmo en el que se apoya, porque si la divinidad se expresa en las efectividades, en la variedad de cosas, entonces independiente de la situación de la efectividad la presencia divina está asociada con ella. Esta puede ser una de las razones por las cuales la voluntad heroica siente desapego a la vida porque, al parecer, el destino del hombre es entregarse al universo y a su conexión legal.

Asimismo, es menester resaltar que, en Dilthey, la entrega de la vida a la naturaleza tiene un matiz social, puesto que coloca al mundo histórico-social entre la voluntad heroica y el universo. Esto es así porque para él, la eticidad social consiste en la entrega de la voluntad a los poderes objetivos surgidos en la historia, esto es, a la ciencia, la filosofía, el arte, la religión, el derecho, la moral, la educación. Este proceso de la voluntad permite la reconciliación de la individualidad con el curso cósmico. Esos poderes superan en grandeza la vida propia, por eso podemos observar que en el renunciamiento a la teleología del esquema del ser viviente -al igual que en la comprensión hay una ampliación de la vida. Aquí, “la vida anímica se siente ampliada, intensificada en relación a la

⁴³⁴ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 113.

grandeza e imponente de las imágenes que asimila, en relación a los conceptos, al valor, a las metas a las que se entrega.”⁴³⁵

Esto es cierto, porque en la relación de la vida consigo misma y con sus objetivaciones como la sociedad, el derecho, la ciencia, la moral y la educación, etc. podemos sentir enriquecimiento y elevación, pues la individualidad se amplía en sus relaciones con los demás, por esto Dilthey ve en las objetividades que ha producido la historia motivos que permiten el ensanchamiento de la vida.

No obstante lo dicho, en mi opinión, esta posición tiene ciertos límites, por lo menos en lo que se refiere a la relación de las personas con la moral y con el derecho. La moral es un sistema cultural que depende de la axiología, pues las reglas morales giran en torno a valores. A su vez, el valor es un concepto que tiene relación con los sentimientos y con las necesidades. Los sentimientos y las necesidades están vinculados con la individualidad. Este hecho es la base de la suposición de la relatividad de toda valoración y la justificación de la entrega de la voluntad al mundo histórico-social.

Sin embargo, pienso que la vida humana es el fundamento común de toda valoración, el baremo que puede jerarquizarlas, porque es una de las condiciones que la hacen posible. Por esto, la vida es el canon que está colocado en la parte más alta de la jerarquía de los valores. No como máximo valor sino como condición y posibilidad de toda valoración. Si la valoración es relativa, la vida ordena y jerarquiza las valoraciones. De esto se sigue que la valoración que ponga en crisis a la vida atenta contra una de las condiciones que la hacen posible. En este sentido, la valoración tiende al aniquilamiento. Esta es una de las razones por las cuales considero que la voluntad no debe entregarse incondicionadamente a las objetividades producidas por la historia, porque pueden antagonizar con ella.

Una situación similar sucede con el derecho. Como Dilthey lo vio, las ciencias particulares del espíritu son expresión de la vida; sin embargo, el derecho origina

⁴³⁵ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 83.

vínculos de subordinación entre las voluntades. Considero que sujetarse a ellos, sin pleno consentimiento es un acto de subordinación ilegítimo. Esto no es posible. No obstante que la ciencia, la religión, el arte, las asociaciones y las demás objetividades producidas por la historia son condiciones para el desarrollo de la vida, no sucede lo mismo con la moral y con el derecho. No podemos subordinar los sentimientos y la voluntad a la historia sin antes ver la posición que ésta ocupa ante la vida y la libertad.

Por último, debemos hacer notar que, según Dilthey, el sentimiento heroico de la vida se entreteje con el ideal ético del bien común. Así lo piensa Bruno, quien creía que la confesión protestante destruía al sentimiento heroico de la vida que impulsa a hacer el bienestar social. Al respecto refiriéndose a este filósofo advirtió: “En la misma obra describe con una extraordinaria acritud los defectos especiales de las confesiones protestantes. Matan el sentimiento heroico de la vida que impulsa a vivir por el bien común, con una loable alegría por la gloria.”⁴³⁶

De esto tenemos que otra de las características del héroe diltheyano es que siempre tiene que actuar en vistas del bien común. Ese ideal ético -además de Dilthey y Bruno- fue compartido por Federico el Grande. Para él, el destino del hombre es vivir para la colectividad y hacer el bien común. Estos fines dan alegría, dignidad y autonomía al hombre y son suficientes para colmar su vida. Con palabras del autor:

Su concepto último y definitivo del destino del hombre, lo extrae de su alma heroica y de su misión de vivir para la colectividad. El contento consigo mismo, el sentimiento de su dignidad personal y la autonomía bastan para alimentar su alma grande. Esta conciencia se halla vinculada para él a la firmeza y la consecuencia de la voluntad y al deber de obrar como lo exige el bien común.⁴³⁷

En resumen, de lo dicho hasta aquí tenemos que el sentimiento heroico de la vida se basa en el ejercicio de las propiedades de la voluntad, en las cuales el espíritu alcanza la virtud y la voluntad es incondicionada; en la superación del nexo

⁴³⁶ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947, p. 318.

⁴³⁷ Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 116.

pasión, culpabilidad y catástrofe, puesto que el espíritu heroico no siente culpa por sus acciones; en la entrega al universo, a la divinidad en él presente, a los sistemas culturales y a las formas de organización de la sociedad y, por último, en la consecución del bien común.

3.13 Los principios morales de la ética diltheyana

Dilthey observó –acertadamente– que en el curso de la historia de la filosofía, la ética no ha hecho más que establecer un sistema de prescripciones coherentes entre sí, con pretensiones de obligatoriedad absoluta. En esto tuvo razón, porque en la filosofía práctica, el filósofo no hace más que elevar a universalidad sus valores y las reglas que deduce de ellos. Pretende generalizar su horizonte de vida, esto es, la forma en que piensa, siente y quiere. Según él, en esos sistemas unitarios las diversas prescripciones contenidas en ellos se presentan con el mismo grado de exigencia. Desde los mandamientos más simples de la autoconciencia hasta las sutilezas más agudas del filósofo se presentan como obligaciones universales.

Por estas razones, si la ética quiere conseguir el fin que se ha propuesto en toda la historia de la filosofía, sólo puede aspirar a abstraer el contenido de sus prescripciones de la organización ética de la vida. Con sus palabras:

Como no poseemos un principio metafísico explicador del mundo con validez indiscutida sólo pueden abstraerse principios de la vida moral de las emociones y tendencias vivas, como son, en mutua relación, la simpatía, la aspiración a la perfección y la felicidad y el sentimiento.⁴³⁸

En este tenor, Dilthey sostiene que el problema de la filosofía práctica se debe a que los moralistas no han analizado adecuadamente el concepto ‘deber’. Para él ese concepto es complejo y sus elementos no son de igual magnitud, es decir, está constituido por partes más simples y a cada una de ellas corresponde un grado determinado de obligatoriedad. Las diversas éticas han considerado que

⁴³⁸ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 110.

este concepto es simple y que su coacción es en todo momento igual, pero, en su opinión, esas determinaciones no corresponden al deber. Un ejemplo de esto es Kant, quien llevó a cabo un análisis profundo de la conciencia moral solamente consideró al deber en su relación con el imperativo categórico. En una de sus obras leemos:

Denn auch Kant, nach dem ausserordentlich tiefen Anfang seiner Analyse des moralischen Bewusstseins, schafft sich sohleich einen willkürlich begrenzten Boden derselben, indem er den Begriff der Pflicht als dann der entsprechende den Gesetzes von selber nachkommt.⁴³⁹

(Kant, después de la expresión profunda y del extraordinario análisis de la conciencia moral crea inmediatamente una base arbitraria y limitada de la misma, trata al concepto del deber como el fenómeno ético esencial, como el cumplimiento adecuado de la ley por sí misma.)⁴⁴⁰

Para Dilthey, el imperativo categórico solamente expresa la condición lógica que hace posible una legislación moral de índole universal, pero en él no está contenido el deber. Con sus palabras: “El imperativo categórico de Kant contiene únicamente la condición lógica que hace posible una legislación moral. No está contenido en él el deber mismo que fuerza a la legislación moral.”⁴⁴¹ Vemos que esto es así, porque al carecer de contenidos materiales, la regla contenida en el imperativo categórico permite generalizarlo de manera universal ya que subsume e incluye a la diversidad de contenidos materiales, pero para el autor la connotación que asume el deber desde esa perspectiva es limitada: El deber es un concepto que está compuesto por diversas síntesis apriorísticas, que hacen de él un concepto compuesto.

Desde esta perspectiva, la conciencia moral está constituida por diversas síntesis apriorísticas que expresan la relación de la voluntad con el mundo de los valores morales. De esas relaciones se deducen diversos juicios sintético-prácticos y no sólo el imperativo categórico. Por eso Cacciatore sostuvo que la conciencia moral está constituida por esos juicios. Con sus palabras:

⁴³⁹ Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Tomo II, Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart, 1958, p. 3.

⁴⁴⁰ La traducción es mía.

⁴⁴¹ Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 75.

“A la base de la conciencia moral hay, para Dilthey, ‘juicios sintético-prácticos’ que, a pesar de manifestarse originariamente en la voluntad y en el sentimiento, tienden a una sistematización universal.”⁴⁴² Considero que para Dilthey la conciencia moral originariamente se fundamenta en vivencias, en categorías prácticas, en relaciones de la voluntad con el mundo de los valores morales. Hasta la aparición de juicios sintéticos *a priori* estos acontecen como vivencias. En esas vivencias la voluntad se relaciona mediante una síntesis apriorística con los valores morales. Estas síntesis son leyes formales puras, que “no se ocupan del contenido del espíritu sino de su conducta formal”⁴⁴³ y son las formas de conducta práctica de la voluntad. Por estas razones podríamos decir que la ética diltheyana es formalista, porque no se fundamenta en contenidos materiales sino en síntesis *a priori* de la voluntad.

Dilthey observó que hay tres tipos de síntesis apriorísticas, que también pueden ser llamadas categorías prácticas. Estas formas que asume el deber son la obligación derivada del acuerdo de voluntades, la benevolencia y el ideal. En estas síntesis la voluntad es incondicionada. Esta situación también la vio Cacciatore, pero él puso énfasis en el carácter incondicionado del juicio práctico. “Hemos visto –según Kant– que el juicio moral es incondicionado; favorece la voluntad para el bien por ella misma.”⁴⁴⁴ Por otra parte, Jesús Conill advirtió: “Dilthey propuso una ‘articulación’ de las ‘diversas clases del deber’, en la que el valor absoluto de la buena voluntad está ligado a los valores relativos que engendra;”⁴⁴⁵ empero, este autor considera que la ética diltheyana no trata de refutar el formalismo de Kant, sino de acercarla a contenidos materiales: “No se trata, pues, de refutar la ‘ética formal’ de Kant, sino de acercarla a una ‘ética material’ teniendo en cuenta los contenidos de la voluntad.”⁴⁴⁶

⁴⁴² Cacciatore, Giuseppe, (1999-2000). “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, p. 92. Artículo en línea disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> (Consultado en 2009, última consulta: 28 de junio de 2011).

⁴⁴³ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 148.

⁴⁴⁴ *Idem*.

⁴⁴⁵ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 83.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 89.

Considero que esto no es así. Antes bien, como indique, Dilthey intentó interpretar adecuadamente el concepto deber. Para él ese concepto es compuesto y expresa la diversidad de síntesis apriorísticas mediante las cuales la voluntad se relaciona con el mundo de los valores morales, por eso se refiere a la conducta formal del espíritu, a la manera en que la voluntad se relaciona de manera formal con los valores morales. Por esto las síntesis apriorísticas son categorías prácticas de la voluntad. Son conductas formales del espíritu; sin embargo, el problema de la propuesta diltheyana consiste en justificar la forma en que en esas síntesis apriorísticas la voluntad se torna incondicionada, ya que, como hemos visto en este trabajo, la forma en que lo hace no consigue desvincular a la voluntad de las estructuras afectivas.

Como hemos visto, la obligación en sentido estricto -según Dilthey- acontece cuando la voluntad se vincula a otra voluntad mediante un acuerdo recíproco. En este sentido, el deber es pensado como un acuerdo entre dos voluntades, en el cual se establece un beneficio mutuo. En él, la voluntad es una especie de continuidad del yo que desea obligarse a sí misma. Según esto, la voluntad no se vincula por el provecho que va a recibir, sino porque desea quedar vinculada en el tiempo con otra voluntad. De este deseo de continuidad del yo surge la obligación: "Si se añade a esto el sentimiento y la voluntad de la continuidad del yo, surge la obligación de la propia voluntad por actos anteriores respecto a los demás. Esto se halla contenido originariamente en todo concepto de deber."⁴⁴⁷

En el acuerdo de voluntades la síntesis que determina a la voluntad es la honestidad: "Designamos con el nombre de *honestidad* la relación normal de un ser humano con esa esfera. Consecuentemente consideramos ahora como obligación incondicional lo que según esa síntesis fundamental de la honestidad es el deber."⁴⁴⁸ Esa relación de la que habla la cita es la que establecen las personas con sus semejantes para determinar obligaciones recíprocas, pero lo que tiene que ser resaltado de esta situación es que el autor piensa que la

⁴⁴⁷ Dilthey, Wilhelm, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1960, p. 104.

⁴⁴⁸ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 149.

obligación se cumple de manera incondicionada. La honestidad es de un valor independiente de motivaciones.

