

Francisco Romero. Tres Lecciones sobre Guillermo Dilthey en su Centenario

Juan Carlos Torchia Estrada*

Introducción

En noviembre de 1933, para recordar los cien años del nacimiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Francisco Romero dictaba en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires tres lecciones que trataban de dar una idea panorámica de la obra del filósofo alemán, no reconocido durante su vida en proporción a sus méritos, inclusive en su propio país, y no muy difundido –aunque no totalmente desconocido– en Iberoamérica en aquellos momentos. Romero redactó sus lecciones con el tono de la exposición oral, sin el pulimiento de lo pensado para publicar, y apuntando a un público general. No obstante, el resultado fue un manuscrito ordenado que conserva la vivacidad de la exposición oral. El texto se mantuvo inédito en su archivo, y se recupera aquí algo más de unos 70 años después. Las Lecciones ilustran sobre la recepción de Dilthey en América Latina, pero también sobre los entusiasmos filosóficos de Romero en aquella época.

Estas Lecciones, que normalmente habrían sido un acontecimiento doméstico no obstante el nivel de la cátedra libre desde la cual se expusieron, trascendieron sin embargo el ámbito argentino por unos comentarios de don José Ortega y Gasset.

En un artículo publicado en la *Revista de Occidente* (conviene recordar el prestigio que esta revista tenía en Hispanoamérica) titulado “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, comenzado a escribir hacia las mismas fechas en que se daban las clases del Colegio Libre, Ortega alude directamente al “anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires [pase la errata]. Tal curso habrá sido –continúa– la primera contribución hispánica –el autor nació en España– al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor”. Estas expresiones eran parte de una especie de

* Contributing Editor del *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, Washington DC., EEUU. <jctestrada@worldnet.att.com>

“preámbulo autobiográfico” en el cual Ortega narraba las numerosas circunstancias puramente ocasionales que le impidieron conocer la obra de Dilthey con anterioridad. La compleja explicación (para la que no faltaron incrédulos) debió considerarla obligada debido a las por lo menos aparentes coincidencias de sus ideas con las del filósofo alemán y porque, especialmente de este lado del Atlántico, desde hacía tiempo era una especie de guía para recorrer la espesa selva de la producción filosófica germana. Dice allí que sólo hace unos meses que conoce bien a Dilthey, y que eso le hizo perder diez años de vida; aunque no porque Dilthey hubiera llegado verdaderamente a captar en toda su trascendencia su idea principal, la idea de la vida, que Ortega venía prohiendo desde sus *Meditaciones del Quijote* (1914).

Todavía hace Ortega otra referencia a Romero, en el mismo artículo. El profesor argentino habría sido “acaso el único hombre de habla española que comienza a darse cuenta concreta y precisa de que en los últimos veinte años se ha pensado en España con una originalidad superior a cuanto suele sospecharse y que se ha anticipado en los puntos más decisivos al pensamiento extranjero”. Esto lo colige el maestro español de un escrito de Romero donde, “por primera vez” se cita “con plena conciencia de su trascendencia” el artículo “Ni vitalismo ni racionalismo”, del propio Ortega. Pero como nada es perfecto en este mundo, aunque Romero vio, no vio todo lo que se podía ver. Si persistiera en su ejemplar conducta, continuaba Ortega, hallaría “mucho más de lo que ahora él mismo imagina”. Y se extiende sobre su “racio-vitalismo”, nuevamente en comparación con Dilthey.

Como puede verse, las Lecciones de Romero, aunque en su propósito ajenas a ese destino, se cruzaron en el camino de Ortega en un momento de introspección para el filósofo español, quien, con motivo de su tardío descubrimiento de Dilthey, desgrana una serie de consecuencias que atañen a su propio pensamiento, a la interpretación del filósofo alemán, y hasta al modo cómo se entretajan las ideas en la historia. Todo eso sería muy interesante de seguir e interpretar, pero hacerlo sería separarnos de nuestro mucho más modesto propósito, que es recorrer el pensamiento hispanoamericano en busca de las manifestaciones que fue dejando en él la presencia de Dilthey. Pero naturalmente la anécdota no podía omitirse en el umbral de esta presentación de las Lecciones.

Algunas estaciones de la recepción de Dilthey en Hispanoamérica

Conviene situar estas Lecciones en el proceso de difusión de Dilthey en nuestros países, para darles el debido contexto. De paso, esa labor puede contribuir al tema de la mencionada difusión, que vale por sí mismo; pero debe quedar claro que ni pretendemos haber identificado todos los

antecedentes, ni deseamos entrar en discusión alguna sobre precedencias en el tiempo, siempre sujetas a corrección y muchas veces de escasa significación objetiva.

Personalmente, debemos a Enrique Anderson Imbert el dato de que tal vez la primera mención hispánica de Dilthey se deba a don Francisco Giner de los Ríos –el luminoso don Francisco, como le llamaba Anderson– en un artículo de 1913. La noticia la tomaba Anderson Imbert de un artículo de Luis Araquistáin publicado en la revista *Leviatán*, de 1935.³ El dato lo confirmamos posteriormente por una afirmación de Eugenio Imaz: “Que yo sepa, nuestro Don Francisco Giner de los Ríos fue el primero en ocuparse de él –un comentario a la “Esencia de la filosofía”– en vida, todavía, de Dilthey, y sin tener que dar un salto muy brusco para comprenderlo, gracias a las raíces de su formación en el idealismo alemán”.⁴ Imaz estaba en lo cierto, excepto en la afirmación de que lo escrito por Giner de los Ríos habría aparecido en vida de Dilthey, pues éste murió en 1911 y la nota es de 1913. Y en realidad no es un artículo, sino un resumen de *La esencia de la filosofía*, con el título: “El concepto de filosofía según Dilthey”. Es parte de un grupo de “extractos y comentarios de lecturas”, según indica el editor de las *Obras completas* de Giner (quien firma sólo con sus iniciales, J.B.) que se publicaron en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, “firmadas con una X”, pero que se sabe eran de Giner de los Ríos. La importancia reside en la temprana fecha y en que el resumen había sido de primera mano, por lectura directa de Dilthey en la versión alemana.

Fuera de esta anticipación española, y limitándonos solamente a la primera mitad del siglo XX –que demarcaría una razonable etapa de primera recepción–, nos encontramos con dos grandes momentos en que Dilthey es estudiado y expuesto: en grandes líneas, la década del 30 en Argentina y la del 40 en México. En el primer caso, en virtud del interés por la filosofía alemana en varios autores argentinos, sin equivalente en ningún otro país hispanoamericano; y en el segundo, por obra del exilio español, pues en España –comenzando con Ortega– existía el mismo ambiente filosófico germanista. Por supuesto, esto no quiere decir que Dilthey no haya sido tratado más allá del período que hemos delimitado para organizar estas notas.

En efecto, en Argentina fueron varios los atraídos por la filosofía alemana de la primera parte del siglo y sus antecedentes en el XIX: Alejandro Korn, cuya lengua materna era el alemán, seguido por Romero, más entusiasta aún que su maestro; además de Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero y Eugenio Pucciarelli, para nombrar algunos, sin olvidar al propio Sánchez Reulet, que hizo su tesis de doctorado sobre Emil Lask. El pensamiento francés había tenido presencia constante desde el siglo XIX, y para que el de habla inglesa

adquiriera mayor volumen habría que esperar un poco más, a mediados del siglo XX, aunque lo representaba desde antes Risieri Frondizi.

Era natural que Alejandro Korn se interesara por los filósofos alemanes, Dilthey entre ellos. Sin embargo, no lo menciona en un discurso de 1917, que se publicó con el título de "Corrientes de la filosofía contemporánea". Los que aparecen nombrados allí son autores que hacia entonces eran tomados como nuevas vistas tras el predominio del positivismo: James, Renouvier, Boutroux, Fouillée, Croce. Extraño, no menciona a Nietzsche, autor muy querido de él, y otros a quienes alude seguramente no eran tan conocidos para el público al cual se dirigía, como Cohen entre los alemanes y Bradley y Royce entre los de habla inglesa. En cambio sí se encuentra una clara y positiva alusión a Dilthey en un artículo suyo de 1927, publicado en la revista *Nosotros*. Dice allí Korn: "Dilthey, la personalidad para mí más atrayente, es todavía un ilustre desconocido". Esta apreciación se reitera en una conferencia sobre Hegel leída en el Colegio Libre de Estudios Superiores en, 1931:

Guillermo Dilthey, historiador y filósofo, es hoy por hoy la personalidad más eminente dentro del pensamiento filosófico alemán. No quiere decir esto que sea la más popular. Indiferente a los halagos de la publicidad, desarrolló su labor en un aislamiento sereno. Hoy, veinte años después de su muerte, el público culto empieza a descubrirlo. Su influencia está destinada a crecer en el futuro. De la ansiedad metafísica reinante se halla tan lejos como lo estuvo en vida de las corrientes naturalistas de su tiempo.