No obstante esto, si miramos la forma en que se lleva a cabo el cumplimiento de una obligación podemos apreciar que el fin a realizar tiene –eminentemente- un carácter empírico, lo cual lo remite a las vivencias afectivas. En ellas tiene su cumplimiento la presión que coacciona a la voluntad para llevar a cabo el mandato contenido en el convenio. Pienso que el acuerdo de voluntades acontece como un imperativo pragmático -en el sentido en que lo entiende Kant- porque mediante él se establece una máxima que tiene como fin la felicidad de los contratantes. Por esto tenemos que resaltar que en esta forma del deber el cumplimiento de los convenios no sucede -la mayoría de las veces- en virtud de la síntesis apriorística de la que Dilthey habló, sino por la relación de la voluntad con el fin que es querido. En estos casos la voluntad está determinada de manera afectiva. Esto nos lleva a ver que la síntesis indicada no es necesaria, sino contingente.

Otra de las síntesis apriorísticas en virtud de la cual el deber asume una forma incondicionada es aquella que sucede en los procesos éticos, concretamente, en la benevolencia. En la facticidad esta forma de deber está orientada por los sentimientos. La síntesis que acontece relaciona a la voluntad con el bienestar propio, en una extensión del yo que abarca a las demás personas. Dilthey observa que este proceso sucede de esa manera: “Aquí el destino de otro es sentido como nuestro propio.”⁴⁴⁹ Según él, el lenguaje no ha desarrollado una designación específica para esa síntesis, pero surge como una necesidad, como un ‘no-poder-de-otro-modo’, como un dominio de la vivencia creciente y progresiva que se torna en necesidad.

Consideró que este proceso surge tal y como él lo describió; sin embargo, el problema es sostener que en él la voluntad experimenta una síntesis con los valores morales. La relación interna que se efectúa en ese proceso vincula a la voluntad con el bienestar personal y sólo de manera secundaria con el bienestar

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 150.

de otra persona. En este proceso el bienestar de los demás es un medio para conseguir el fin propio que se propone la voluntad y en caso de que acontezca la síntesis que indicó Dilthey ella se efectúa como medio en la cadena de fines que ha construido la voluntad.

Por último, la tercera forma del deber que acontece como una categoría práctica de la voluntad es la que se efectúa cuando un ideal imaginado, que se presenta teóricamente y que mueve a la voluntad a su realización. Esta interpretación también es compartida por Jesús Conill.

Pero Dilthey insiste en que la acción está determinada también por 'ideales vitales', a los que se subordina la tendencia a la satisfacción de los impulsos; por tanto, tiene en cuenta el poder de los ideales para configurar la vida y parece confiar en la capacidad de superación y de perfeccionamiento del ser humano.⁴⁵⁰

En la benevolencia, una vivencia mueve a la voluntad. Aquí, es un concepto el que la dirige. Todo ello acontece en la síntesis de la perfección, en la relación de la voluntad con un valor que se le presenta. De esta manera, "la síntesis que aquí sirve de base a las diferentes formas, es la de perfección, la de tender hacia un valor interior."⁴⁵¹ Como Dilthey lo mostró, el ideal de vida es producto de la conjugación de nuestra imagen del mundo con nuestras experiencias. El ideal se deriva de ellas: "La estructura de la intuición del mundo contiene siempre una referencia interna de la experiencia con la imagen del mundo, una relación de la que siempre se puede deducir un ideal de vida."⁴⁵² El ideal está constituido por la unidad de las situaciones a realizar que fueron valiosas para nuestros sentimientos. Al igual que nuestros sentimientos está condicionado por el espíritu y el *ethos* de una época. En la configuración del ideal intervienen actos de índole psicológica que actúan en nuestra interpretación, configurándola, para darnos una realidad a la cual tienden nuestras aspiraciones. Como nuestra visión del mundo, el ideal de vida es producto de nuestra historia. A partir de ella idealizamos, construimos nuestros fines y los proyectamos como elaboraciones teóricas de una

⁴⁵⁰ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 84-85

⁴⁵¹ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 150.

⁴⁵² Dilthey, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y Letras, México, 1944, p. 92.

situación a realizar. En este tenor, la idealización se lleva a cabo a partir de nuestras vivencias afectivas, ella determina su configuración:

No se evoca la imagen de un paisaje o de una persona en un muerto proceso memorativo, sino que se lo reconstruye desde nuestro estado sentimental. No todos los elementos de la percepción anterior entran en la nueva composición, sólo los que interesan en la presente disposición de la conciencia.⁴⁵³

La síntesis de la perfección también fue retomada por las religiones primitivas, donde el culto religioso representaba el lugar donde las personas entraban en contacto con la persona desaparecida y donde era rememorada a partir de las cualidades que su interpretación acentuó. Ese proceso tomó otro giro cuando la poesía lo separó de la religión y postuló en él la moral de una época; pero en el ámbito moral asume una función configuradora de la existencia. Estas situaciones nos llevan a ver que el ideal de perfección que surge de esa relación está condicionado por estructuras afectivas, pero el problema que aquí surge -al igual que en el caso de la obligación recíproca y de la benevolencia- es explicar cómo es que la voluntad se torna incondicionada durante esas síntesis, lo cual Dilthey no pudo resolver.

En mi opinión, en los tres tipos de síntesis expuestos, la voluntad está determinada por estructuras afectivas y por representaciones, que nos hacen ver que no adquiere un carácter incondicionado, en virtud del cual se determina a sí misma. Dilthey no fue tan claro sobre la forma en que entendió la tesis del carácter incondicionado de la voluntad porque a veces decía que en la síntesis la voluntad se relacionaba con el mundo de los valores morales, con el bien de las demás personas. Esto puede ser percibido cuando habló de los convenios y de la benevolencia: “La esencia de la benevolencia es que nuestra voluntad se relacione con el mundo de los valores en forma directa, sólo a través del bien ajeno –y solo a través de este–.”⁴⁵⁴ En otro texto dice: “Si se piensa al mundo de los valores unido a nuestra voluntad, y sin embargo no por medio del placer,

⁴⁵³ Dilthey, Wilhelm, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderan y su problema actual*, Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1945, p. 116.

⁴⁵⁴ Dilthey, Wilhelm, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973, p. 153.

entonces esto sucede aparentemente mediante el valor interior pensado de la persona, que debe ser realizado.”⁴⁵⁵

Al parecer, en esas síntesis la voluntad es incondicionada porque es determinada por una relación que no tiene que ver con el bienestar propio, sino con el de las demás personas. Empero, también podemos observar que no sucede lo mismo con el ideal porque en él la perfección que mueve a la voluntad es nuestro bienestar. Si esto es así, esta interpretación del carácter incondicionado de la voluntad está muy lejos de lo que Kant propuso porque en su tesis el deber acontece por el cumplimiento del deber y no a partir de la síntesis de la voluntad con el bienestar de las demás personas. Considero que por estas razones Dilthey no consiguió aclarar la forma en que la voluntad se torna incondicionada en esa síntesis. Aunque señaló que la síntesis acontece de manera formal sin implicaciones materiales, la forma en que esos procesos se desenvuelven nos muestra que en todos ellos la voluntad está condicionada por los sentimientos.

Considero que con lo hasta aquí mencionado podemos observar que Dilthey tuvo razón al sostener que el deber no puede ser reducido -como lo hizo Kant- a la relación de la voluntad con el imperativo categórico y el respeto. Antes bien, como él lo vio, el deber es una categoría práctica de la voluntad que puede ser vivida desde los mandamientos más simples de nuestra conciencia hasta los compromisos recíprocos que llevamos a cabo intersubjetivamente; sin embargo, el problema que no resolvió es el relativo al carácter incondicionado de la voluntad, porque en los tres tipos de síntesis la voluntad está determinada por estructuras afectivas.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 152.

CONCLUSIONES

La ética de Dilthey se fundamenta en su teoría del conocimiento y ésta inicia con la teoría de la estructura. La estructura es un orden de relaciones internas orientadas de manera teleológica que unen hechos psíquicos. Esta relación estructural es la más simple de las que se presentan en la vida psíquica y se agrupan en ordenes más complejos del cual surgen las tres actitudes fundamentales del espíritu: las vivencias de captación de objetos, las vivencias afectivas y las vivencias volitivas. A su vez, estos tres tipos de estructuras se articulan en un orden más complejo que vincula a la captación de objetos con los sentimientos y con el querer hasta constituir lo que llamó 'conexión estructural psíquica'.

En esa conexión estructural surge el conocimiento, tanto el de la vivencia como el conceptual. Para el autor el saber es posible en virtud de categorías. En esta tesitura, las categorías son reglas de referencia de orden histórico que se constituyen durante el desarrollo de la existencia. No son disposiciones *a priori* de la razón pura, sino proceso histórico vivo, de ahí que las investigaciones del autor se denominen *Crítica de la razón histórica*.

Dilthey llamó a estas conexiones sistemáticas categorías formales y categorías materiales. Las primeras categorías son de orden lógico y son el fundamento del pensar. Básicamente son las siguientes: el reconocimiento, la fusión, la inserción y la diferenciación, la descomposición y la reconstrucción, la relación de las partes con el todo, la identidad, la unidad, la multiplicidad y la totalidad. Por otro lado, tenemos a las categorías materiales propias de cada una de las tres actitudes del espíritu, las cuales expresan la copertenencia objetiva necesaria de los contenidos que ellas implican. En este sentido, las categorías materiales de la estructura de captación de objetos son, entre otras: realidad, cosa, propiedad, estado, acción y pasión, tiempo, mismidad, posibilidad, fuerza y conexión. Las categorías materiales de las estructuras afectivas son, medularmente: esencia, significado y

valor. Por último, entre las categorías materiales de la estructura volitiva tenemos las de: fin y medio.

Según esto, esas reglas de referencia hacen posible el saber histórico-social, porque en las vivencias y en la comprensión del espíritu objetivo, la vida se sabe a sí misma de manera necesaria y objetiva. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que la certeza de la vivencia garantiza el saber, porque al conocer estamos dentro de la realidad. Este saber es de orden ateórico. En segundo lugar, que al pensar las vivencias, las operaciones lógicas elementales hacen explícito lo que está implícito en el vivir, de tal manera que entre pensamiento y vivencia hay una correspondencia. Visto desde esa perspectiva el saber es de orden teórico. Y, en tercer lugar, que en la interpretación de las manifestaciones de vida, esto es, en la reproducción de las vivencias podemos vivir la individualidad del tú. En este sentido el saber es ateórico.

Dilthey retomó estas premisas de su teoría del conocimiento para fundamentar la posibilidad de la moral. Desde su tesis doctoral de 1864 estaba preocupado por el relativismo en que vio la inmersa y por ello sintió la necesidad de establecer un fundamento que le permitiera contrarrestar las intervenciones de las ciencias naturales, el socialismo, la ortodoxia protestante, el escepticismo religioso y a los artistas de su época que buscaban la disolución de las instituciones sociales. Esta fue la misión de su ética filosófica. Como ciencia del espíritu tuvo la tarea de formular principios para guiar la vida y orientar la sociedad. Este último objetivo le da a su ética un matiz eminentemente social.

Como podemos apreciar, en el sentido indicado, la ética no sólo está relacionada con un conjunto de reglas y principios para orientar la vida del individuo y de la sociedad, sino también con la crítica a los juicios de valor que nacen en la vida cotidiana, puesto que para él lo realmente valioso es la ampliación del yo que produce el mundo moral y no la subjetividad e inmanencia que acompaña a los juicios de valor que externamos sobre los bienes terrenos. Por esa razón la ética filosófica tenía la misión de sopesar las estimaciones afectivas surgidas al amparo

de la subjetividad y de la inmanencia y subordinarlas a la ampliación del yo que acompaña al mundo moral.

Esta empresa, para él, sólo es posible a partir de la autognosis, del autoconocimiento y, como lo he mencionado, tiene su fundamento en su teoría del conocimiento. En ese tenor, la autognosis es la reflexión del espíritu sobre sí mismo; es una explicitación teórica del mundo espiritual que permite advertir que la moral es un conjunto de hechos de conciencia que constituyen un sistema cultural y que tienden hacia el bien común, entendido como una ampliación del yo que proviene de la voluntad. Por esto, aunque la moral se diversifique en diversas reglas según las naciones y las épocas, los hechos que están en la base del mundo moral constituyen un sólo sistema de cultura cuyo fin es el bienestar social.

La ética filosófica de Dilthey inició sus investigaciones sobre el mundo moral a partir del análisis de la historia de la ética, de la conciencia moral personal y del método de estudio de los fenómenos morales masivos. En este tenor, para el autor el análisis de la conciencia moral no puede partir de la metafísica porque ese método tiene que basarse en última instancia en la experiencia externa, ni tampoco en ella porque los objetos son hechos de conciencia subordinados a ella. Por eso, en última instancia, el método de la experiencia interior y el de la explicación de los fenómenos morales masivos pueden dar solución al problema.

Los primeros resultados de su investigación le mostraron a lo que llamó: Aptitudes éticas. Las aptitudes morales son voliciones constantes de orden neutro, esto es, sin contenido ético. Son, podríamos decirlo, el fundamento de cualquier postura moral. En ese sentido, esas expresiones de la voluntad no pueden ser ordenadas, ni sistematizadas porque su aparición no obedece a cánones lógicos, sino a la espontaneidad de la libertad; sin embargo, pueden ser esquematizadas en la relación natural de los sentimientos con las acciones, la costumbre, la regla y la adaptación interior de los sentimientos al mundo exterior. Dilthey no explicó de manera abundante en qué consisten cada una de ellas, pero considero que la cosa misma puede decirnos un poco sobre ellas.

Nuestros sentimientos tienen índole ética y si entre ellos y las acciones hay una relación, entonces se sigue que también las acciones comparten esa naturaleza. En esta tesitura, las estructuras afectivas son el fundamento de la realización de los valores y esa índole es compartida por las acciones. Por esto, con independencia del contenido afectivo de las acciones, la relación entre ellas y los sentimientos puede ser considerada una aptitud ética.

La segunda aptitud es la costumbre. En cuanto a ella nuestro autor tampoco dijo mucho al respecto, pero podemos apreciar que las costumbres están constituidas por dos propiedades de la voluntad. La primera de ellas es el tipo de fin que está en la base del proceso volitivo, el cual puede ser de naturaleza individual o social. Es una costumbre, por ejemplo, que el ser humano busque el autodesarrollo, pero también que se exija el cumplimiento de una promesa. La segunda propiedad que actúa en esa dirección es el ejercicio reiterado y constante del fin, el cual le permite ser transmitido de una generación a otra. Ambas propiedades hacen posible a la costumbre.

En esta tesitura, otra de las predisposiciones éticas que Dilthey señala es la regla, el enunciado que indica un deber ser. Se entiende que los imperativos posean contenido ético puesto que tienden a unificar la diversidad afectiva. En las reglas observamos una forma de conducta que no cambia y que tiene como fundamento un enunciado. Las reglas surgen de la perfección que se halla en el desarrollo de las estructuras de la vida y son válidas en la medida en que permiten conseguir el fin en torno al cual giran.

La última de las aptitudes éticas referida por el autor consiste en la adaptación interior de los sentimientos a la realidad exterior. Según Dilthey esta aptitud da origen de la religión y a la ética. Según esto, nuestras vivencias afectivas y volitivas actúan sobre el mundo adaptándolo y transformándolo para alcanzar el equilibrio de la vida, pero los sentimientos también pueden adaptarse a las condiciones del mundo. Cuando no podemos modificar el mundo debemos adaptarnos a él en nuestra vida afectiva. Esta experiencia es una aptitud ética que está en la base de la organización moral del ser humano y sobre la cual se

desarrollan las fuerzas sociales que actúan sobre la sociedad y los resortes generales de la vida ética.

En su conjunto, estas aptitudes constituyen unos de los hechos más importantes de la conciencia moral. En este tenor, Dilthey considera que además de las aptitudes éticas, la voluntad posee cualidades que constituyen el núcleo psicológico de la virtud. El autor consideró que esas cualidades de la voluntad se dan en el vivir, esto es, son susceptibles de conocerse en una vivencia. Por esta razón nadie podría cuestionarlas porque se muestran con necesidad y objetividad. Asimismo, sostuvo que junto a esas cualidades hay una ampliación del yo, una alegría que acompaña a la voluntad en todos sus procesos y que no proviene del exterior, esto es, de los objetos, ni de la condición del individuo, en la cual la voluntad es incondicionada. Esta alegría permite que el mundo moral sea incondicionado, porque cuando la voluntad es determinada por ella adquiere autonomía e independencia respecto a los sentimientos y, por consiguiente, respecto al mundo exterior.

En este tenor, las cualidades de la voluntad de las que habló Dilthey son la fuerza, el valor, la laboriosidad, la perseverancia y la entrega de la voluntad a los sistemas culturales. El autor interpretó a la fuerza en su relación con el trabajo físico e intelectual y consideró que el consumo de trabajo mediante el cual el impulso ejecuta el movimiento y la resistencia, tanto en el trabajo físico como en la realización de obras a través del intelecto, son la medida para la alegre conciencia que acompaña al actuar y para la aprobación que dispensa el observador. En este tenor, la fuerza consiste en la ejecución rápida de acciones de orden físico e intelectual y en la consecución del fin buscado. En cuanto al valor, sostuvo que esa cualidad de la voluntad consiste en un exceso de fuerza de voluntad que tiene bases fisiológicas, pero que no está condicionado por ellas, puesto que se trata de un excedente de energía a través del cual la voluntad enfrenta al peligro y obtiene el fin que es querido. Por lo que respecta a la laboriosidad, para él autor, es un gasto de energía empleado en las actividades que nos permiten obtener rendimientos; sin embargo, a diferencia del valor, esta propiedad de la voluntad

requiere un gasto constante de energía. Por otra parte, la perseverancia es una propiedad de la voluntad que se refleja en el actuar constante y duradero hacia un fin que se presenta ante la voluntad y, por último, la entrega y sacrificio de la voluntad hacia los sistemas culturales consiste en la vivencia plena e incondicionada de la religión, la ciencia, la educación, en fin, de todos aquellos motivos que superan a la individualidad.

De la interacción de estas cualidades, para el autor, surge la virtud. En esta tesitura, para la virtud consiste en la posesión de cualidades que permiten al ser humano cumplir con sus obligaciones. En este sentido, las virtudes son -además de las propiedades de la voluntad- la honestidad, la coparticipación y la veracidad.

Según esto, la honestidad es una virtud que surge en el ámbito de las obligaciones. Se lleva a cabo cuando cumplimos lo que hemos pactado con otra persona de manera incondicionada, esto es, sin que el beneficio que vamos a recibir influya en el cumplimiento de la obligación. Por otro lado, la veracidad consiste en la expresión plena de las vivencias en nuestras palabras, acciones y gestos. En este sentido, una persona es veraz cuando dice todo lo que siente y piensa sin importar el efecto que la palabra pueda producir. Por último, pienso que cuando el autor habla de la coparticipación se refiere a la solidaridad, en esa tesitura, esa categoría es un estado de sentimiento y sentido que nos permite ver el parentesco que nos une con otras personas y con otros seres.

Hasta aquí hemos visto que para el autor la conciencia moral está constituida por las aptitudes éticas y por las cualidades de la voluntad que constituyen el núcleo psicológico de la virtud, pero también piensa que los 'procesos morales' son parte de ella. Estos procesos son, entre otros, la benevolencia, la compasión, el patriotismo, etc.

Los procesos morales surgen en el contacto con otras personas y se ejercen en virtud de la comprensión. Según esto, cuando comprendemos que las demás personas son fines en sí tal y como nosotros surge el fundamento de los procesos morales, esto es, la solidaridad que es definida como un estado de sentimiento y

de sentido. En esta tesitura, la solidaridad es la base de los procesos morales, puesto que una vez que hemos comprendido que la otra persona es un fin en sí puede surgir la benevolencia, la compasión, el patriotismo y los demás sentimientos extraños, como también llama a estos procesos.

En este tenor, el autor consideró que la benevolencia es un proceso que nos relaciona con el bienestar, el dolor y el valor de las demás personas. Una persona es benevolente cuando procura dar bienestar, evita causar daño y advierte el valor incondicional de las demás personas, esto es, cuando nos damos cuenta de que la otra persona es un fin en sí y que constituye un motivo propio. Las personas son fines en sí y constituyen un motivo propio porque, al igual que nosotros, su vida descansa en la índole subjetiva e inmanente de nuestra teleología. Por otro lado, la compasión se desenvuelve de manera semejante, puesto que cuando somos conscientes del dolor de otra persona y esto nos produce un sentimiento de tristeza, entonces experimentamos y vivimos en su plenitud a la compasión.

Como hemos visto hasta aquí, para Dilthey la vida tiene índole ética y está constituida por los hechos de conciencia apuntados, a los cuales se suman las fuerzas éticas. En este sentido, el autor piensa que el trabajo, el desarrollo individual, la propiedad, las asociaciones, el matrimonio y la familia son fuerzas éticas que surgen de las propiedades morales y que están orientadas hacia el bienestar social. Como ante apunté, el autor no usó el término bienestar social en su sentido tradicional, puesto que con él se refiere a una ampliación del yo que acompaña al mundo moral. Utiliza un ejemplo muy claro para referirse a este tipo de alegría, pues nos dice que la paz que nace del cumplimiento de una obligación, no se compara con otro tipo de bienestar.

En su conjunto, los hechos de la conciencia moral hasta aquí señalados pueden ser llamados resortes éticos y permiten el cumplimiento de las obligaciones morales en la sociedad. Son, podríamos decir, las condiciones de posibilidad del mundo moral. Estos impulsos permiten construir un puente entre el bienestar individual y el bienestar social. En estos resortes la esfera de lo individual alcanza el equilibrio con las exigencias sociales. En esta tesitura, el autodesarrollo, los

procesos morales, el sentimiento del deber y del derecho, la entrega de la voluntad a los sistemas culturales, las asociaciones, los valores y los ideales son los impulsos morales conformantes de la conciencia moral que permiten armonizar los intereses de la vida individual y la sociedad.

Por otra parte, cabe apuntar que para el autor los hechos de la conciencia moral no son estáticos, esto es, no son un todo que está dado de una vez y para siempre, sino que surgen en el curso de la existencia. Son producto del desarrollo y de la historia. Ese movimiento es llamado evolución ética. En mi interpretación, como lo he señalado hasta aquí, una de las características de ese proceso consiste en la aparición de los hechos de la conciencia moral, pero Dilthey nos habla de un proceso concreto: la unidad de carácter. La unidad de carácter es producto de las leyes de la voluntad y de los sentimientos y culmina en la aparición del ideal de vida. El ideal de vida permite la unidad de lo múltiple en los sentimientos y en los fines y orienta todo el desarrollo de la existencia.

En ese sentido, considero que además de esto, es necesario resaltar un hecho importante que consigue captar el análisis diltheyano, puesto que el desarrollo moral está relacionado con el progreso de la sociedad. Esto es así, porque cuando una persona ha conseguido el equilibrio de sus pulsiones está en mayor aptitud de ejercer el bien. Por el contrario, cuando carece de medios que den tranquilidad a sus instintos su conducta estará caracterizada por la agresividad y la destrucción. Claro está que esta premisa debe ser contextualizada y no es una regla de valor universal, pero es un hecho que el progreso de la civilización contribuye a la constitución de la conciencia moral.

En resumen, los hechos de conciencia hasta aquí señalados constituyen para Dilthey la conciencia moral y a partir de ellos formuló su propuesta ética. Según él, en la historia de la filosofía los moralistas no han hecho más que postular de manera incondicionada los ideales que surgen en la estrechez de su visión del mundo y de su ideal de vida. En ese tenor, la ética no es más que un sistema coherente de prescripciones que postulan un ideal de vida finito. En esas

prescripciones tienen la misma fuerza obligatoria las sutilezas de la razón y los mandamientos de la conciencia moral.

Para contrarrestar esta arbitrariedad, su ética se basa en los resultados de sus análisis de la conciencia moral. Según esto, la voluntad se relaciona con el mundo moral a través de tres síntesis apriorísticas, en las cuales la voluntad es incondicionada. Esas síntesis tienen lugar cuando celebramos un convenio con otra persona, cuando efectuamos actos benevolentes y en los ideales que conducen nuestras vidas. En este sentido, esas síntesis son categorías prácticas de la voluntad que hacen posible el mundo moral.

En estos planteamientos, para Dilthey, el contrato que formulan dos voluntades es, en estricto sentido, una obligación. Esto es así porque la voluntad quiere vincularse en el tiempo a otra voluntad y cuando lo hace de manera desinteresada la voluntad se relaciona con el mundo moral en la síntesis de la honestidad. Asimismo, en los actos de benevolencia surge una necesidad que nos obliga a actuar procurando el bien de las demás personas, evitando causarles dolor y procurando tratarlos como fines en sí, pero para el autor la coerción que mueve a la voluntad en este proceso no es de la misma naturaleza que la que surge en el convenio. Por último, la voluntad también se relaciona con el mundo moral cuando persigue un ideal de vida producto de las fuerzas del ánimo y se representa de manera conceptual.

En este tenor, como se ha visto, el deber no es un concepto simple como lo ha pensado la mayoría de los filósofos, sino un concepto compuesto, de ahí que esté constituido por tres síntesis, las cuales tienen diversa fuerza obligatoria. Por consiguiente, según Dilthey, solamente estamos obligados cuando pactamos un acuerdo con otra persona. En los demás casos, la obligación surge con menos fuerza obligatoria, puesto que cuando no actuamos de manera benevolente nos excluimos del círculo social donde ese proceso moral es valioso y cuando no alcanzamos nuestros ideales nos excluimos de una esfera social más pequeña que es la que comparte un tipo determinado de fines.

En resumidas cuentas, lo que Dilthey propone es que solamente estamos obligados cuando nuestra voluntad se vincula en el tiempo con otra voluntad y, con menor fuerza, en el ejercicio de la benevolencia y en la consecución de nuestros ideales.

Esta propuesta puede ser sintetizada en lo que llamó 'sentimiento heroico de la vida'. Este sentimiento expresa el espíritu alemán del siglo XIX. En este sentido, el héroe diltheyano es un individuo que ejerce la fortaleza y la inteligencia en todas las situaciones de su vida; consigue con un estado de ánimo firme, alegre y valeroso sus metas, no obstante los peligros que estén implicados en ellas; la energía que destina a trabajar es constante e irrenunciable; mantiene uniformidad a través de la perseverancia entre sus sentimientos y su voluntad y trascendiendo la teleología subjetiva e inmanente de la vida entrega su voluntad a los sistemas culturales y a las formas de organización externa de la sociedad, porque en el ejercicio de la religión, el arte, la ciencia, se reconcilia con el universo.

Asimismo, el héroe germano supera el nexo pasión, culpabilidad y catástrofe. Al parecer, Dilthey relacionó la culpa y la crisis con la pasión. En mi interpretación, el héroe diltheyano no siente culpa por la transgresión de las reglas y de los valores por causa de la adquisición del objeto que mueve a su voluntad. Por esa razón, la transgresión del deber y del valor no deviene en un momento de crisis ni de catástrofe, porque el héroe sobrepasa ese nexo.