Enseña Dilthey la disparidad inconciliable de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu. Historiador y filósofo, concentra en las segundas su interés. Solamente la historia nos da la clave de la actitud espiritual. Pero el conocimiento histórico exige el examen descriptivo, analítico y comparado de la psicología humana. Descubre, así, la existencia de tipos humanos cuyas modalidades se reflejan en sus creaciones metafísicas. Dilthey las refiere a tres tipos fundamentales. La realidad misma es antinómica, no cabe racionalizarla y la verdad absoluta no[s] es inaccesible. La filosofía se ha de limitar a hallar el sentido humano e histórico de los sistemas existentes. No puede ser una ciencia sistemática, sino una teoría de las sistematizaciones. Como puede apreciarse, se trata de una mínima pero ajustada apreciación de Dilthey, cuyos rasgos principales se encontrarán, ampliados, en las Lecciones de Romero. Pero Korn va más lejos. Los organizadores de las *Obras completas* publicadas por la Editorial Claridad recogieron lo que debió ser su última actividad intelectual, porque se trata de un curso dictado en la Casa del Pueblo del Partido Socialista en 1935, y Korn murió en 1936. Al texto del curso se le dio el título de "Exposición crítica de la filosofía actual". No es la

oportunidad de desarrollar las ideas de Korn en este sentido, sino solamente de indicar que en el cuadro interpretativo que se formaba de la filosofía que le era contemporánea, Dilthey venía a jugar un importante papel. La franca oposición de Korn al positivismo no fue suficiente para que abrazara con el mismo entusiasmo de Romero y otros la intensa y variada filosofía alemana de los primeros treinta años del siglo XX. (Es decir: que Korn, germánico él, no fue sin embargo germanista en filosofía; lo fue en cambio su discípulo, hecho de puros ancestros hispánicos). Básicamente se trataba de que Korn estimaba que la filosofía del siglo veinte no había aparecido todavía –en un sentido profundo, se entiende–, y le parecían más firmes las manifestaciones filosóficas que conservaban algún nexo con el siglo XIX. Así encontraba Korn que dos autores encajaban bien en esa zona que le parecía más segura: Bergson y Dilthey. Esto significaba, pues, algo más que reconocer y difundir a Dilthey; Korn se había interiorizado bien de él y le daba un lugar prominente en su perspectiva interpretativa de la filosofía contemporánea.

Las menciones de Korn son, por lo tanto, de 1927, 1931 y 1935.⁸ Entre los extremos de esas fechas se dan: contribuciones de Romero (anteriores a las Lecciones), de 1928 y 1930; algunas conferencias sobre el asunto; y un artículo de Carlos Astrada, de 1932.

En efecto, Romero había publicado en la revista *Nosotros*, en 1928, una nota sobre Dilthey.⁹ En carta a Aníbal del Campo (agosto 23, 1944) dice que habría dado antes de 1930 una conferencia sobre Dilthey en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires. Y en 1930 publicó en *Humanidades*, de La Plata,¹⁰ "Guillermo Dilthey", recogido luego en *Filósofos y problemas* como "Anotación sobre Dilthey".¹¹ Por último, por el artículo de Romero, "La caracterología", de 1927, se ve que para esa fecha Dilthey estaba ya bien asimilado por él. Estos datos nos dan una idea de lo ocurrido entre 1927 y 1931.

En cuanto a Astrada, en 1932 publicó en la *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de Rosario*¹² un artículo titulado "El aporte gnoseológico de Dilthey". Astrada se encontraba entonces en su "período existencialista", muy cercano a Heidegger, y acababa de regresar de su etapa de estudios en Alemania, donde había estado entre 1927 y 1932. No hemos dado con el artículo mencionado, pero en su libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, de 1936, donde delimita las respectivas filosofías de Husserl y Heidegger, incluyó como breve apéndice una nota sobre "Filosofía de la existencia y filosofía de la vida". En ella rechaza la interpretación de "algunos expositores de las orientaciones filosóficas actuales" que ven en la "filosofía de la vida" de Dilthey un antecedente de la "posición existencial de Heidegger". Astrada sostiene allí que Dilthey se mantuvo siempre en el plano de la

psicología, y que no puede asimilarse la idea diltheyana de la "totalidad de la vida anímica" a lo que Heidegger llamaba la "totalidad de la existencia".

Al parecer, un poco antes de la publicación de su artículo en la revista de la Facultad de Ciencias Económicas, Astrada habría pronunciado una conferencia sobre Dilthey en la misma ciudad de Rosario. Esto se deduce de una carta de José Babini a Francisco Romero, fechada precisamente en Rosario, el 17 de abril de 1934. Babini escribe unos meses después que Romero hubiera dado sus clases en el Colegio Libre, y alude a la ya mencionada nota de Ortega en la *Revista de Occidente*. Relata que Astrada se habría sentido molesto porque Ortega no mencionara en aquella nota la conferencia sobre Dilthey dada por él en Rosario. Por lo menos nos parece que así debe interpretarse, pero es mejor dar el párrafo completo de Babini:

Leí la nota de Ortega. Ya antes de aparecer había comentado con Astrada el desconocimiento de Ortega respecto a las contribuciones americanas sobre Dilthey, por de pronto el ensayo de Vd. [Romero] del 1930. (La pretensión de que Ortega conociera la conferencia de Astrada pronunciada en Rosario y sólo aparecida publicada extractada en diarios locales, es excesiva y sólo se le puede ocurrir a Astrada, que en general juzga algo despectivamente a Ortega). Los términos, por otra parte justos, de la nota de Ortega que a Vd. se refieren son realmente desacostumbrados en él. Pero hay un párrafo que no me gustó. Porque [sic] considera la labor de Vd. como contribución hispánica por el simple hecho de haber Vd. nacido allá?

Si decimos que la conferencia pudo ser anterior a la publicación del artículo es porque de otro modo Astrada habría tenido más razón en quejarse por la omisión (un artículo en lugar de una referencia periodística), en tanto las palabras de Babini no dan lugar a pensar en otra cosa que en una conferencia. De todos modos, el artículo, aparecido en una revista universitaria de Rosario, tampoco tenía muchas posibilidades de trascender a Madrid, y si Ortega conoció las lecciones de Romero quizás fue porque Buenos Aires –especialmente en aquella época– era una caja de más alta resonancia, y una ciudad que Ortega había visitado dos veces dejando allí algunas amistades. Sin olvidar que pudo tener más presente el nombre de Romero¹³ porque éste se había ocupado de sus escritos, como se vio más arriba.

Un poco posterior es una contribución de gran importancia: los estudios de Eugenio Pucciarelli sobre Dilthey, quien, como alumno de Francisco Romero en la Universidad de La Plata, había hecho su tesis de doctorado sobre el filósofo alemán. Cualquiera haya sido el conocimiento que de Dilthey hayan tenido los autores mencionados antes, como estudio escrito lo de Pucciarelli fue lo más extenso hasta entonces.

Este interés de Pucciarelli se registró en varias publicaciones. En 1936, entre las *Publicaciones de la Universidad de La Plata*¹⁴ apareció "Introducción a la filosofía de Dilthey", que luego se reprodujo como prólogo a la edición de *La esencia de la filosofía*, de Dilthey, por la Editorial Losada (1944), y también fue publicado como breve libro en el mismo año.¹⁵ En 1937 había dado dos trabajos: "La psicología de Dilthey"¹⁶ y "La comprensión en Dilthey".¹⁷ La *Introducción*, en la forma de oportuno libro, es un excelente panorama, realizado con la pulcritud que era propia de don Eugenio. Los principales temas de Dilthey están representados, y en especial son de interés las comparaciones con Kant, con Windelband y Rickert, con el positivismo y con Husserl. Estos escritos perfilan al severo expositor e intérprete que Pucciarelli sería en el resto de su obra. Romero tuvo palabras de elogio para la labor de Pucciarelli.¹⁸

No sólo en Buenos Aires y La Plata había interés institucional en Dilthey. En Paraná, hacia mediados de la década del 30, Raúl Alberto Piérola reunía los volúmenes de la edición alemana de Dilthey con la intención de traducirlos, y poco después Luz Vieira Méndez, también asociada a esa empresa, publicó *Wilhelm Dilthey y la educación como problema filosófico* (Paraná, 1938).¹⁹

El segundo momento importante de la difusión de Dilthey se da, como anticipamos, en México, con la extraordinaria labor de traducción de las obras de Dilthey que emprendió Eugenio Imaz, en ocho volúmenes que aparecieron entre 1944 y 1948.²⁰ No podría exagerarse la importancia de estas traducciones para la incorporación de Dilthey al mundo de habla española, aun considerando que hubo otras, que no pretendemos inventariar. Ni nunca se encomiará bastante el esfuerzo de Imaz.