Por otra parte, resulta interesante observar que la convicción ética que subyace al sentimiento heroico de la vida puede ser vinculada con el panteísmo, particularmente, con el de Giordano Bruno. Al parecer, en la religiosidad panteísta cobra una posición relevante el conocimiento, la simpatía con la naturaleza y la alegría y el valor que aparecen con ella. En esta tesitura, el héroe es un sabio capaz de advertir su semejanza con el universo, esto es, con las cosas y con los seres vivos. Y, además, las mira con simpatía porque reconoce el parentesco que lo une a ellas.

Al parecer, el autoconocimiento producto del saber y el sentimiento de parentesco con la naturaleza que se deriva de él conduce a una visión más clara sobre el destino de la vida, pues lo que parece su disolución no es más que la entrega de la vida al curso cósmico que actúa en virtud de sus propios móviles. Por eso el héroe se entrega a los móviles del universo con simpatía, valor, alegría y amor al todo. En eso consiste el ideal heroico en la entrega alegre y valiente a la divinidad presente en el mundo.

En cuanto a este punto, es menester resaltar que, en Dilthey, la entrega de la vida a la naturaleza tiene un matiz social, puesto que coloca al mundo histórico-social entre la voluntad heroica y el universo. Esto es así porque para él, la eticidad social consiste en la entrega de la voluntad a los poderes objetivos surgidos en la historia, esto es, a la ciencia, la filosofía, el arte, la religión, el derecho, la moral, la educación. Este proceso de la voluntad permite la reconciliación de la individualidad con el curso cósmico. Esos poderes superan en grandeza la vida propia, por eso podemos observar que en la renuncia a la teleología del esquema del ser viviente hay una ampliación de la vida.

Por último, debemos hacer notar que, según Dilthey, el sentimiento heroico de la vida se entreteteje con el ideal ético del bien común. Así también lo piensa Bruno, quien creía que la confesión protestante destruía al sentimiento heroico de la vida que impulsa a hacer el bienestar social. En este sentido, el héroe diltheyano siempre tiene que actuar en vistas del bien común. Ese ideal ético -además de Dilthey y Bruno- fue compartido por Federico el Grande. Para ellos el destino del hombre es vivir para la colectividad y hacer el bien común. Estos fines dan alegría, dignidad y autonomía al hombre y son suficientes para colmar su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Obras del autor

Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

_____, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

_____, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid, 2002.

_____, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Editorial Lozada, S.A., Buenos Aires, 1960.

_____, *Gesammelte Schriften*, 15 volúmenes, B. G. Teubner y Vanderhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1968.

_____, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

_____, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1947.

_____, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____, *La esencia de la filosofía*, Filosofía y letras, México, 1944.

_____, *La gran música de Bach*, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1963.

_____, *Literatura y fantasía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

_____, *Poética. La imaginación del poeta. Las tres épocas de la estética moderna y su problema actual*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1945.

_____, *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____, *Sistema de la ética*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1973.

_____, *Teoría de la concepción del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

_____, *Vida y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Bibliografía complementaria

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Editorial Porrúa, México, 1999.

Álvarez Solís, Ángel Octavio (2009), "Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.lidiogenes.buap.mx/jevistas/18/45.pdf>.

Beuchot, Mauricio, *Ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2004.

Cacciatore, Giuseppe (1999-2000), Individualidad y Ética: Vico y Dilthey, Cuadernos sobre Vico [Internet], (sf), (11-12), p. 96. Disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf> [Acceso el 28 de junio de 2011].

Cansino Ortiz, César, *Dilthey y el historicismo alemán*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, sin año.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990.

Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México, 2000.

Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

- Corona, Jesús (2012), "Alcances y límites de la Crítica de la razón histórica", en revista CIENCIA ergo sum, UAEM, Vol. 19, Núm. 2, México.
- Corona, Jesús (2011), "Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey", en revista Contribuciones desde Coatepec, UAEM, Novena época, año X, Núm. 20, México.
- Corona, Jesús (2010), "La evolución ética (*Die sittliche Evolution*) en Wilhelm Dilthey", en revista La Colmena, UAEM, 67-68, julio-diciembre 2010, México.
- De Lara Mínguez, Dionisio (1951), "Algunos aspectos de la filosofía de la religión de Dilthey". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n08p009.htm>.
- Fernández Labastida, Francisco (2009), "Wilhelm Dilthey". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>.
- Ferrater Mora, José (1949), "Dilthey y sus temas fundamentales". Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n05p004.htm>.
- Gabilondo Pujol, Ángel, *Dilthey: Vida, expresión e historia*, Editorial Cincel, Madrid, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
- _____, *El problema de la conciencia histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- _____, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- _____, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 2000.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

- Kant, Immanuel, *Critica de la razón práctica*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- _____, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, España, 2002.
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 2000.
- Mayz, Ernesto (1949), "La idea de estructura psíquica en Dilthey". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.bib.usb.ve/ArchivoMaiz/archivos_pdf/laideadeestructurapsiquicaenfilthey.pdf.
- Nicol, Eduardo, *Historicismo y Existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- Revilla, Carmen (2004), "Del historicismo a la hermenéutica: La recepción de Dilthey". Artículo en línea consultado en agosto de 2011 y disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73220/98849>.
- Romero, José Antonio (sf), "El mundo histórico de la comprensión como presupuesto gnoseológico de las ciencias del espíritu". Artículo en línea consultado por última vez en agosto de 2011 y disponible en: http://www.wlwutheria.ufm.edu/Articulos/040921_Dilthey.htm.
- Roura Parella Juan, *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, Instituto de Investigaciones Sociales, México, D.F., 1947.
- Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.
- Schleiermacher, Friedrich, *Monólogos*, Aguilar, Argentina, 1980.
- Stuart Mill, John, *Augusto Comte y el positivismo*, Aguilar, Argentina, 1977.
- _____, *El utilitarismo. Un sistema de lógica*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

_____, *Sobre la libertad*, Editorial Diana, S.A., México, 1965.

Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, 1962.

Villacañas, José Luis, *Historia de la filosofía*, Akal, Madrid, 2001.

APÉNDICES

En estos apéndices agrego un glosario de algunas de las definiciones que advertí en las obras de Wilhelm Dilthey y un esquema de la organización ética de la vida. En los diversos estudios sobre la obra del autor no he visto este esquema; pero considero que contribuye a comprender su postura ética.

a) Glosario de algunas definiciones usadas por Dilthey

Acciones teleológicas o conformes a fin: Queremos designar como conformes a un fin o teleológicas (Zweckmässig) las acciones que llevan consigo ese carácter. Ahora bien, este carácter de conformidad a un fin podía ser producido por el conocimiento por parte de ese ser de la conexión causal que existe entre las funciones de su organismo, las condiciones del mundo exterior y sus acciones. Tal ser demostraría una conexión simple entre los conocimientos y los procesos volitivos correspondientes. Sabría juzgar las propiedades del aire en el que respira mejor, los alimentos que son más sanos para él, la temperatura en que mejor vive. Tal criatura habría de ser un pequeño milagro de inteligencia desde su primera infancia. La conformidad a fin de sus acciones sería producida por la adaptación de éstas a conocimientos que supondrían una especie de pequeña omnisciencia. En realidad, esto mismo se realiza del modo más breve y limitado por los sentimientos que están unidos a nuestras condiciones y que sólo son rectificadas poco a poco por la inteligencia. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 33.

Afecto, afección: Por afecto y afección entendemos una distribución muy rica y amplia de pasiones a través de la suma de las situaciones de vida en las que transcurre la existencia del individuo. *Literatura y fantasía*, p. 201

Animalidad psíquica: Todos estos instintos tienen un lado exterior, según el cual se presentan como órganos, funciones y procesos corporales a las percepciones sensoriales. En ellos reina la necesidad de la naturaleza exterior. Tener hambre, el instinto de comer emergente de la subconsciencia, es psíquico, pero al mismo

tiempo un proceso natural. Yo designo a ese hecho anímico con el nombre de animalidad psíquica. *Sistema de la ética*, p. 76.

Apercepción: Entendemos por apercepción la acogida de contenidos empíricos, sensaciones de los contenidos o estados internos, en la conexión de la conciencia a través de la dirección de la atención. Se halla condicionada, en primer lugar, por la conjunción total o parcial de los nuevos contenidos empíricos y una representación ya existente. De este modo es mediada la acogida de la percepción-representación, así surgida, en la conexión en la cual se encontraba ya la representación. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 40.

Entendemos por apercepción la incorporación, facilitada por la orientación de la atención, de contenidos de experiencia, sensaciones o estados interiores en el complejo de la conciencia. Está condicionada ante todo por una compenetración total o parcial de los nuevos contenidos de experiencia y de una representación ya existente. Con esto se favorece la incorporación de la representación-percepción en el complejo en que ya se hallaba la representación. De este modo se puede obtener una variación en los contenidos de experiencia o en el complejo de la vida anímica. *Poética*, p. 71

Aptitud ética: Ahora, las intervenciones de la voluntad –que yo llamo aptitud ética– pueden desarrollarse libremente. El desarrollo del individuo, el amor y el cuidado para las asociaciones, la entrega a las metas de la cultura toman ahora el lugar de la satisfacción irregular de las pasiones. *Sistema de la ética*, p. 125.

Asociación: Entendemos por asociación una permanente unidad de voluntad entre varias personas que tiene su base en una conexión de fin. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 75.

Segunda. Las percepciones y representaciones o sus elementos constitutivos que estaban reunidos en la unidad de un proceso de la conciencia, pueden reproducirse recíprocamente, bajo determinadas condiciones de interés y de atención. Designamos esta condición básica como asociación, pero utilizamos

esta expresión en un sentido estrecho, puesto que Hume y sus sucesores ingleses también incluyen la reproducción por la semejanza o el contraste. *Poética*, p. 66.

Autobiografía: Forma suprema y más instructiva en que se nos da la comprensión de la vida. *El mundo histórico*, p. 224.

Es la expresión literaria de esta reflexión del individuo sobre el curso de su vida. Cuando se traslada esta reflexión sobre el curso propio de la vida a la comprensión de existencias extrañas, surge la biografía como forma literaria de la comprensión de vidas ajenas. *El mundo histórico*, p. 272.

La autobiografía es comprensión de uno mismo. Su objeto es la vida como curso de vida de un individuo. La vivencia constituye la base directa y constante de la comprensión para definir el sentido de esta vida singular. *El mundo histórico*, p. 273.

Autoconciencia: Entendemos por autoconciencia, o lo que es lo mismo, por conciencia de nuestro yo, este saber-a-la-vez de aquello de que se es consciente y de aquello cuya conciencia tiene lugar. Esto implica, en primer lugar, que aquello cuya conciencia tiene lugar se hará consciente como algo unitario en sí, y excluye, por tanto, que haya aquí conciencia de algo diverso y separado. Implica también, en segundo lugar, que este algo unitario contendrá en sí la conciencia de sí mismo. *Crítica de la razón histórica*. p. 124.

Autognosis: Este análisis de todo el acervo y conexión de los hechos de la conciencia, que posibilita una fundamentación del conjunto de las ciencias, puede denominarse autognosis, por oposición a teoría del conocimiento. La autognosis, en efecto, encuentra en la conexión de los hechos de la conciencia tanto los fundamentos de la acción como del pensamiento. Investiga las condiciones que prestan evidencia a las afirmaciones sobre lo real, pero también aquellas que confieren rectitud (una expresión característica), a diferencia de verdad, a la voluntad y a sus reglas, por no hablar de la vida afectiva. *Crítica de la razón histórica*, p. 113.

El desarrollo de las ciencias del espíritu debe ir acompañado de su propia autognosis lógico-epistemológica, en otras palabras, debe ir acompañado de la conciencia filosófica de cómo en la “vivencia” de lo acontecido se levanta la conexión intuitivo-conceptual del mundo histórico-social humano. *El mundo histórico*, p. 6.

Si abarcamos el problema del saber con esta amplitud, la solución del mismo en una teoría del saber podremos designarla como autognosis filosófica. Y ésta será, en principio, la tarea exclusiva de la parte fundamentadora de la filosofía; de esta fundación surge la enciclopedia de las ciencias y la teoría de las concepciones del mundo, y en estas dos se consuma el trabajo de la autognosis filosófica. *El mundo histórico*, p. 10

Así nace, del carácter de la filosofía como reflexión del espíritu sobre sí mismo, como autognosis, el otro aspecto de la misma que se ha dado siempre con ese afán por una concepción del mundo de validez universal. En la concepción del mundo se concentra la experiencia fundada en el modo de actitud en una unidad “objetiva” de los objetos. Pero cuando se elevan a conciencia los modos mismos de actitud en sus relaciones con los contenidos, cuando se investiga la experiencia que surge en ellos y se examina su legitimidad, se muestra entonces el otro aspecto de la autognosis. Vista desde él, la filosofía es la ciencia fundamental que tiene por objeto la forma, la regla y la conexión de todos los procesos mentales determinados por la finalidad de alcanzar un saber válido.

Investiga, como lógica, las condiciones de evidencia que inhieren a los procesos realizados correctamente. Como teoría del conocimiento se reporta, desde la conciencia de la realidad de la vivencia y del darse objetivo de la percepción exterior, a los títulos de este supuesto de nuestro conocimiento. En esta condición de teoría del saber es una ciencia. *Teoría de las concepciones del mundo*, p. 242-243.

Así se prepara una filosofía de la autognosis o de la vida cuyos inicios se muestran por todas partes...

La fundamentación de la filosofía no es sólo gnoseológica: pues en ella se trata de elevar el espíritu a su autonomía; ésta se obtiene, ciertamente, mediante un conocimiento de validez universal, pero también por asignaciones de valor y reglas de la acción de universal vigencia. Una fundamentación que abarque estos diferentes dominios, como teoría del conocimiento, lógica y metodología de la captación de lo real y cómo esas disciplinas referentes a la determinación de valores y a la adopción de fines podría designarse muy bien *autognosis*.

El método de esta autognosis es el análisis que desarticula todos los productos y funciones de la humanidad, desde las ciencias hasta la vida política, al objeto de encontrar en la conciencia las condiciones irreductibles de aquéllos. Este análisis implica siempre un círculo vicioso, pues se sirve de las operaciones lógicas cuya validez intenta establecer. Presupone la relación del pensamiento con el ser, de la que se trata, en última instancia, en todo conocimiento. Este círculo afecta a todo el pensar humano. Pero en la medida en que podamos reducir este pensar al enlace de lo dado en la percepción interna merced a los procesos de comparar, unir, separar, etc., no rebasaremos una orientación objetiva dentro de los hechos de conciencia. Y esto es lo que ocurre, por lo pronto, en la esfera de la autognosis.

La autognosis presupone la validez de las leyes y formas del pensamiento, ya que se sirve de ellas. No escaparía al círculo vicioso si esperará poder demostrar esa validez. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 294.

La autognosis muestra, además, ahora, cómo se fundan en estos datos el conocimiento de la realidad, la valoración y la fijación de fines. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 298.

La autognosis histórica confirma en cierto sentido el análisis de Kant. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 302.

La fundamentación de la filosofía sistemática es autognosis, esto es, conocimiento de las condiciones de la conciencia a la que está sometida la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones universalmente válidas; por tanto mediante un conocimiento de validez universal, asignaciones de valor,

universalmente válidas, y establecimiento de reglas, universalmente válidas, para la acción. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 411.

Sólo en la reflexión sobre nosotros mismos, en la autognosis, encontramos la unidad de vida y la continuidad que sostiene todas esas relaciones. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 90.

Bien: Un bien, en sentido estricto, es solamente aquello que mi voluntad puede proponerse como fin. *El mundo histórico*, p. 81.

Captación de objetos: Modo de conciencia en que lo objetivo se halla presente. *El mundo histórico*, p. 30.

Carácter histórico: Schiller fue el primer poeta que creó un carácter histórico. Entiendo por tal un enlace de propiedades, condicionado por una situación histórica y comprensible sólo a partir de ésta. Y fue el primero que pudo hacerlo, porque en él se daba una relación innata, instintiva, naturalmente vigorosa, con el mundo histórico. *Literatura y fantasía*, p. 98.

Categorías: En los predicados que aplicamos a los objetos se contienen modos de captación. A los conceptos que designan tales modos lo llamo yo categorías. *El mundo histórico*, p. 216.

En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías. Cada uno de estos modos comprende en sí una regla de referencia. Las categorías constituyen en sí conexiones sistemáticas, y las categorías supremas designan las posiciones más altas de concepción de la realidad. Cada una de tales categorías designa, entonces, un mundo propio de predicaciones. Las categorías formales son formas enunciativas acerca de toda la realidad. Pero entre las categorías reales aparecen algunas que tienen su origen en la captación del mundo espiritual, aunque luego, por transformaciones, encuentren aplicación a la realidad efectiva toda. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, p. 113.

Categorías formales: Son expresiones abstractas de los modos lógicos de relación, tales como diferenciar, igualar, captación de grados de diferencia, unir, separar. Son a modo de un percatarse de grado superior, que no hace sino constatar pero que no construye a priori. *El mundo histórico*, p. 221.

Categorías prácticas: De ninguna manera debe confundirse estas síntesis con móviles que contendrían tal o cual valor. Son en cambio las formas de conducta práctica de nuestra voluntad, en tanto ésta sea moral, mediante las que se relaciona con el mundo de los valores. Se les podría designar como categorías prácticas. Ellas contienen el elemento sintético, mediante el que la voluntad y el mundo de los valores están unidos entre sí, en tanto esta unión es de naturaleza moral. *Sistema de la ética*, p. 152.

Ciencia: El lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, completamente determinados, constantes y de validez universal en todo el contexto mental, cuyos enlaces se hallan fundados, y en el que, finalmente, las partes se encuentran entrelazadas en un todo a los fines de la comunicación, ya sea porque con ese todo se piensa por entero una parte integrante de la realidad o se regula una rama de la actividad humana. Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 13.

Toda ciencia, toda filosofía, es ciencia de experiencia. Toda experiencia encuentra su contexto y su validez, por él condicionada, en la conexión de la conciencia humana. *Crítica de la razón histórica*, p. 33.

Ciencias del espíritu: El conjunto de las ciencias que tienen por objeto la realidad histórico-social. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 13.

Las ciencias del espíritu constituyen un nexo cognoscitivo mediante el cual se trata de alcanzar un conocimiento real y objetivo de la concatenación de las vivencias humanas en el mundo histórico social. *El mundo histórico*, p. 5.

Circuito de sensación y de instinto: Estas formas de reacción son indeterminadas en cuanto a su número, pero –como las sensaciones– pueden ser ordenadas en ámbitos. Yo los designo como circuito de sensación y de instinto. Un circuito instintivo tal es aquel que una y otra vez pone en marcha el proceso de alimentación. *Sistema de la ética*, p. 66.

Clima afectivo: Llamamos clima afectivo a la síntesis de sentimientos, cuyos elementos no se presentan violenta y fuertemente, pero que tienen mayor duración y fuerza expansiva. Las asociaciones de sentimientos de esa índole se prestan por sus cualidades para la creación y la impresión poéticas. Las llamamos climas afectivos. *Poética*, p. 181.

Comportamiento del individuo: Del estado en que se halla el sentimiento de sí surge, a través de procesos reflejos, un compendio de expresiones y gestos que podemos designar, utilizando un término general, como el comportamiento del individuo. *Crítica de la razón histórica*, p. 133.

Comprender: Denominamos comprender al proceso en el cual, partiendo de signos sensiblemente dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico. *El mundo histórico*, p. 322.

Llamamos comprender al proceso en el cual se llega a conocer la vida psíquica partiendo de sus manifestaciones sensiblemente dadas. *El mundo histórico*, p. 337.

Comprensión: La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad particulares. *El mundo histórico*, p. 215.

Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos comprensión.

Es un encontrarse del yo en el tú; el espíritu se encuentra a sí mismo en etapas cada vez más altas de conexión. *El mundo histórico*, p. 215.

La comprensión es, en sí misma, una operación inversa al curso efectivo del acontecer. Un pleno revivir requiere que la comprensión marche en la línea misma del acontecer. *Crítica de la razón histórica*, p. 280.

Conceptuación: La transparencia plena en la captación de una conexión, estamos en presencia de los límites de la conceptuación. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 18.

Conciencia: La expresión conciencia no puede definirse, sino sólo mostrarse como una condición última, ya no resoluble en otra cosa. Yo vivo en mí este modo y manera en que algo me está presente. Sean cuales fueren las diferencias que puedan darse en mí, yo llamo conciencia a aquello que es común y cuya consecuencia es la presencia-para-mí. *Crítica de la razón histórica*, p. 93.

Conciencia histórica: Y si me pregunto cuál fue su punto de partida lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los estados. De aquí salen infinitas consecuencias. De una manera abreviada quisiera designarlas como conciencia histórica. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XV.

Conexión psíquica: En la adquisición constante mediante nuevas vivencias sobre la base de las antiguas, se va constituyendo lo que yo denomino la conexión psíquica. *El mundo histórico*, p. 269.

Configuración libre de las imágenes: Llamo configuración libre de las imágenes, no trabada por las condiciones de la realidad a aquello que es común al que sueña, al hipnotizado, al demente y al poeta y al artista. La afinidad existente entre el proceso poético y los estados que se desvían de la vida consciente normal, concierne justamente a la esencia del proceso de la fantasía poética. *Poética*, p. 103.

Conocer: La comprensión cae en el concepto general del conocer, entendiéndose por conocer, en el sentido más amplio, aquel proceso en el que se busca un saber de validez universal. *El mundo histórico*, p. 337.

Conciencia metafísica: Y si volvemos la mirada hacia nosotros mismos, también en todos los puntos en que un hombre quebranta con su voluntad la conexión de percepción, deseo, impulso y goce, en todo punto en que no se busca sólo así mismo, encontramos la experiencia que he designado como conciencia metafísica, por oposición a los sistemas metafísicos cambiantes. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 121.

Conciencia moral: Podemos aclarar también la relación de esta realidad de lo moral con la experiencia de la vida del siguiente modo. El juicio moral sobre una acción en su forma refleja puede ser considerado como una conclusión cuya premisa mayor corresponde a la conciencia moral y la premisa menor a la experiencia de la vida. La serie completa de todas las premisas mayores de este género de conclusiones posibles constituiría el contenido pleno de la conciencia moral; y toda la serie de premisas menores particulares correspondería al material de la experiencia de la vida. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 407.

Contenido de la vivencia: Entendemos por contenido, no las partes comprendidas en un todo que las abarca y que podrían separarse mentalmente en ese todo. Así entendido, el contenido equivaldría al complejo de discernibles comprendidos en la vivencia como una vasija. Como veremos, sólo una parte de aquello que es discernible en la vivencia se considerará como contenido. *El mundo histórico*, p. 23.

Denominamos la imagen visual, la armonía o el ruido contenido de una vivencia, y se distingue de este contenido y se refiere a él la actitud que sospecha o afirma, siente o desea o quiere ese contenido. *El mundo histórico*, p. 24.

Costumbre: De las aptitudes éticas desarrolladas hasta ahora, surge dentro de las comunidades más antiguas la costumbre. Dos propiedades de la voluntad actúan especialmente en esta dirección. Las voliciones son, especialmente dentro

de las comunidades, de igual tipo, y el ejercicio y el acostumbramiento de determinadas voliciones permite transmitir las de una generación a otra. La voluntad cae bajo el concepto general de costumbre. Como tal entendemos cualquier forma de actuar que a través de la ejercitación ha llegado a ser idéntica y permanente. Puede dominar al individuo en su actuar. *Sistema de la ética*, p. 128.

Crítica de la razón histórica: La solución de esta tarea podría designarse como crítica de la razón histórica, es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 117.

Cuerpo: Denominamos cuerpo a aquello que subsiste con independencia de nuestro pensamiento y que llena una porción del espacio. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 380.

Cultura: La cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. XV.

Siempre se acostumbra denominar cultura a la forma cómo piensa, vive, actúa una época. A partir de estos hechos podemos definir ahora mejor el concepto de cultura. Cultura es la misma coherencia interior, la misma unidad concreta como aparece también en la persona. Por lo tanto, denomino a esa unidad concreta que aparece simultáneamente en el individuo y en la sociedad de una época, como su cultura. Según esto, la característica de la cultura es entonces ser la unidad viviente de la persona. La cultura de una época puede ser considerada como la forma en que esta coherencia estructural se proporciona órganos del disfrutar, del actuar, del crear. *Sistema de la ética*, p. 144.

Deber: Esta propiedad general de las voliciones que se realizan entre los hombres contiene ahora allí, donde las voliciones individuales de las personas se establecen en relaciones regulares, una modificación y elaboración. La volición y el rendimiento de 'b' equivalente a 'a' no puede ser recepcionada sin obligar a 'b' a rendir, en su caso, lo que le corresponde. Designamos este segundo rendimiento como obligación o deber, lleva ese carácter. *Sistema de la ética*, p. 106.

Desarrollo: En todo, por lo tanto, actúa en su curso el mismo ser. En todo encontramos la misma limitación de posibilidades y, sin embargo, la libertad de elección entre ellas, con esto el bello sentimiento de poder marchar hacia adelante y de poder realizar nuevas posibilidades de la propia existencia. Denomino desarrollo a esta conexión en el curso de la vida, determinada desde dentro, y que condiciona la entrega incesante a los cambios. *El mundo histórico*, p. 270.

Así el presente está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro. Este es el sentido de la palabra desarrollo en las ciencias del espíritu... ese concepto designa solamente la relación inherente a la vida. *Crítica de la razón histórica*, p. 226.

Todo desarrollo es un creciente poner-en-juego libre y productivo esta multiplicidad, el establecimiento de relaciones en ella. El desarrollo se sustrae al principio de *causa aequat effectum*. Contiene en los efectos más de lo que hay en las causas. La relación es al revés que en la *causa eminens*, que Descartes suponía aun más allá del mecanismo de la naturaleza. La *causa aequat effectum* vale sólo dentro del mecanismo de la naturaleza, que es correlato de la racionalidad. El más en el efecto es el hecho de la libertad, y ésta es sólo un género de actuación, a saber la creación de enlaces. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 35.

Educación: Por educación entendemos la actividad planeada mediante la cual los adultos tratan de formar la vida anímica de los seres en desarrollo. La expresión se usa en sentido más amplio cuando se designa una actividad planeada que se dirige a otro fin y acoge como accesoria, a la educación. En este sentido hablamos de la educación por los superiores en los cargos públicos, por los oficiales en el ejército, por los eclesiásticos en la iglesia y aún por la vida misma en la relación más general de todas en que se encuentra el hombre. La expresión educación se utiliza también en sentido traslaticio o figurado cuando la formación se produce como efecto de una acción de la que no sabemos se dirigía intencionadamente a este fin. Así hablamos del hombre como “el discípulo de la naturaleza” de la tierra

como la “morada educativa de la humanidad”, de la revelación como la “educación de la especie humana.” *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 45.