Imaz aprovechó esta familiaridad con los textos diltheyanos para elaborar una obra crítica sobre el tema. Publicó primero, en 1945, su *Asedio a Dilthey*, en la serie "Jornadas" que se publicaba en México, y un año más tarde una obra mucho más extensa: *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*.²¹ Ambos libros fueron ampliamente comentados por José Gaos, el primero en "La jornada de Dilthey en América" (*Cuadernos Americanos*, 1945) y, muy especialmente, el segundo, en "El Dilthey de Imaz" (*Cuadernos Americanos*, 1947). Estos dos trabajos fueron recogidos en el volumen IX de la edición de *Obras completas* de Gaos por la Universidad Nacional Autónoma de México (1992).

En *El pensamiento de Dilthey* Imaz tiene un capítulo (el último) sobre "Dilthey y nuestro tiempo", en el que establece y estudia con cierto detalle las relaciones con Weber, Croce, Dewey, Collingwood y Bergson, pero - interesante - no con Ortega y Gasset. (Tampoco lo hace Gaos, al comentar ese capítulo de Imaz). Pero sí tiene una referencia al mundo de habla española:

“En Hispanoamérica –dice–, además de la figura de Ortega, tenemos la devoción de Francisco Romero y de Gaos por Dilthey...”. Y en otro pasaje: “Cuando Ortega tocó las campanas en el centenario de Dilthey, acudieron los fieles de todos los rincones de España. Algo parecido le ocurrió a Francisco Romero en América”.²² Y Romero escribió a Imaz (octubre 21, 1945), con motivo de su traducción:

La edición de D.[ilthey] es una gran empresa. Yo la había planeado hace tiempo, pero hubo retrasos en la Editorial y se fue postergando. Espero que haga mucho bien y que introduzca en el trabajo filosófico iberoamericano un sentido nuevo de los problemas y aun de la faena filosófica.

Lo anterior apenas ha querido ser una contribución a la historia de un asunto que sin duda podría desarrollarse con más amplitud. Más ambiciosa, y por completo fuera de los límites de esta Introducción, sería la tarea de comparar el interés por Dilthey en lengua española con el manifestado por países europeos y Estados Unidos. Eso supondría una extensa búsqueda en la bibliografía internacional y se saldría del marco de la primera mitad del siglo XX, pues mucho de la atención concedida en lengua francesa e inglesa es posterior a ese límite. Lo que por lo menos puede decirse es que, tanto en escritos que se ocuparan de Dilthey como en materia de traducción de sus obras, la atención prestada en español fue temprana y en buena parte se adelantó a la de otros idiomas.²³

Romero y las Lecciones de 1933

Todo indica que Dilthey despertó un gran entusiasmo en Romero. Así lo declaró a Eugenio Imaz, en la carta antes citada de octubre de 1945: “Recuerdo mi deslumbramiento al tropezar con D.[ilthey] allá por los años en que se inició la edición grande alemana”. Pero aun sin ese testimonio, el tono de las Lecciones lo demuestra. El descubrimiento pudo caer también en un momento formativo. Hay que recordar que –en filosofía– Romero se formó solo, lo cual pudo prestarse a que las vías que se recorrieran en los comienzos resultaran de la atracción que ofrecían, y no de su lugar en un cuadro sistemático. Y el atractivo más poderoso lo ejerció la filosofía alemana de las primeras décadas del siglo XX, lo que no extraña porque representó un intenso florecimiento en individualidades filosóficas sobresalientes y en ambiente general, sin equivalente en otros países. No se trató, en el caso de Romero, de la inclinación hacia un filósofo particular o siquiera una escuela, sino de la vivencia de un verdadero mundo filosófico en el que era fácil sumirse, absorbiendo con avidez su multiplicidad y riqueza. Si se quiere señalar la unilateralidad de esta formación, así sea, pero sin confundirla con estrechez de miras, porque lo que sobraba era horizonte. Y en ese ambiente

todos los temas de la filosofía (disciplinas, problemas, saber histórico) quedaban al alcance de la mano. Es decir, era un clima muy propicio a la formación filosófica, y para comprobarlo bastaría recordar los catálogos de libros filosóficos alemanes de la época. Además, no adhirió a ese mundo filosófico sólo por su valor o riqueza de contenido. Sintió también que era una vasta sementera de problemas. Cuando, pasada la primera mitad del siglo, vio que el marxismo, la renovación del pensamiento cristiano y el existencialismo cubrían por completo la escena, se sintió poco menos que dolido, no tanto por la transformación del escenario, como porque toda una línea de problemas filosóficos, que creía válidos y en pleno desarrollo, desaparecían de golpe con el cambio. No podía creer lo obvio: que el cambio filosófico generalmente no se cuida de los valores de la etapa anterior y responde a otros estímulos, no sin cierta inevitable irrespetuosidad. Pero él pensaba que la filosofía era una marcha sin prisa, donde la densidad misma de los problemas debía inmunizarlos contra los vientos variables, dando tiempo a analizarlos y aclararlos en sucesivos intentos.

Hay un testimonio autobiográfico que no deja dudas sobre lo que Dilthey significó para Francisco Romero. A pesar de su extensión, vale la pena transcribirlo:

Guillermo Dilthey es uno de los filósofos que más vastas perspectivas han abierto ante mí; recuerdo, como una de mis más dichosas aventuras intelectuales, la profunda impresión que me causó cuando, casi al mismo tiempo que su conocimiento resultaba posible por primera vez para quien no residiera en Alemania, me puse a su lectura; ocurría esto allá por 1924 o 1925. Los escritos de Dilthey, algunos agotados y otros en publicaciones académicas, todos difícilmente accesibles, comenzaron a reeditarse en una gran colección completa o casi completa, en 1914; enseguida, la guerra europea impuso una pausa, y sólo alrededor de 1920 pudo proseguirse la edición. El tomo VII (*La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*) apareció, con prólogo de Groethuysen, en 1927. Este volumen, cuyo contenido era en parte inédito hasta entonces, fue el que suscitó en mí más agudo interés; creo que fue su lectura lo que me incitó a redactar un artículo breve, titulado "A propósito de Dilthey", destinado a llamar la atención sobre el singular filósofo, que se publicó a comienzos de 1928 en Buenos Aires, en la revista *Nosotros*. Al año siguiente dictaba yo mi primer curso, como suplente de Korn, en la Universidad de Buenos Aires, y lo concebí y desarrollé en términos de examinar el problema del conocimiento histórico, consagrando la parte final y más importante a Dilthey, como el pensador que acertó a poner la cuestión sobre sus bases definitivas. Mi etapa universitaria se inauguró, pues, con Dilthey...²⁴

Narra luego Romero en el mismo artículo sus relaciones con algunos diltheyanos, como el japonés Kenzo Katsube, por ejemplo, pero sobre todo con Georg Misch, yerno de Dilthey. En el archivo de Romero se conservan dos cartas de Misch. En una de ellas, desde Göttingen, de mayo de 1938, se refiere Misch a las Tres Lecciones de Romero, al libro de Luz Vieira Méndez y a la tesis de Pucciarelli. También le da noticias a Romero sobre obras que aparecen en Alemania sobre Dilthey.²⁵ La relación, aunque epistolar, muestra muy buena relación de colegas.

Todavía hacia el final de su vida, su cercanía a Dilthey se mantenía intacta, como atestigua este pasaje de una carta a Julián Izquierdo (agosto 26, 1960):

... Imposibilitado de salir, me he vuelto a sumergir en Dilthey en los ratos libres y en las noches en que no concilio el sueño por la intranquilidad. Dilthey me parece siempre prodigioso. Yo lo descubrí por mi cuenta allá por el 23 o el 24, y me deslumbró: mi primer trabajito sobre él es de 1928, hice otro en 1930 y lo traté en mis cursos desde 1929. Debía haber iniciado un seminario sobre él, que retrasé por la dicha situación familiar, y comenzará mañana. Y borroneé estos días un art.[título] confrontándolo con Nietzsche, del que le mandaré copia cuando lo termine.

Se ha señalado con razón el papel que jugaron en la filosofía de Romero Scheler y Hartmann. Aunque no es tarea de este momento, será preciso indagar con más detalle la deuda de nuestro filósofo con Dilthey.