Efectuación: La efectuación constituye todo lo que se presenta en la vida. Esta no contiene en el captador más que lo efectuado, porque la acción del yo mismo nos es desconocida. *El mundo histórico*, p. 264.

El gran arte de la fantasía: El gran arte de la fantasía es un fenómeno bien determinado en cuanto a su contenido. Designamos con este nombre un gran valor poético que encarna en las creaciones de Ariosto, Cervantes, Shakespeare, Calderón y algunos rasgos de las de Corneille. *Literatura y fantasía*, p. 14.

Esencial: Llevamos en nosotros una determinada configuración de nuestra unidad de vida, cuya consumación hace que no podamos desear nada mejor. Aquello que de este modo es para nosotros el punto central de la vida lo denominamos lo esencial. *Crítica de la razón histórica*, p. 210.

La categoría de lo esencial va a trasladar la categoría de sustancia y causa de la experiencia interior a lo exterior, y designa por ahora la síntesis de los rasgos en que la vitalidad interior capta el significado de un objeto. El poeta descubre desde su sentimiento lo esencial en lo singular o lo típico. *Poética*, p. 140.

Denominamos esencial, lo que de este modo se destaca y se traba desde la vida propia como necesario para la conexión de algo vivo. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 79.

Espíritu histórico de una época: Pero la unidad de la época de un pueblo que designamos como espíritu de una época surge sobre estas bases gracias al poder creador y a la grandeza del genio. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 119.

Como en la religión y en la filosofía, también en el arte, especialmente en la poesía, se enlaza, por un proceso histórico creador, la coordinación de elementos que existe en una época y que ya implica enlace causal y afinidad, en una unidad que excede lo dado. Así, de una multiplicidad originaria de elementos y sus

relaciones aisladas se construye, por el trabajo del genio, la unidad que designamos como espíritu de una época. *Poética*, p. 208.

Espíritu objetivo: Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. *El mundo histórico*, p. 232. *Crítica de la razón histórica*, p. 275.

Esquema del ser viviente: Impresión (*Eindruck*) y reacción (*Reaktion*) ante ella, para restablecer el equilibrio es el esquema del ser viviente. *Sistema de la ética*, p. 61.

Estado de conciencia inmediata: Pero en esta percatación interna, notémoslo bien, el sujeto que se percata no se halla separado en absoluto de aquello de lo cual se percata; denominamos a esto un estado de conciencia inmediata. *Crítica de la razón histórica*, p. 132.

Estilo: Se llama estilo a la forma interior de una obra, desde la primera elaboración de los motivos del material hasta los tropos, figuras, metros y lenguaje. *Poética*, p. 204.

Por lo tanto la actividad psíquica en que se combinan elementos sensoriales, tiene, en un mismo gran genio el mismo rasgo fundamental en todas sus manifestaciones. Actúa, pues, en toda obra de arte cierto modo de acción unitaria, o sea un diseño interior, desde la disposición de las masas hasta el ornamento más pequeño. A esto lo llamamos estilo. *Poética*, p. 271.

Estructura: Estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas. *El mundo histórico*, p. 19.

Estructura psíquica: Conexión en que actividades diversas se entrelazan dentro de las unidades psíquicas de vida. *El mundo histórico*, p. 153.

El orden con arreglo al cual se hallan regularmente relacionados entre sí en la vida anímica desarrollada los hechos psíquicos de distinta índole, mediante una relación vivible. *El mundo histórico*, p. 18.

Estructuración del mundo histórico: Con esta expresión designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de realizaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo histórico. *El mundo histórico*, p. 108.

Ethos de una época: La cooperación de esos resortes (los éticos) en el estado preexistente de una sociedad lo designamos como cultura ética o el ethos de una época. Conforman el punto central viviente de una cultura. *Sistema de la ética*, p. 143.

Ética filosófica: Toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos teóricos los principios de la conducta vital del individuo y de la orientación de la sociedad. La ciencia en que ello ocurre es denominada por nosotros "ética filosófica". *Sistema de la ética*, p. 9.

Experiencia: La experiencia es conocimiento que parte de la percepción. La percepción como tal no es aún experiencia: esta consta más bien de juicios y contiene una ampliación del conocimiento de hechos. No llamo aún experiencia a mi percepción de un árbol en mi camino; tampoco designo con este nombre mi saber inmediato de la existencia de ese árbol, sino que únicamente cuando una percepción incluye una ampliación de mi conocimiento es por sí misma la base de una experiencia (por ejemplo, la experiencia de un gran dolor). *Crítica de la razón histórica*, p. 115.

De las percepciones internas nace la experiencia interna, al reunirse aquellas intelectualmente en la conexión de la autoconciencia y aprehenderse de ese modo en el yo en virtud de sus propiedades o relaciones. *Crítica de la razón histórica*, p. 115.

Experiencia general de la vida: Comprendo en esta expresión los principios que se forman en un círculo de personas conexas de alguna manera y que son comunes a las mismas. *El mundo histórico*, p. 155.

El punto de vista se ve corregido y ampliado en la experiencia general de la vida. Entiendo por ésta los principios que se forman en cualquier círculo de personas relacionadas entre sí y son comunes a todas ellas. Se trata de afirmaciones sobre el curso de la vida, juicios de valor, reglas de conducta, determinaciones de fines y de bienes. Se caracterizan por ser creaciones de la vida común. Se refieren tanto a la vida de los individuos como a la de las comunidades. En el primer aspecto, y en virtud del predominio del número y de la permanencia de la comunidad, que sobrepasa la del individuo, ejercen, en forma de costumbres, tradiciones y, aplicadas a los individuos, como opinión pública, un poder sobre la persona individual y su experiencia y poder vitales que, por lo general, es superior al de la voluntad del individuo. *Crítica de la razón histórica*, p. 257.

A la conexión de los procesos en los que verificamos los valores de la vida y de las cosas, llamo experiencia de la vida. Ella postula el conocimiento de lo que es – en consecuencia, nuestra concepción objetiva, y para ésta nuestra conducta voluntaria, cuyo fin se dirige a los cambios internos o externos, puede ser, al mismo tiempo, medio para la posición de valores tanto de los motivos vitales como de las cosas externas–, en caso que a ellas se dirijan nuestros intereses. *La esencia de la filosofía*. p. 179.

Expresiones vitales superiores: Estas expresiones vitales, que están ligadas a una apercepción de su valor, pueden designarse consecuentemente como expresiones vitales superiores. *Sistema de la ética*, p. 158.

Fenomenismo: Según éste, el conocimiento humano consiste en la instauración de un nexo carente de contradicción entre los fenómenos; mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir la conexión de los elementos constitutivos de mi conciencia. *Crítica de la razón histórica*, p. 147.

Fenómeno: Por fenómeno entiendo en primer lugar un conjunto perceptivo que contiene las propiedades permanentes de un objeto, aquellas que no desaparecen en el cambio de posición del objeto respecto de los sentidos; el fenómeno se opone, por tanto, a la realidad, que sólo se establece a través precisamente de este cambio de percepciones sensoriales. *Crítica de la razón histórica*, p. 97.

Filosofía: La filosofía no consiste sino en la elevación de nuestra totalidad, de cuya obscuridad han brotado todas las grandes manifestaciones espirituales, a la conciencia de su unidad y, por lo tanto, de todas sus exteriorizaciones. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 291.

Formación: Todo género de perfeccionamiento de tal alma, según esto aquella es considerada como un fin en sí. Que nosotros tenemos que considerarnos así, y por tanto también a los demás hombres se deduce del carácter teleológico de la vida anímica, según el cual en ésta únicamente se alcanza en su centro una interior satisfacción de todas las fuerzas impulsivas. Esto es también lo que coloca el centro de gravedad en mí mismo, como algo valioso, independientemente de toda otra teoría, considerada únicamente la experiencia interna. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 45.

Forma poética interior: Llamamos forma poética interior a la distribución de las transformaciones que se operan en las vivencias según las leyes expuestas, por lo tanto neoformaciones de los elementos, condiciones especiales de entonación, intensidad y duración y relaciones modificadas. *Poética*, p. 164.

Utilizando en sentido propio una expresión acuñada por Humboldt denominamos forma poética interna a la distribución de los cambios que tienen lugar en las vivencias según las leyes expuestas, por lo tanto, reelaboraciones de los elementos, las nuevas relaciones de énfasis, intensidad y amplitud y relaciones totalmente nuevas. *Psicología y teoría del conocimiento*, pp. 94-95.

Formar: Es toda actividad que produce la perfección de los procesos en un alma. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 45.

Formas elementales de la comprensión: Entiendo por tal forma elemental la interpretación de una manifestación de vida. Desde un punto de vista lógico puede ser representada en un razonamiento por analogía. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, p. 163.

Fuerza: En la ciencia social entiendo por fuerza una combinación de cualquier estado de cosas psicológico con una sensación que transmite la transición a una acción. Una fuerza tal es la volición del que sufre hambre. Una fuerza tal es el estado de ánimo elevado en la confirmación del valor. *Sistema de la ética*, p. 119.

Generalizar: Lo particular se halla impregnado e informado por la idea en el espíritu del historiador, y en cuanto se presenta una generalización se limita a iluminar instantáneamente los hechos y a dar suelta, por un momento, al pensamiento abstracto. Así también la generalización le sirve al poeta para elevar por un momento el alma de sus oyentes del tráfago de pasiones y sentimientos que él expresa a la región libre del pensamiento. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 48.

Gusto: Lo bello se nos da como complacencia estética y como producción artística. La facultad de aquella complacencia la denominamos gusto y la de esta producción imaginación. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 84.

Hechos de conciencia: El estado de cosas aquí expuesto, según el cual los objetos, no menos que los actos de voluntad, todo el inmenso mundo exterior, al igual que mi yo (selbst), que se distingue de él, son en primer término vivencias en mi conciencia (yo las denomino hechos de conciencia). *Crítica de la razón histórica*, p. 93.

Hermenéutica: Constituye la técnica de la interpretación de testimonios escritos. *El mundo histórico*, p.324.

Honestidad: En primer lugar surge la obligación definida en su concepto riguroso. No es el ideal moral el que exige aquí, sino –sobre la base de una obligación

recíproca— una voluntad o una relación recíproca reconocida. Esta naturaleza la exhiben sobre todo las relaciones del derecho. Pero en un posterior desarrollo moral, la naturaleza de esa razón va mucho más allá de lo fijado por el derecho. Designamos con el nombre de honestidad la relación normal de un ser humano con esa esfera. Consecuentemente consideramos ahora como obligación incondicional lo que según esa síntesis fundamental de la honestidad es el deber. *Sistema de la ética*, p. 149.

Horizonte empírico: De ello habrá luego que distinguir, de conformidad con los postulados desarrollados anteriormente, la suma de las experiencias que forman el contenido de su creación y designamos como su horizonte empírico. *Literatura y fantasía*, p. 271.

Horizonte vital: Limitación en la que viven los hombres de una época por lo que se refiere a su *pensar, sentir y creer*. *El mundo histórico*, p. 202.

Ideal: Es una tensión de la voluntad, que no está condicionada por obligaciones, sino tiene el carácter de una libre realización de una imagen representada de gran perfección. *Sistema de la ética*, p. 134.

Ideal de vida: Si denominamos ideal de vida una concepción en la cual esté nuestro yo se imagina una totalidad valiosa y que le satisface, podemos decir que por entonces despuntó, y no sólo en algunas personalidades destacadas sino en las clases cultas de la nación, el afán por plasmar un nuevo ideal de vida, de interrogar por el destino del hombre, por el contenido de una vida verdaderamente valiosa, de buscar una educación auténtica. *De Leibniz a Goethe*, p. 349.

Imaginación: Lo bello se nos da como complacencia estética y como producción artística. La facultad de aquella complacencia la denominamos gusto y la de esta producción imaginación. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 84.

Instinto: El instinto es una transformación (mediante la costumbre) de movimientos conscientes en mecanismo instintivo. En la costumbre permanece la conciencia de los móviles, y el acostumbramiento de la voluntad surgido en el

ámbito de una sociedad se mantiene animado por los móviles. *Sistema de la ética*, p. 129.

Interés: Pero la atención es dirigida por el interés. Por éste entendemos la participación del alma en una representación o enlace de representaciones. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 73.

Interés directo: Llamamos interés directo a aquel que suscita por sí una asociación de representaciones. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 73.

El interés indirecto surge cuando por medio de un proceso consciente ponemos en relación con nuestros fines una asociación de representaciones. El interés no es, pues, aquí inmanente a una conexión de representaciones, sino que es comunicado por un enlace arbitrario con nuestros objetivos. *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, p. 74.

Interpretación: Denominamos interpretación a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas.

Este arte constituye la base de la filología. Y la disciplina correspondiente se llama hermenéutica. *El mundo histórico*, p. 241.

Llamamos interpretación al arte de comprender manifestaciones de la vida fijadas de forma permanente. Sin embargo, como la vida espiritual sólo en el lenguaje halla su expresión plena, exhaustiva y capaz por ello de una aprehensión objetiva, la interpretación llega a su culminación cuando se ocupa de los restos de la existencia humana contenidos en obras escritas. Este arte representa la base de la filología. Y la ciencia de ese arte es la hermenéutica. *Crítica de la razón histórica*, p. 283.

Intuición pura: La pequeña parte que se nos ofrece de un modo puramente intuitivo. *El mundo histórico*, p. 39.

Libertad: En la medida que una voluntad no está vinculada exteriormente designamos su estado como de libertad. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 73.

El concepto libertad no es metafísico, no expresa nada objetivo. Solo nomina al estado de conciencia, a una sensación, que acompaña determinadas relaciones en mí. *Sistema de la ética*, p.23.

Libre configuración de las imágenes: Llamaré libre configuración de las imágenes y sus combinaciones, no trabada por las condiciones de la realidad, a aquello que tienen de común el que sueña, el hipnotizado y el demente con el artista o poeta. *Poética*, p. 304.

Manifestaciones de vida: Entiendo por manifestaciones de vida no sólo las expresiones que signifiquen algo, sino también aquellas que sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión. *El mundo histórico*, p. 229. *Crítica de la razón histórica*, p. 272.

Mecanismo de reflejos: El mecanismo de reflejos consiste en una coordinación de movimientos. Que es puesto en marcha por un estímulo –que también puede traer consigo un elemento de sensación– sin conciencia de instinto. Dentro de ciertos límites, se hace adecuado a las circunstancias. Un ejemplo es el estornudar y el toser. *Sistema de la ética*, p. 67.

Mecanismo instintivo: Una tensión surgente en nuestra conciencia que tiende hacia la realización del movimiento que como intermediario transmite la acción del mecanismo de reflejos, entonces designamos este proceso como “proceso instintivo”, y el aspecto psicológico posibilitado por él como “mecanismo instintivo”. *Sistema de la ética*, p. 68.

Metafísica: Es el sistema natural que surge de la subordinación de la realidad a la ley del conocer. Metafísica es, por tanto, la índole de la ciencia bajo cuyo dominio se ha desarrollado el estudio del hombre y de la sociedad y bajo cuya influencia se

encuentra todavía, aunque en un grado y amplitud menores. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 125.

La meditación que tiene de este modo, como supuestos previos, explicaciones singulares y que deduce las determinaciones generales de toda conexión cósmica, la denominamos metafísica. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p.148.

Método científico: Se entiende por método científico un proceso organizado según axiomas, que a través de la aplicación de las facultades del pensar (puestas a nuestro servicio por la naturaleza) a los datos de la experiencia, nos permite llegar a determinar una meta que surge en relación al actuar o al pensar, mediante conceptos totalmente determinados y juicios totalmente fundados. *Sistema de la ética*, p. 17.

Memoria: De donde se sigue que la claridad de una imagen se desvanece con extraordinaria rapidez inmediatamente después de recibida la impresión. La facultad de conservar aquella claridad la designamos con el nombre de memoria. En realidad, pues, la memoria no sería otra cosa que el grado de claridad de una representación, reproducida después de algún tiempo, referida a la claridad de la representación inmediata subsiguiente a la desaparición de la imagen exterior. *Literatura y fantasía*, p. 238-239.

Momento estético de la impresión: Observo un rostro y lo gravo en mi memoria. Una síntesis de colores, dimensiones espaciales de largo, ancho, profundidad. Pero la unidad de mi conciencia actúa en la aprehensión de todo esto mediante un gran número de acciones imperceptibles y rápidas. Así se asocian elementos de las imágenes y se completan con la participación de lo interior anímico. Mi propia vida vibra al unísono. Se adquiere el complejo desde un momento especialmente fuerte en la impresión, que propongo llamar momento estético de la impresión. *Poética*, p. 288.

Motivo: Factor que opera decisivamente en la resolución. *El mundo histórico*, p. 71.

Mediante el proceso poético se capta en la materia de la realidad una relación vital en su significación; lo que así nace es un impulso que opera la transformación en lo que conmueve poéticamente. La relación vital, así captada, sentida, generalizada y convertida de este modo en fuerza actuante de este género, la denominamos motivo. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 107.

En la medida en que una situación real es aprehendida en esta significación y su representación recibe consecuentemente el impulso que engendra su transformación poética, la llamamos motivo. *Poética*, p. 186.

Mundo: El mundo es no más que el complejo u orden de lo captado objetivamente. *El mundo histórico*, p. 30.

Necesidad: La necesidad significa que la conexión que se da en un poema es tan ineludible para el que lo capta como lo fue para el artista creador. Cuando se da satisfacción a estas exigencias se destaca en lo real lo esencial. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 79.

Necesidad del pensamiento: Denominamos necesidad del pensamiento a esta relación entre dos elementos representativos, porque en ella actúa una compulsión bajo la cual se encuentra nuestro pensamiento. Esta necesidad del pensamiento se da además de modo inmediato junto con la representación de estos dos elementos que están unidos en la correspondiente verdad; no puede derivarse de un fundamento separado de la representación de estos elementos, sino que va unida a ésta en y por sí mismo. *Crítica de la razón histórica*, p. 121.

Necesidad objetiva: En este concepto de la necesidad objetiva encontramos dos elementos que constituyen el punto de partida para la teoría del saber. Es uno la evidencia inherente al proceso mental realizado adecuadamente. El otro está constituido por el carácter de estar dentro la realidad en la vivencia o de lo dado que nos vincula a una percepción externa. *El mundo histórico*, p. 10.

Objetividad: Sea lo que quiera lo contenido en estas vivencias, cada una de ellas muestra un modo determinado de conciencia de un contenido, que designamos como objetividad. *El mundo histórico*, p. 30.

Si ordenamos el vasto ámbito de los hechos de la conciencia atendiendo a esta diferencia fundamental en el modo y manera de darse a la conciencia los contenidos, se nos muestra entonces una progresión en el grado en que el contenido se separa del sujeto que siente y se opone a él; la objetividad con que los contenidos se presentan ante la conciencia van creciendo desde el sentimiento a las sensaciones del olfato y el gusto, de éstas al sonido, así como de éste a lo que se ve y toca. *Crítica de la razón histórica*, p. 101.

Ahora bien, el sistema recibe su realidad, su objetividad plena debido a que el mundo exterior tiene la capacidad de conservar y transmitir de un modo duradero o reproducir los efectos de los individuos, que tan rápidamente se disipan. Esta unión de los elementos del mundo exterior, conformados de modo valioso según el fin de semejante sistema, con la actividad viva pero pasajera de las personas, engendra la permanencia exterior, independientemente de los individuos mismos, y el carácter de objetividad compacta de ese sistema. *Sistema de la ética*, p. 58.

El individuo se encuentra dentro del sistema y lo considera como una objetividad que se le enfrenta anterior a él, que él ha de sobrevivir... sí se ofrecen a la imaginación científica como objetividades que reposan sobre sí mismas. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 59.

Objetivo: Lo “objetivo”, en la medida en que se compone de contenidos sensibles, las coexistencias o sucesiones de esos contenidos, las relaciones lógicas entre los mismos, no pueden constituir la razón de un saber de este tipo. En último término, tiene que estar fundado de algún modo en la vivencia que aprende una actitud semejante, una alegría por algo, un deseo de algo. El saber está ya ahí, va unido a la vivencia sin reflexión alguna, y no es posible tampoco encontrar ningún otro origen ni razón de ese saber sino en la vivencia misma. *El mundo histórico*, p. 22.

Objeto: En la medida en que un agregado sensitivo no posee la estructura de una conexión volitiva, sino que es la causa permanente de un sistema de efectos, lo denominamos objeto. Y por todas partes en que podamos mostrar mediante conclusiones los mismos elementos, ponemos realidad. Y los objetos muestran, en las uniformidades de su acción o leyes independientes de la voluntad, su realidad autónoma. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 171.

Observar: Si denominamos observar la dirección de la atención hacia algo de tal modo colocado -ante- mí, no hay entonces observación alguna de la percatación interna o de su contenido, sino que la dirección de su atención produce aquí solamente una elevación, vinculada a la tensión del esfuerzo, del grado de conciencia, que corresponde, en este ámbito de la percatación interna, a la observación en él de la percepción externa y que por ello sólo en ese sentido sería lícito considerar como observación. *Crítica de la razón histórica*, p. 100.

Pasiones: En sus relaciones complicadas con los demás individuos, el hombre desarrolla en forma natural una suma de necesidades, deseos, anhelos, pasiones y voluntad proseguida de lograr algo, y en esta suma transcurre su vida. Se desarrolla y asciende con su organización misma, y luego se concentra, decrece y desaparece con ella. Si con Spinoza designamos dicha suma con el nombre de pasiones, la peculiaridad del carácter humano reside en la fuerza y la distribución de las mismas. *Literatura y fantasía*, pp. 200, 201.

Percepción: Perceptio, en el sentido original de la palabra, percibir, wahrnehmen, es un encontrarse con, una conciencia inmediata en la que sin embargo lo hallado no es simplemente notado, sino notado en virtud de un interés en la aprehensión del hecho. La percepción es externa en la medida en que el hecho dado en ella se distingue de mí y se me opone precisamente de la manera que hemos indicado. *Crítica de la razón histórica*, p114.

Percepción interna: Todo hecho que se conciba como dado en mi yo, i.e., que se perciba como existente en mi conciencia, se incluye en la percepción interna, no importa si su base la constituye una percatación interna de un estado o acto que

puede entrar en relación con la experiencia externa e incluso fundirse totalmente con ella, o si una percepción externa es notada sólo como hecho psíquico e interiorizada, por así decir, como tal. *Crítica de la razón histórica*, p. 115.

Persona buena: De este modo, en principio entendemos por “persona buena” a una persona que posee las cualidades necesarias para el cumplimiento de sus obligaciones; y estas cualidades –veracidad, honestidad, etc.– que son indispensables para la solución de cualquier obligación humana, las designamos como virtud. *Sistema de la ética*, p. 135.

Percatación interna: Con la expresión percatación interna (Innewerden) me refiero a un hecho que se ofrece una y otra vez a mi autoobservación. Hay una conciencia que no opone (pone delante) al sujeto de la conciencia un contenido, sino que en ella hay un contenido sin ninguna distinción. Aquello que constituye su contenido y el acto en que ello ocurre no son en ella dos cosas distintas en absoluto. Lo que se percata internamente no se halla separado de aquello que forma el contenido de ese percatarse. Lo que forma el contenido de la conciencia no se distingue de la conciencia misma. *Crítica de la razón histórica*, p. 100.

Yo distingo este hecho (poco importa si lo califico de percatación interna o no) de aquellas percepciones que se hallan bajo la condición de la autoconciencia de forma absolutamente clara. En relación con estas, entiendo por percatación interna el acto psíquico en el que, junto con la conciencia de la cosa. Se presenta también la del proceso en el que la cosa es percibida. *Crítica de la razón histórica*, p. 102.

Perspectiva psicológico-empírica: En oposición a ello, he destacado yo con anterioridad como el punto decisivo para la elaboración de una teoría del conocimiento real, natural, adecuada a los hechos y por tanto apropiada a la naturaleza del hombre entero, total, en toda su vitalidad y plenitud. Una perspectiva como esta, descriptiva y omniabarcadora, quiero calificarla de psicológico-empírica. *Crítica de la razón histórica*, p. 181.

Presente: Es la concreción de un momento del tiempo con realidad. *El mundo histórico*, p. 217.

Principio de fenomenidad: La realidad se halla bajo las condiciones de la conciencia. Lo que acabamos de expresar puede llamarse principio de fenomenidad. *Crítica de la razón histórica*, p. 94.

Principio de excitación sensible: Podemos designar como principio de excitación sensible ese principio estético según el cual los elementos sensibles que se emplean en el arte son adecuados para provocar semejante efecto. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 46.

Principio de la complacencia que procede del enlace mental de las representaciones: Resumiendo, tendremos que si una obra de arte gusta, es porque las formas de los procesos representativos y mentales que su captación provoca en el espectador se acompañan de agrado un prescindiendo de la relación del contenido con los impulsos concretos. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 49.

Principio de la relación agradable de las sensaciones: Al principio con arreglo al cual los elementos sensibles de la obra de arte tienen que guardar relaciones que provoquen el sentimiento de agrado lo designaremos como principio de la relación agradable de las sensaciones. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 47.

Principio estético: La relación legal según la cual se vincula a una realidad una impresión satisfactoria del sentimiento o una parte de ella y, de modo correspondiente, la creación artística busca satisfacción con el establecimiento de una realidad semejante, la denominamos principio estético. *Psicología y teoría del conocimiento*, pp. 70, 95.

Proceso instintivo: Cuando los accesorios sensoriales y las sensaciones conexas con ellos, activados por un estímulo, ponen en marcha un instinto, o sea: una tensión surge en nuestra conciencia que tiende hacia la realización del movimiento que como intermediario transmite la acción del mecanismo de reflejos,

entonces designamos este proceso como “proceso instintivo”, y el aspecto psicológico posibilitado por el como “mecanismo instintivo”. *Sistema de la ética*, p. 68.

Proceso interior del escritor: Sin embargo, todas las diferencias de carácter de los artistas influyen en la manera particular de formarse en ellos los personajes y de presentarse fuera de ellos. Designemos esto como proceso interior del escritor o como la forma interior de sus obras y su técnica exterior. *Literatura y fantasía*, p. 271

Progreso de la civilización: Designamos como progreso de la civilización a aquel proceso en el que esta satisfacción se hace –por un lado– cada vez más perfecta, el uso de las fuentes constantes de sentimientos agradables cada vez más amplio, y por el otro esto insume cada vez menos gasto en trabajo. *Sistema de la ética*, p. 125.

Punto de vista gnoseológico: Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista –que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a querer ver sin ojos o tratar de llevar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual– como gnoseológico. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 5.

Sólo el punto de vista gnoseológico, que se retrotrae al origen de los conceptos, puede resolver estas contradicciones. Se da cuenta de cómo se ofrece la realidad en la intuición y cómo la libertad infinita de la voluntad puede dividir y juntar a placer esta realidad, cómo por medio de la abstracción puede reconstruir el continuo real y el movimiento mediante puntos, mediante el análisis de la trayectoria del movimiento en tales puntos, sin por ello alcanzar jamás la realidad del hecho de la intuición. *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 154-155.