Pero quien en 1933 difundía de esa manera a Dilthey no lo hacía sin embargo con un entusiasmo aislado. Se había formado un cuadro claro del pensamiento que le era contemporáneo, y de sus antecedentes desde el Renacimiento en adelante. En esa visión seguramente Dilthey influyó con su lucidez de historiador de las ideas. Vale la pena atender brevemente a esos antecedentes.

Entre 1924 y 1933 escribe Romero una serie de artículos, cuyo punto común es la convicción de que el pensamiento del siglo XX inicia una nueva era, superando la mentalidad filosófica moderna.²⁶ Insiste en esos artículos en el tema de la psicología, contrastando la psicología asociacionista moderna con la de Dilthey, Brentano, la teoría de la *Gestalt*, la caracterología. Pero la psicología es sólo una de las manifestaciones que encuentra en la concepción moderna del mundo, con sus rasgos racionalistas, mecanicistas, atomistas, matematizantes. Las características señaladas, nacidas en el siglo XVII, corroboradas en el XVIII y casi popularizadas por el positivismo del XIX son el *leit motiv* de esos artículos. Lo principal es que hay un cambio de actitud, de concepción del mundo; hay un "nuevo empirismo" (el de Brentano, Dilthey,

Husserl y varios más), un detenimiento en las instancias de la realidad por sí mismas, sin atomizarlas en sus supuestos elementos componentes. El cambio es considerado trascendental: "es uno de los espectáculos más incitantes y más sorprendentes que haya sido dado contemplar a la inteligencia humana..."²⁷ escribía, como para que no quedaran dudas de su alta apreciación. La contraposición entre racionalismo e irracionalismo le parecía rasgo fundamental de la época. Al tratar ese tema se encuentra con los escritos de Ortega y los estima como de gran valor (lo que explica los comentarios antes aludidos del filósofo español). Las Lecciones se redactan en medio de este clima y en parte lo reflejan.

Naturalmente, el entusiasmo que muestran los artículos anteriores baña también la exposición de Dilthey, porque la doctrina de éste era parte de la reparación que requería, a su juicio, la inadecuación racionalista para captar el sujeto humano y su historia. Aunque le hace algunas observaciones críticas, el tono general es elogioso, e intenso cuando se trata de sus aciertos. El principal esfuerzo es situar al filósofo alemán, recortar su figura, colocarlo en su medio (su relación con Hegel, con el positivismo, con las inclinaciones de los siglos XVII y XVIII, con los grandes historiadores alemanes de su época -de algunos de los cuales recibió Dilthey inspiración), y dar las grandes líneas de su obra: en su labor de historiador de las ideas, en su fundamentación de una nueva psicología, en su interpretación de las concepciones del mundo, en su ambicioso plan de lograr una crítica de la razón histórica, en sus esfuerzos por captar la realidad hermenéutica del *Verstehen*. Y naturalmente en su modalidad intelectual: como fragmentario, como investigador obsesionado con la profundización de los temas y totalmente ajeno a si sus libros se completaban o quedaban truncos. Reemplazar la vivacidad de las Lecciones con un resumen didáctico que pudiéramos ofrecer aquí, sería hacerle un magro favor al lector.

Sólo nos detendríamos en una nota de interés biográfico. Claramente identificado con Nicolai Hartmann, a quien cita expresamente, Romero defiende el espíritu problemático frente al espíritu sistemático. Los sistemas terminan en el museo filosófico, pero los problemas son la permanente razón de ser de la filosofía. El progreso se da en el mayor afinamiento de los problemas y no en la sucesión de los sistemas ("poemas dialécticos", que les llamaba Korn), muertos al nacer. Puede verse este tema en la primera de las Lecciones, expuesto con cierta latitud. Romero contrasta al filósofo que persigue sin descanso un problema, con el que, sin temor ni temblor, tiene "el bolsillo lleno de respuestas". De hecho era éste también el contraste entre el que se toma su tiempo para la indagación, sin premura de resultados (un poco al estilo de Dilthey), y el que siente urgencia por mostrar un producto final. Romero ponía algo de lo suyo en esta última distinción, porque su estilo

respondía a la primera modalidad: se sabe que su propia filosofía la elaboró muy lentamente. Hasta llegó a decir que no entendía cómo los autores no tenían el momento en que el libro está terminado, porque eso implica haber agotado la última posibilidad de corregirse. Tal vez la cuestión del valor de los sistemas sea un poco más complicada de lo que da a entender su oposición dicotómica con el espíritu problemático. Pero sea como fuere, es interesante que Hartmann, cualquiera fuera su posición, fue uno de los filósofos más sistemáticos, por la amplitud orgánica de temas que cubrió su cuidadoso pensamiento filosófico. Y cuando Romero terminó *Teoría del hombre*, que no deja de ser un sistema puesto que postula un principio que explica el comportamiento del universo, no sintió ningún temor, sino una muy justificada satisfacción, ya que el camino había sido largo. La noche en que puso el punto final a ese libro, cambió de papel en la máquina de escribir y comenzó una carta a un amigo residente en Nueva York para expresarle la emoción del momento. No era inconsecuencia. Cualquiera sea el destino de los sistemas, hay un impulso humano a descifrar el misterio y a encontrarle un sentido a lo que parece no tenerlo. Debe ser la única cosa en el mundo para la cual el fracaso es totalmente irrelevante.

Nos parece que las *Tres Lecciones*, cuando se las ve en el contexto de la obra inicial de Romero, y apelando a sus declaraciones más allá de ese primer período, arrojan cierta luz sobre su biografía intelectual y contribuyen a perfilar mejor los elementos que asimiló para elaborar su propia filosofía. Por lo menos esa fue la esperanza con que intentamos recuperar sus páginas.

Notas:

- 1 Ortega debió referirse a "La filosofía actual. Consideraciones preliminares", que como introducción a un curso de filosofía contemporánea apareció en el *Boletín de la Universidad Nacional de La Plata* en 1933. Permitásenos la digresión de recordar que este mismo artículo de Romero fue reproducido por Juan José Arévalo (quien estudió en La Plata antes de ser presidente de Guatemala) en el *Boletín de la Biblioteca Nacional*, de Guatemala (núm. 15, noviembre 1935). Es interesante que Arévalo, tras elogiar a Romero y su labor, tiene una sola objeción para el profesor argentino: lo que él llama su "orteguismo", pues no comparte el alto aprecio que Romero tenía por Ortega y Gasset. Arévalo dice al concluir su nota de presentación: "En Guatemala, casi en todo el itsmo, se sigue creyendo que José Ingenieros es el más alto representativo de la filosofía argentina. Los nombres de Korn, Alberini, Franceschi, Casares, Guaglianone, Guerrero, Palcos, Rodríguez Cometta, Figueroa, Lidia Peradotto, vinieron a mencionarse sólo hasta mis conferencias de 1931 (ahora tendremos que agregar a Vasallo y Astrada)".
- 2 De Ortega véase *Obras completas*, VI, 165.
- 3 Enrique Anderson Imbert, "Voluntad de sistema y pensamiento inquisitivo", artículo sobre Francisco Romero publicado en 1935 y recogido en *La flecha en el aire*. Buenos Aires, Gure, 1972, p. 161-164, y en carta al autor, marzo 11, 1972.
- 4 *El pensamiento de Dilthey*. México, El Colegio de México, 1946, p. 309-310.
- 5 El escrito se encuentra en el volumen XI, *Filosofía y sociología. Estudios de exposición y de crítica*, de las *Obras completas de Francisco Giner de los Rios*, Madrid, 1925, pp. 193-211. No está incluido en una edición anterior de esas *Obras completas*.
- 6 *Obras completas*. Buenos Aires, Claridad, 1949, p. 37.
- 7 *Ibid.*, p. 454-455.
- 8 Según Pucciarelli, Korn habría dado una conferencia sobre Dilthey en la Sociedad Kantiana de Buenos en diciembre de 1933 (*Introducción a la filosofía de Dilthey*. Buenos Aires, 1944), p. 76.
- 9 "A propósito de Guillermo Dilthey (1833-1911)". *Nosotros*. Buenos Aires, 22, p. 225-226 (1928).
- 10 Tomo 22 (1930), p. 167-181.
- 11 *Filósofos y problemas*. Buenos Aires, Losada, 1947, p. 91-117.
- 12 Tomo 2, núm. 2 (1932). Figura en la bibliografía del libro de Alfredo Llanos, *Carlos Astrada*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962, p. 178.
- 13 Todavía algo más sobre Astrada, aunque difícil de comprobar, por lo menos para el que esto escribe. En una nota de revista, no firmada, y aparentemente escrita con motivo de la muerte de Astrada, el redactor refiere una conversación telefónica en la que el filósofo argentino, refiriéndose a una afirmación de Julián Marías, le habría dicho: "No es [Marías] más que un charlista que repite cosas que yo [Astrada] ya le refuté a Ortega en 1934, en un artículo ('Contribución argentina y española sobre Guillermo Dilthey') donde dejé perfectamente documentada la absoluta falta de originalidad del maestro de Marías". Este es el único dato que personalmente tenemos de otro posible artículo, y proviene de *Análisis*, Buenos Aires, núm. 512, 5 al 11 de enero, 1971.

Como puede verse, Ortega y su crítico estaban unidos por el hilo sutil de la modestia.

- 14 Tomo XX, núm. 10, 1936, p.12-51.
- 15 Citado en nota 7.
- 16 *Publicaciones de la Universidad de La Plata*, tomo XXI, núm. 10, 1937, p. 25-84.
- 17 *Humanidades*, La Plata, tomo XXVI, 1937, p. 313-326.
- 18 "A propósito de Dilthey, a quien usted recuerda, le diré que ... hay un trabajo ... en el volumen DILTHEY, La esencia de la filos. (Bib. Fil. de Losada) de Pucciarelli, muy extenso y puntual, y una de las cosas más orientadoras sobre ese filósofo..." (Carta a Camel Mansur, noviembre 5, 1954).
- 19 Carta de Piérola a Francisco Romero, abril 20, 1938.
- 20 I. *Introducción a las ciencias del espíritu*; II. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*; III. *De Leibniz a Goethe*; IV. *Vida y poesía*; V. *Hegel y el idealismo*; VI. *Psicología y teoría del conocimiento*; VII. *El mundo histórico*; VIII. *Teoría de las concepciones del mundo*.
- 21 Citado en nota 4.
- 22 Ambas citas en p. 322.
- 23 Al parecer, la primera traducción de Dilthey fue al italiano, y la cita el propio Romero en las Lecciones. Da noticias, y no sólo sobre Estados Unidos a pesar del título, el artículo de María Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, "Dilthey e sua recepção tardia nos Estados Unidos da América" (*Revista Brasileira de Filosofia*, 52, p. 208, outubro-novembro-dezembro 2002).
- 24 "Guillermo Dilthey, el fragmentario", de la serie "Sobre tipos y modalidades de filósofos". Apareció en *El Nacional* de Caracas, febrero 3, 1955, y se recogió en la edición póstuma *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, edición de J.C. Torchia Estrada. Buenos Aires, Losada, 1967. p. 239-247.
- 25 Dice Misch en esa misma carta: "Me da gran satisfacción ver que la tarea esencial que desde hace tantas décadas tratamos de llevar adelante se cultiva con gran éxito en un país tan grande y próspero como la Argentina..." La traducción es de la Sra. Anneliese F. de Romero; el subrayado nostálgico es mío.
- 26 Los artículos: "Las dos tendencias de la filosofía alemana contemporánea" (1924), luego en *Filósofos y problemas*; "La teoría de la forma" (1926), en *Filosofía contemporánea*; "La caracterología" (1927), en *Filosofía contemporánea*; "Índice de problemas" (1929), en *Filosofía de ayer y de hoy*; "Goethe y el hombre moderno" (1932), en *La Vida Literaria*, Buenos Aires, 5:9; "La filosofía actual. Consideraciones preliminares (1933), en *Boletín de la Universidad Nacional de La Plata*, 17, p. 2.
- 27 "Dos concepciones de la realidad", en *Filosofía contemporánea*. Buenos Aires, Losada, 1944, p. 68.

Primera lección

DILTHEY Y SU EPOCA

Cien años se cumplen en estos días del nacimiento del filósofo a cuyo estudio sumario consagramos estas lecciones. Cien años son mucho tiempo. Cuando se hace una conmemoración de este género, se suele hablar de cosas pasadas, de algo irremisiblemente ido, por lo menos en la manera en que lo encarnó la personalidad que se recuerda. El ingrediente principal de estas recordaciones suele ser el agradecimiento por la obra cumplida, la piedad hacia una vida densa y plena que marcó una fecha en la historia del pensamiento o del espíritu. Lo común es que desde uno o varios decenios ya hayan dejado de ser actualidad la persona y la obra que se recuerdan. Quedan habitualmente como un instante del pasado, como una influencia que se prolonga más o menos, según la importancia del aporte que significó a su tiempo.

Diferente es el caso de Dilthey. Hace unos diez años ya decía Oesterreich que su influencia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento ocurrirá en su mayor parte en el porvenir. Esta afirmación es esencial. No es que Dilthey haya sido entendido y utilizado tarde. Es que apenas comienzan a utilizarse sus enseñanzas y a comprenderse la significación de su aporte. Hace dos años, al exponer en cuadro de conjunto la situación actual del problema filosófico de la historia, Fritz Kaufmann ha dicho palabras semejantes a las de Oesterreich: "El pensamiento de Dilthey, dice textualmente, en mucho pertenece aun más al porvenir que al presente". Es la opinión de un especialista en el problema central de Dilthey; la emite, vale la pena insistir en ello, al exponer la situación presente de la cuestión, en el año 1931, veinte años justos después de la muerte de Dilthey. Guillermo Dilthey es, pues, un filósofo póstumo. No es sin duda el único. Algo parecido ocurre con Brentano. Y antes ocurrió algo semejante con Leibniz.

Los tres han sido filósofos fragmentarios. Ninguno de ellos ha dejado tras sí un sistema ordenado y completo, que se recorra fácilmente, que los contemporáneos puedan ordenar cómodamente entre los de su época.

El fragmentarismo de Leibniz es conocido. Brentano dejó incompleta su *Psicología*, y dejó inéditos una gran parte de sus escritos. Oscar Kraus, que tiene a su cargo la ordenación y publicación de este material, dice que no es posible una idea ni parcialmente adecuada del pensamiento de Brentano en vista sólo de los escritos publicados por él.

Dilthey es asimismo un fragmentario, y no sólo porque un azar le haya

impedido en cada caso dar cima a cada libro emprendido. Tiene desde el comienzo la impresión de que lo que realiza es provisional, adelanto a cuenta de un trabajo definitivo posterior, tarea previa y preparatoria. Su renovador trabajo sobre psicología analítica y descriptiva, se titula *Ideas para una psicología analítica y descriptiva*. Un capital trabajo sobre estética lo llama *Materiales para una poética*. Otros escritos denotan en el título de algún modo la misma provisionalidad: *Contribución...*, *Sobre...* Su obra capital, la *Introducción a las ciencias del espíritu*, quedó sin terminar; el primer tomo salió en 1883. Un decenio antes había publicado Brentano el primer tomo, también único, de su *Psicología*. La *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey y la *Psicología* de Brentano tienen un destino parecido, y conviene destacar este parentesco, ajeno a su contenido y que sólo se refiere a su significación y a su suerte. Tanto el tomo publicado por Dilthey de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, como el de su *Psicología* publicado por Brentano, eran en la intención de sus autores sólo la primera parte de la obra, y no la más importante, no la propiamente sistemática. En ambos casos, la parte esencial quedó sin publicar. Pero amplios fragmentos, publicados por sus autores o inéditos y recogidos luego, muestran que el designio estaba casi completo en ellos, y que lo que les faltaba era la organización definitiva. Pero esa organización y estructuración definitiva sobrepasaba en los dos casos las posibilidades de un trabajo solitario, y requería una tarea plural alargándose a lo largo de los años. Todavía hoy no vemos cómo podría satisfactoriamente completarse la *Psicología* de Brentano y la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey.

Este fragmentarismo no es el resultado de un caprichoso diletantismo que inicia trabajos y los abandona luego por aburrimiento o cansancio. No es tampoco incapacidad personal para el esfuerzo penoso y continuado. Nicolai Hartmann ha sentado últimamente las bases para un nuevo planteo del trabajo filosófico y para una nueva visión y estimación correspondiente de la historia de la filosofía. Hay según él el puro pensamiento inquisitivo, sólo acuciado por la sed de verdad, por el afán de conocimiento. Y hay el pensamiento constructivo que eleva sistemas, pensamiento más creador que indagador, más atento a forjar respuestas que a solicitarlas austeramente al problema mismo; pensamiento, en fin, que desconoce la esencial problematicidad de las cuestiones últimas, y da arbitrariamente por supuesto que hay siempre una solución al alcance de la mano. La verdadera historia de la filosofía no es la historia de los sistemas, construcciones personales y perecederas, sino la historia de los problemas, es decir, la historia del perenne esfuerzo humano en torno a las interrogaciones supremas. Y lo positivo no es aquí en todos los casos las soluciones, sino que la misma elaboración del problema, la más fina y aguda comprensión de los datos, el más ajustado planteo, la más honda penetración en el fondo y el sentido mismo de la cuestión propuesta,

constituyen una línea de progreso acumulativo, una constante y ascendente superación que no tiene nada que ver con el otro aspecto que es el que siempre se ha visto: el sucesivo levantarse y derrumbarse de las grandes construcciones sistemáticas cerradas.