Querer: Determinado modo de actitud que se ofrece en una gran variedad de vivencias y en el cual surge una conexión de vivencias determinadas. *El mundo histórico*, p. 68.

Racionalismo teológico: Entiendo por tal la reflexión soberana de la inteligencia sobre el contenido de la fe por el cual éste se desarticula en una relación entre Dios, Cristo, hombre, voluntad libre y operaciones de Dios, es decir, en relaciones de puras autonomías extrañas entre sí. Además, se añade una fuerte conciencia de los límites de la razón, que Erasmo designa como su escepticismo. *Hombre y Mundo en los siglos XV y XVI*, p. 84

Regla: Forma del saber válido en que se expresa la naturaleza del querer. *El mundo histórico*, p. 83.

Relación interna: Y, finalmente, existen también entre los diversos tipos de relaciones regulares mediante las cuales componen una conexión psíquica. Denomino a tales relaciones internas porque se hallan basadas en la actitud psíquica en cuanto tal, tipo de relación y actitud especial se corresponden. *El mundo histórico*, p. 19.

Representación poética del mundo real: La claridad de la visión y el interés por el mundo del hombre son los que hacen tanto al historiador y al investigador filosófico de las cosas humanas como al poeta. Lo propio de éste último, sin embargo, es una poderosa excitabilidad del alma, un juego de sentimientos que acompaña a las impresiones vitales, gracias a lo cual se origina aquello que designamos como representación poética del mundo real. *Literatura y fantasía*, p. 274.

Representar: Trata con abstracciones extraídas tan sólo de objetos, de cosas corporales, que representan relaciones entre los elementos de las mismas. *Crítica de la razón histórica*, p. 92.

Resortes éticos o morales: La conformación de la vida en la sociedad, correspondiente a las obligaciones que plantea la vida, se realiza a través de una

serie de resortes o impulsos (Triebfedern); éstos son designados consecuentemente como resortes éticos o morales. *Sistema de la ética*, p. 137.

Revivencia: Es la creación en la línea del acontecer. *El mundo histórico*, p. 239.

Revivir: Revivir es crear la línea del acontecer. *Crítica de la razón histórica*, p. 280.

Saber: El saber esta ya ahí, va unido a la vivencia sin reflexión alguna, y no es posible tampoco encontrar ningún otro origen ni razón de ese saber sino en la vivencia misma. *El mundo histórico*, p. 22.

Sensación moral: Una consecuencia de esto y una verificación es la así llamada sensación moral. Esta no es una sensación, sino apercepción de relaciones de voluntad y de valoración de conformaciones incondicionadas de la voluntad. *Sistema de la ética*, p. 164.

Sentimientos extraños: Todos los sentimientos extraños, o sea: los sentimientos que surgen en el contacto con otras personas, son compuestos, y los más en un grado muy elevado. *Sistema de la ética*, p. 88.

Sentimiento de la vida o de sí: El ánimo al inferior que siente dolor, lo siente como suyo; con ello no le atribuimos autoconciencia; no hay tampoco en él un yo; y sin embargo se percata internamente de aquello que posee, posee aquello de que se percata, su sensación o su deseo están en él como suyos. Damos a este hecho el nombre de sentimiento de la vida o de sí, y no hay medio alguno de describirlo o analizarlo con más exactitud que la alcanzada en este caso. *Crítica de la razón histórica*, p. 132.

Ser: En la adquisición constante mediante nuevas vivencias sobre la base de las antiguas, se va constituyendo lo que yo denomino la conexión psíquica. Formas de la misma. La naturaleza de este proceso tiene como consecuencia la persistencia y continuidad de la conexión en medio de los cambios. Designo este hecho, que se puede señalar en toda vida espiritual, con la categoría de ser. *El mundo histórico*, p. 269.

Significación: Viene a ser la determinación del significado de una parte con respecto al todo, que surge sobre la base del nexo efectivo. *El mundo histórico*, p. 264.

Significado: Es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo. *El mundo histórico*, p. 258.

Sistema: Escojo para designar semejante conexión de fin o nexo final la expresión sistema. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 52.

Sistema cultural: Pero en toda esta multiplicidad se origina, de la estructura de la vida siempre semejante, la misma conexión de los fines, que yo llamo sistema de la cultura, sólo que con diferentes modificaciones históricas. *La esencia de la filosofía*, p. 83.

A estos grandes resortes de toda eticidad personal –que de alguna manera componen el ámbito personal de la eticidad– se agrega una entrega a los valores o bienes independientes que produce el trabajo de la historia, y que va más allá de ese ámbito. Yo denomino a esos bienes y a los efectos individuales contenidos en ellos como sistemas culturales. *Sistema de la ética*, p. 141.

Sistema funcional: El instinto actúa de acuerdo con la necesidad del sistema funcional animal con el que está ligado. *Sistema de la ética*, p. 61.

Técnica poética: Entendemos por técnica poética la creación del poeta consciente de su meta y de sus medios y seguro de ellos. La técnica del poeta consiste en la transformación de lo vivido en un todo que se da únicamente en el representar del oyente o del lector, que engendra ilusión y que, mediante la energía sensible del nexo figurado, produce un contenido afectivo poderoso, significación para el pensamiento y también, con ayuda de otros medios menores, una satisfacción duradera. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 92.

Por técnica poética entendemos la creación del poeta consciente de su fin y seguro de sus medios. La técnica poética consiste en transformar lo vivido en un todo que sólo existe en la imaginación del oyente o del lector, que engendra

ilusión y produce, por la energía sensible del complejo de imágenes, un fuerte contenido emocional, un significado para el pensamiento y, por otros medios menos importantes, una satisfacción duradera. *Poética*, p. 159.

Teísmo religioso universal: Entiendo por tal la convicción de que la divinidad actúo de igual modo y sigue actuando todavía en las diversas religiones y filosofías. Un principio que tiene como supuesto la idea de una acción absolutamente universal de la divinidad a través de toda la naturaleza y en la conciencia de todos los hombres. *Hombre y mundo en los siglos XV y XVI*, p. 55.

Tónica: Designamos como tónica (*Stimmung*) un agregado de sentimientos cuyas partes componentes no son violentas ni fuertes, pero que poseen duración y una gran fuerza expansiva. Combinaciones sentimentales de este tipo son adecuadas por sus propiedades para la creación poética y para la impresión poética. La tónica que opera en la producción de una obra es producida también por la captación de la misma. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 104.

Transferencia: Esto es posible únicamente cuando la conexión que se da en el vivir propio y que se ha experimentado en innumerables casos, se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que alberga. Esta actitud que se da en la tarea del comprender la denominamos transferencia, ya sea en un hombre o en una obra. *El mundo histórico*, p. 239.

Traslado o trasposición de uno mismo: La posición que la comprensión superior adopta ante su objeto está determinada por su tarea: encontrar en lo dado una conexión de vida. Ello es sólo posible si la conexión que se da en la propia vivencia y que se ha experimentado en innumerables casos se halla siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que encierra. Esta disposición que se da en la tarea de comprender podemos denominarla traslado o trasposición de uno mismo, ya sea en personas o a una obra. *Crítica de la razón histórica*, p. 280. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, p. 185.

Unidades psíquicas de vida: Los elementos componentes –partes constitutivas, *Bestandteile*– del mundo histórico social. *El mundo histórico*, p.153.

Universal: Tienen, aquellos sistemas, el carácter de la universalidad, y la aspiración de unir lo separado, establecer la conexión y extenderla sin tener en cuenta las fronteras de las ciencias particulares. El otro rasgo formal de la filosofía radica en la exigencia de un saber universalmente válido. *La esencia de la filosofía*, p. 16.

Filosofía significa dirección hacia la sabiduría, sabiduría en su estricta forma de ciencia. Validez universal, determinación, regreso al fundamento verdadero de toda suposición, fueron exaltados como demanda de toda sabiduría. *La esencia de la filosofía*, p. 21.

Validez Universal: La validez universal quiere decir que todo corazón sensible puede reproducir o gozar la obra. *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 79.

Valor: Un valor es para mí lo que yo he vivido en el sentimiento como valioso, o lo que yo puedo revivir. *El mundo histórico*, p. 81.

Es la expresión abstracta de la actitud respectiva. *El mundo histórico*, p. 266.

El valor es una designación objetiva a través del concepto. En él la vida se ha extinguido. *El mundo histórico*, p. 268.

Pero no ha perdido por ello su referencia a la vida. *Crítica de la razón histórica*, p. 235.

Valoramos la diversidad de estímulos en el marco de esas relaciones (de las categorías), y su relación con nosotros la denominamos valor. *Crítica de la razón histórica*, p. 210.

Vida: Es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama respecto a los cambios de tiempo y lugar. Empleo la expresión vida en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; así se limita su sentido por el ámbito a que se aplica

y se evitan malas interpretaciones. *El mundo histórico*, p. 253. *Crítica de la razón histórica*, p. 222.

La vida consiste en la acción recíproca de las unidades de vida.

Y tan pronto se habla de la realidad y su poder, son precisamente los hechos de la conciencia los que constituyen su reino como vivencias reales, es más como la vida misma: estos hechos se mueven bajo el sol de la conciencia, mientras que un orden subyacente a ellos es, en el mejor de los casos, un mundo de sombras. *Crítica de la razón histórica*, p. 98.

La expresión vida expresa aquí, ante todo, aquello que es para todos y cada uno lo más conocido, lo más íntimo. Lo que sea la vida se da, pues, en la experiencia. La vivimos íntimamente, y sin embargo es un enigma para nosotros. Sabemos, no obstante, como aparece y se representa. Está allí donde hay una estructura que va del estímulo al movimiento. Este paso del estímulo al movimiento está ligado por doquier a la aparición de lo orgánico. En esta estructura que avanza desde el estímulo al movimiento late, por decir así, el misterio de la vida. La unidad vital está siempre en el contexto de esta estructura. *Crítica de la razón histórica*, p. 182.

La vida es, pues, el nexo en el que se hallan estas interacciones bajo las condiciones del contexto de objetos naturales, que se encuentran sometidos a la ley de causalidad y que abarcan asimismo una esfera del curso psíquico que se desarrolla en los cuerpos. *Crítica de la razón histórica*, p. 222.

Virtud: Y estas cualidades –veracidad, honestidad, etc.–, que son indispensables para la solución de cualquier obligación humana, las designamos como virtud. *Sistema de la ética*, p. 135.

Vivencia: Unidad estructural de actitud y contenido. *El mundo histórico*, p. 31.

La imagen visual de mi cuerpo y de su entorno, la sensación de deslumbramiento con la primera claridad, la presión de la mano en la ventana y el cambio de la imagen visual que con ello se produce, las sensaciones musculares que la acompañan, el aroma del sauco que se añade luego a todo ello, y finalmente la

irrupción de un recuerdo semejante a la impresión de ahora y que, sin embargo, no se confunde del todo con ella: todo esto es vivencia, hecho de conciencia. *Crítica de la razón histórica*, p. 99.

La vivencia es un ser cualitativo, una realidad que no puede definirse por la percatación interna, sino que alcanza también lo que no se posee con distinción. *Crítica de la razón histórica*, p. 224.

Lo que, de este modo, forma en el flujo del tiempo una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad mínima que podemos denominar vivencia. Dos escritos sobre hermenéutica: *El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, p. 119.

Voluntad heroica: Alegre ampliación del yo, que acompaña al accionamiento de la energía, del valor. *Sistema de la ética*, p. 85.

La alegría que da el valor, la energía, el sacrificio de otros, está ligada con las experiencias de las sensaciones del valor propio de tales conformaciones de la voluntad. *Sistema de la ética*, p. 87.

Yo: La trama estructural interna que surge así para la reflexión es la de la conexión psíquica, la de la pertenencia de la nueva vivencia a esta conexión y, finalmente, la de una actitud de esta conexión psíquica, en ésta como en cualquier otra vivencia, respecto a un mundo objetivo. Si denomino a esta conexión mi yo o mi sujeto, entonces éste se halla en determinadas relaciones con el mundo de los objetos: yo veo objetos, padezco de ellos o los quiero poseer. *El mundo histórico*, p. 26.

b) Estructura del mundo moral

Este esquema nos puede ayudar a comprender la propuesta ética de Dilthey. En el podemos observar que la ética es posible a partir de la estructura del espíritu.

Estructura de la vida

1. Estructura de captación de objetos
 - a) Aptitud ética: Regla

2. Estructura afectiva
 - a) Aptitudes éticas: Conexión entre los sentimientos y las manifestaciones de vida, adaptación interior de los sentimientos
 - b) Procesos éticos: Benevolencia y compasión

3. Estructura volitiva
 - a) Aptitudes éticas: Costumbre
 - b) Propiedades sentidas: Fuerza, valor, energía, consecuencia, entrega de la voluntad a los sistemas culturales
 - c) Categorías prácticas⁴⁵⁶:
 - 1.- Obligación. Síntesis: Honestidad
 - 2.- Benevolencia. Síntesis: Sin nombre
 - 3.- Ideal. Síntesis: Perfección

Nota: De las aptitudes éticas surgen las fuerzas sociales de segundo orden:

- a) Trabajo
- b) Desarrollo individual
- c) Propiedad
- d) Asociaciones
- e) Matrimonio y familia

⁴⁵⁶ Formas de conducta práctica de la voluntad mediante las cuales se relaciona con el mundo de los valores morales.