Dos concepciones distintas de la historia de la filosofía tenemos con esto ante nosotros, y no solamente distintas sino hasta antagónicas. Veamos cómo se caracterizan, qué consecuencias arrastran, qué actitudes del hombre ante los problemas máximos suponen.

Tenemos, ante todo, la clásica concepción de la historia de la filosofía: una serie de sistemas que proponen y resuelven los problemas capitales que el hombre se plantea ante el mundo y ante su vida misma. Cada pensador singular nos ofrece a su turno su sistema, el conjunto armónico de sus respuestas. Pero, desde este punto de vista, la historia del pensamiento filosófico es la historia de los conflictos entre los sistemas. Esas vastas construcciones, como tales arquitecturas, o son cosa de museo, o montones de escombros. Cada una aspira a absoluta validez, y cada una niega a las anteriores y es a su vez negada por las sucesivas... Para conservar un resto de prestigio a la filosofía entendida como la mera serie de los sistemas, hay que atribuir a éstos un valor estético, o un valor subjetivo. O son ejemplares de una especie peculiar de arte, poemas de ideas, como los llamó Lange, o son la confesión personal del espíritu que los produjo. Y de todas maneras, quedan excluidos de la tradicional significación que atribuimos al pensamiento filosófico, al que pedimos noticias ciertas sobre los grandes problemas que planean sobre nuestro yo, sobre nuestro íntimo mundo, sobre el mundo que nos rodea. Por mucha estima que lleguemos a otorgar a esta manera de filosofía, que es la de la concepción clásica, no se puede negar que en el fondo de nuestra estimación late un escepticismo más o menos radical hacia ella en cuanto saber, en cuanto conocimiento. Y si a la filosofía le restamos su exigencia de conocimiento, de saber, la despojamos de un atributo esencial, de algo consustancial con ella misma.

La otra concepción es, al parecer, más modesta; es también más reciente. La propugna ahora vigorosamente Nicolai Hartmann, como he dicho. La filosofía legítima es, según él, problematización, elaboración incansable de un puñado de temas, unos antiguos como el primer despertar de la conciencia teórica y moral del hombre: así el problema de Dios, de la sustancia, de la causa. Otros posteriores, surgidos, con interior necesidad, cada uno a su tiempo justo, a medida que la mente humana proyectaba su atención sobre otros aspectos del misterio total: así, por ejemplo, el problema de la historia, o el de los valores tal como hoy se encara. Según esta concepción, lo que hallamos en la historia de la filosofía de constructivo, de cerradamente sistemático, es la parte del arbitrio personal, la parte aleatoria y perecedera.

Pero la historia del pensamiento está ahí aun cuando borremos de ella los sistemas; el pensamiento filosófico válido está fuera de los sistemas propiamente dichos, o bien dentro de ellos, pero con una significación y un valor independientes de las líneas generales de la arquitectura sistemática. Los sistemas caen, pero el esfuerzo del pensamiento, en su lucha a brazo partido con los temas esenciales, no ha sido vano. Acaso las soluciones definitivas sean escasas. Pero está en la naturaleza de la tarea filosófica que las soluciones sean a menudo inalcanzables. Porque la filosofía se pone siempre problemas límites, quizá pudiéramos decir: problemas imposibles. Imposibles pero inevitables. Porque parece estar en la esencia del hombre esta conjunción de lo imposible y lo inevitable. Simmel pronunció palabras que están entre las más graves y ciertas que haya escuchado nuestra época, cuando habló de la trascendencia de la vida: la vida es siempre más vida y más que vida. Hay en ella una especie de fuga trascendental, una vocación de no ser lo que es en cada momento, sino otra cosa distinta. La filosofía es una de las manifestaciones extremas de este afán de trascendencia, y es también, al mismo tiempo, la voluntad reflexiva de comprender esta trascendencia, de fijarla en conocimiento. Y acaso su valor supremo radica en hermanar estas dos instancias de la imposibilidad, en una especie de potenciación de la voluntad de imposibilidad que late en el hombre.

Es singular que, en el pasado próximo, se encarne sobre todo esta radical problematicidad en Leibniz, el único filósofo del racionalismo que aun puede enseñarnos muchas cosas, el filósofo de la individualidad y de la continuidad, el único gran fragmentario del siglo XVII. La actualidad de Leibniz ha sido proclamada cuando en nuestra época comenzó a generalizarse una manera nueva de filosofía que ha visto en él un antecedente ilustre: cuando Brentano inicia un monografismo filosófico, que no es renuncia a la aspiración a la totalidad, a la universalidad, sino simple reconocimiento de una situación de hecho, de la necesidad de investigar a fondo, lo que se pueda y hasta dónde se pueda, sin anticipar esas vastas soluciones, tan satisfactorias para nuestra sed de respuestas como frágiles a la larga, en que el empirismo tradicional ha sido tan fecundo como la dirección especulativa.

Esta manera de filosofía recomendada por Hartmann, en la que se renuncia desde luego a las soluciones prematuras y forzadas, en la que todo el esfuerzo se endereza a proteger la pureza teórica del problema, sin permitir que se rinda a las urgencias prácticas de nuestro apetito de respuestas, se personifica en manera evidente, en el siglo pasado, en Brentano y en Dilthey. Al fervor constructivo del idealismo en la aurora del siglo, siguieron las afirmaciones del positivismo y del cientificismo, tan ingenuamente crédulos bajo su apariencia de rigor científico. Y cuando la inundación positivista permitió un poco de respiro, Cohen construyó su sistema de acuerdo con las

prescripciones clásicas. La época creía que no es gran filósofo quien no trae consigo un sistema donde cada cosa tiene su sitio, donde hay respuesta para cada pregunta, todo bien ordenado en los correspondientes capítulos y párrafos. Esa época tenía que sentir poco respeto hacia pensadores como Brentano y Dilthey, que dejaban libros sin terminar, que parecían decir: no sé más, no puedo afirmar más sobre este asunto. Y, en efecto, Brentano y Dilthey pasan en su siglo por el fondo de la escena, casi de incógnito, mientras otras figuras resonantes y solemnes, con los bolsillos llenos de respuestas, desempeñaban los papeles de protagonistas en el drama filosófico.

Los tiempos han cambiado. Aquellas figuras borrosas se aproximan a nosotros, cobran cada día más acusado perfil. Casi todos los personajes importantes de la filosofía de la época se han ido borrando, se han ido olvidando y desvaneciendo. Y estos otros, en cambio, animan lo más vivo y efectivo del pensamiento nuestro, de la filosofía que ahora es indagación y pasión al mismo tiempo. Y al mismo tiempo que su aporte material, traen a los hombres del pensamiento nuevo el ejemplo de su actitud y de su método. Y con ello contribuyen a una nueva posición del hombre ante la filosofía.

Se suele reprochar a la filosofía de ahora la escasez o la carencia de grandes sistemas, comparables a los del racionalismo y a los del idealismo alemán. Se explora el horizonte para ver si aparece el nuevo Spinoza, el nuevo Hegel. Tarea excusada. No aparecerán, y si un gran sistematizador aparece, no será el genuino representante de la filosofía de este tiempo. El gran filósofo de nuestro tiempo hemos de imaginarlo más bien como el gran físico o el gran biólogo, que dirigen y encauzan la investigación de un grupo de trabajadores solidarios. Si la tarea filosófica ha de ser algo más que poesía de ideas o confesión de vagas aspiraciones metafísicas, tiene que someterse a la condición de todo trabajo científico, tiene que ser coordinación, organización unitaria de esfuerzos múltiples. Y hacia eso vamos: hacia un examen cuidadoso de los problemas que desconfió de los resultados aparatosos y brillantes, y hacia una aplicación a esta obra del esfuerzo colectivo. En su último libro, donde precisamente reelabora el problema de Hegel y de Dilthey, el problema del espíritu como realidad, Nicolai Hartmann, tan de este momento por muchas razones, ha utilizado ampliamente la colaboración de camaradas y discípulos. Tanto respecto al contenido como en lo relativo a la dirección general y a las líneas fundamentales de su trabajo, dice Nicolai Hartmann en el prólogo, ha aprovechado la contribución de un grupo de jóvenes que han investigado bajo su dirección. "Mi libro, agrega, no es sólo mío"; y cita nominalmente a los que han participado más activamente en la elaboración, advirtiendo que [en] ciertos fragmentos es tanto de ellos como de él mismo. Este régimen ha de generalizarse, porque lo exige el nuevo planteo del trabajo filosófico, la nueva conciencia filosófica que se abre

paso, entre cuyos inspiradores está Guillermo Dilthey.

Una de las notas que distinguen a Dilthey es la del empirismo radical. Esta determinación debe ser explicada.

El problema esencial de Dilthey es el problema del espíritu, el espíritu no como entidad metafísica, sino como manera de la realidad. El espíritu en cuanto realidad asume dos formas. Es espíritu como subjetividad, como psique, como espíritu individual y vivo; desde este punto de vista lo estudia la psicología y la reflexión filosófica en cuanto se proyecta sobre la subjetividad misma -como parte del espíritu en la *Filosofía del espíritu* de Hegel- o sobre la psicología para comprender la naturaleza, límites, etc., de esta ciencia.

Además, el espíritu en cuanto realidad, como cosa de inmediata experiencia, asume otra forma. Es también lo que Hegel llamó espíritu objetivo, es decir, algo espiritual pero no subjetivo. Las formas ideales objetivas son las que constituyen la cultura: el derecho, las creaciones del arte, las ciencias, las religiones; son también maneras o modos del espíritu objetivo los signos, los utensilios, todo lo que no es pura naturaleza, todo lo que tiene un contenido espiritual. Hegel es el primer pensador que ha visto bien este dominio. Ahora, Hans Freyer, siguiendo sus huellas y con considerable influencia de Dilthey, sigue trabajando en una teoría del espíritu objetivo.

El más grande teórico del espíritu es sin duda Hegel. Hegel distinguió tres formas de espíritu: el espíritu subjetivo, el objetivo (Derecho, moralidad, eticidad), y el espíritu absoluto (arte, religión, filosofía). Notemos aquí esta división entre espíritu objetivo y espíritu absoluto: ahora se tiende a hacer de estas dos clases una sola, con el título de espíritu objetivo. Para Hegel era necesario este tercer momento del espíritu absoluto por dos motivos: por una exigencia de su método dialéctico, que le exigía esta tercera forma como síntesis de las dos anteriores, y porque no concebía aparte los valores, las instancias de pura validez, que tenían que realizarse en las formas reales del espíritu.

En resumen, Hegel ha intentado una teoría total del espíritu, lograda en parte genialmente; esta teoría es ante todo una ontología. Pero en esta doctrina del espíritu se advierten dos fallas: por una parte, la carencia de la teoría del conocimiento correspondiente, es decir, la omisión de una teoría de nuestro saber del espíritu. Por otra parte, la no distinción entre el espíritu mismo y los valores con que el espíritu entra en relación. Claro que se puede justificar a Hegel diciendo que su concepción del espíritu incluye el momento de realidad y el de validez. Establecido esto, se puede decir que, en vista de una fundamentación general y de una teoría completa de las ciencias del espíritu, el aporte de Hegel consiste en su doctrina del espíritu objetivo. Por primera

vez, él ha descubierto esta región de la realidad y la ha hecho suya. Ahora se comprende cada vez más que toda filosofía de la cultura tiene que reposar sobre una teoría del espíritu objetivo.

Pero la propensión metafísica de Hegel no le permitió advertir que el problema ontológico del espíritu, tan bien entendido por él, necesita completarse con el examen del problema gnoseológico. Dado el espíritu como subjetividad y como objetividad, ¿cómo lo conocemos? ¿mediante qué categorías? ¿y conocemos en él fenómenos, apariencias o modos de superficie, o bien realidades últimas, lo en sí? Todo este problema del conocimiento de lo espiritual queda casi intacto en Hegel, preocupado ante todo en una orgullosa labor metafísica. Este será el problema de Dilthey. Con una genialidad pareja a la de Hegel ante la cuestión del espíritu objetivo, Dilthey problematizará la cuestión de nuestro saber del espíritu.

Pero a su vez Dilthey no advierte otro dominio, el del valor. Hegel no lo advirtió porque para él el valor era una cosa con el ser, y se realiza ante todo en la dimensión absoluta del espíritu. Así como Hegel no advierte la independencia, la peculiaridad del valor, llevado de su absolutismo metafísico, así Dilthey cae del otro lado, y no lo ve a causa del riguroso empirismo en que se sitúa. La esencia del valor la descubren, por el mismo tiempo que Dilthey, Lotze y Brentano, este último en su famoso trabajo *El origen del conocimiento moral*; pero Lotze y Brentano son apenas los descubridores, y hay que llegar a las grandes investigaciones sobre la ética que realizan en nuestros días Max Scheler y Nicolai Hartmann, para encontrar las primeras exposiciones satisfactorias del vasto problema de los valores.

Toda filosofía de la cultura, toda fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, es decir, de la psicología, de las ciencias de la sociedad y de las ciencias históricas, tienen que tener en cuenta estos tres momentos: espíritu como subjetividad, espíritu objetivo, valor. Entre estas tres instancias, reales las dos primeras e ideal la última, ocurren complicadas relaciones, que constituyen la trama de la filosofía de la cultura. Si ahora es posible una filosofía de la cultura, lo debemos, en primer lugar, a Hegel, que hizo el primero la teoría filosófica del espíritu objetivo; en segundo término a Dilthey, que ha echado las bases para una gnoseología de lo espiritual; y en tercero, a los tratadistas del valor. Y con esto tenemos una primera determinación provisional de la significación de Dilthey y de su puesto en la filosofía contemporánea.

Pero habíamos hablado de su radical empirismo y prometimos explicar en qué consiste. A ello vamos.

En su *Vida de Schleiermacher*, publicada en 1870, Dilthey afirma que Schleiermacher y sus contemporáneos, con todo lo que en ellos era viva tradición del espíritu alemán, se habían convertido en extraños para los hombres del tiempo en que Dilthey escribía. Una ruptura sin precedentes había sucedido en el espíritu alemán. De un lado, el movimiento romántico e idealista, del que Dilthey estudiaba en Schleiermacher uno de los últimos representantes; de otro, el positivismo y las corrientes empiristas afines. Dilthey se proponía en su libro reanudar la cadena, buscar en la generación de Schleiermacher los contenidos de significación y valor permanentes, para ofrecerlos a sus contemporáneos.

Era, como hemos dicho, en 1870. La *Vida de Schleiermacher* es, entre los trabajos importantes de Dilthey, uno de los primeros en fecha. Precisamente esta fecha, 1870, marca los primeros tímidos estremecimientos de la conciencia filosófica, aletargada tras cuarenta años de positivismo y de pseudoempirismo cientificista. Después de 1830 se derrumba con gran estrépito la filosofía canónica de la época precedente, la hegeliana especialmente. Durante los cuarenta años que corren del 30 al 70, prosperan en Alemania sin duda los retoños del idealismo, producen filósofos como Lotze y Fechner; pero así como en la época precedente el idealismo y el romanticismo constituyeron la conciencia filosófica del tiempo, así ahora, en este intervalo de casi medio siglo, el sentido profundo de la época no se encarna en este o aquel pensador solitario, sino en las direcciones positivistas y cientificistas, en el mecanicismo del siglo XVIII renovado por las conquistas científicas y especialmente por el evolucionismo darwinista, que proporcionará una especie de universal clave para la explicación del universo corporal y espiritual. Si ponemos al lado del *Origen de las especies*, que es de 1859, la *Lógica* de Mill, del año 1843, tenemos lo esencial para explicar este período en sus rasgos determinantes. Es la época en que, sobre las bases naturalistas del tiempo, se constituyen la psicología experimental y la sociología; es la época de las interpretaciones naturalistas de la historia, como mera promoción de la evolución biológica. Este mecanicismo perfeccionado mediante la idea evolucionista, que aparentemente permitía colmar las lagunas que dejaba demasiado visibles el antiguo mecanicismo, tiene uno de sus máximos representantes en Spencer, cuya vida va de 1820 a 1903, y cuyo período de mayor productividad coincide sensiblemente con la época cientificista-positivista.

J. Stuart Mill ejerce una enorme influencia en todo este período. También influye en Dilthey, pero sin atraerle a su partido. Un tino feliz, que es uno de los signos de su extraordinaria personalidad de filósofo, orienta a Dilthey por caminos propios y no transitados, y lo preserva de los peligros de su hora. Profundo conocedor del idealismo alemán, con una comprensión excepcional

de lo que significaba el aporte romántico, investigador consumado de Hegel y de Schleiermacher, no se convierte en un adherente más de las grandes escuelas idealistas, que se continuaban en su tiempo por medio de epígonos a veces eminentes. Solicitado por una permanente y enérgica exigencia de empirismo, crítico inexorable de la vieja metafísica y entusiasta de las ciencias, no se convierte en un empírico tal como la época los prodigaba; no intenta una construcción de vasto plan sobre el cimiento del habitual empirismo del tiempo, tal como las que sirvieron de desahogo entonces a la perenne exigencia metafísica de encerrar la realidad entre los marcos rígidos de un sistema, como hicieron primero Spencer y un poco después Guillermo Wundt. Y situado en los linderos del positivismo, contemporáneo en la última etapa de su vida de la renovación filosófica que hacía volver todos los ojos hacia la Meca de Marburgo, tampoco se dejó cegar por el resplandor nuevo y fugaz. En una de las encrucijadas de la historia del nacimiento, entre rezagos del pasado, novedades de vida corta y promesas que no se cumplieron, supo seguir su camino solitario, guiado por una brújula que aún hoy marca un rumbo cierto.

Parece como si en él hubiera habido la conciencia de que su hora no había sonado todavía. Muchos de sus escritos se desentierran ahora de revistas y de publicaciones académicas de escasa difusión. Se lo leía poco y se lo citaba menos, sin que él parezca haberse preocupado demasiado del silencio en torno a su persona. La vida de Guillermo Wundt coincide sensiblemente con la suya: Wundt nace en 1832, un año antes que Dilthey, y muere en 1920, nueve años después. Su vida, colmada de éxito y de trabajo, marca una ascensión constante en actividad e influencia. Los laboratorios de psicología, sobre el modelo del que instala y dirige en Leipzig, surgen por decenas en Europa y Estados Unidos, y cientos de investigadores trabajan en estos laboratorios según los métodos del maestro. Pero el éxito no es sólo del psicólogo Wundt; el filósofo alcanza triunfos parecidos. Sus libros se traducen a muchos idiomas, las ediciones alemanas se multiplican. Wundt ha sido un meritorio pensador y, en cuanto psicólogo, señala una fecha decisiva para la evolución de esta disciplina. No es discutir sus méritos comparar su existencia y su obra con las de su contemporáneo Guillermo Dilthey. Mientras el nombre de Wundt resonaba de un extremo a otro del mundo culto, sólo unos pocos conocían la labor de Dilthey. Pocos años han bastado para que sobrevenga un cambio fundamental en la estimación respectiva de ambos pensadores. Wundt pasó con su tiempo, que supo representar admirablemente. Dilthey pasa a ser hombre del nuestro, y aun proyecta su sombra sobre el porvenir.

Ya hemos dicho cómo eludió la supeditación a las tres direcciones del pensamiento que hubieran podido, por motivos diferentes, hacerlo suyo; cómo esquivó las escuelas del idealismo romántico, el empirismo naturalista

de la época de su madurez, la nueva sistemática neokantiana que vio surgir en sus últimos años. Esta independencia, esta autonomía que es también renuncia al grato y cómodo contacto de codos, sólo está reservada a pocos elegidos. Entre los hombres de su generación, pocos nos muestran hoy un pensamiento de línea tan segura, tan personal, tan trabajada y al mismo tiempo tan libre. Y esta línea coincide en mucho con la que señala ya visiblemente la indagación filosófica actual para algunos de los problemas que hoy más preocupan.

El romanticismo filosófico del siglo XIX advirtió por primera vez un dominio de la realidad proscripto hasta entonces de la filosofía: la historia. El pensamiento clásico de los siglos XVII y XVIII, el racionalismo, no tuvo ojos para la historicidad, deslumbrado por el prestigio de la razón lógica y abstracta. Un nuevo clima espiritual permitió en los albores del siglo pasado entender el devenir humano, y Hegel ofreció en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* una interpretación en la que culminaba toda una serie de tentativas parecidas, desde las de Lessing y Herder. Al calor de esta preocupación de la filosofía por la historia, y brotando también de las mismas raíces profundas que daban origen a este nuevo tema del filosofar, se produce un magnífico florecimiento de las ciencias históricas, que es para la historia general una especie de edad de oro, y para la historia de la filosofía un verdadero comienzo, tras el cual queda apenas una vaga prehistoria. Dilthey se formó en el centro de este espléndido movimiento. Y lo recordaba con palabras emocionadas cuando en su septuagésimo aniversario, el año 1903, retribuía los saludos de sus amigos. Recordaba que cuando en su juventud fue a Berlín, alrededor de 1850, el gran renacimiento de los estudios históricos estaba en su apogeo. Este movimiento era para las ciencias del espíritu semejante a lo que para las de la naturaleza había sido el del siglo XVII, que creó la concepción mecánica de la realidad física. "Yo, dice, tuve la dicha inapreciable de vivir y aprender en Berlín, donde esto sucedía". Este proceso era el aspecto concreto, efectivo, de lo que en su aspecto abstracto representaron un Hegel, un Schleiermacher. Por estas páginas piadosas del filósofo septuagenario pasan figuras ilustres: recuerdos indirectos, o evocación de maestros: Humboldt, Savigny, Grim; "la fina cabeza anciana de Bopp, el fundador de la ciencia comparada del lenguaje"; Tredenlemburg, el maestro y amigo, que le parece ver de nuevo a su lado, pleno de la fuerza que le hacía revivir el pasado filosófico. Niehbur, el gran renovador de la historia de Roma; Böekh. Y después, Momsen, el más dichoso, el triunfador que tras una serie de historiadores logra reconstruir la vida de un gran pueblo. Y Ritter, el gran historiador de la filosofía, y Ranke, que se le aparecía como la historia misma.

"A todas estas impresiones, declara, debo la orientación de mi espíritu. He intentado escribir la historia de los movimientos literarios y filosóficos desde

el punto de vista de esta consideración universalista de lo histórico. Y emprendí la investigación de la esencia y condiciones de la conciencia histórica, es decir, una 'Crítica de la razón histórica'. Este documento termina con la enunciación del contraste entre la relatividad propia de toda consideración histórica, y la exigencia de absoluto que tiene nuestra razón. Y tras la confesión de que ha consagrado su vida a estos problemas, la esperanza de que sus compañeros y discípulos llevarán a buen término la tarea.

El mismo nos ilustra sobre la naturaleza de su empresa. La situación es en gran parte semejante a la del siglo XVII cuando surgen a un mismo tiempo la ciencia natural exacta y la concepción naturalista del mundo en la filosofía del racionalismo y del empirismo. Se dice generalmente que la nueva ciencia natural, la ciencia de Copérnico y Galileo, de Newton después, da pie a la filosofía de la época, la condiciona y le sirve de modelo. Más justo sería decir que ciencia y filosofía surgen en este período de las mismas fuentes, dando lugar al racionalismo y al mecanicismo, que se funden y compenentran en el naturalismo de toda la Edad Moderna.

El momento relatado por Dilthey en el documento que he recordado, nos acerca a una época parecida. Así como en el período creador de la Edad Moderna se constituyeron al mismo tiempo las ciencias de la naturaleza y la filosofía que respondía al mismo espíritu, así en esta otra ocasión a que Dilthey se refiere se constituyeron definitivamente las ciencias históricas, y se inicia una filosofía de lo histórico. Esta filosofía puede entenderse de dos maneras distintas: o bien como mera reflexión filosófica sobre la parcial forma de la realidad que es la historia humana, o bien como una concepción total del mundo desde el punto de vista de la historicidad. La filosofía de Hegel era algo de esto último.

Dentro de todo este amplio movimiento de una reflexión filosófica vuelta hacia lo histórico, asume Guillermo Dilthey una posición propia y peculiar. Ya se ha indicado antes cuál es su posición en función de Hegel. Pero algo hay que agregar. La reflexión filosófica sobre la historia en las corrientes románticas consistía, ante todo, en un esfuerzo para comprender la esencia del devenir histórico mismo, sus leyes, su razón íntima, su "en sí" podríamos decir. Otro es el problema de Dilthey, y ya hemos visto cómo él mismo lo caracteriza y define: la investigación de la razón histórica.

Dilthey no hace una filosofía de la historia más, por el estilo de las de un Herder o un Hegel. Estas filosofías de la historia eran la historia misma, el curso efectivo de los acontecimientos, pero todo esto traspuesto al plano metafísico. Lo que los grandes filósofos idealistas y románticos hacen con la historia a principios del siglo XIX, explicando el devenir histórico en función de factores ideales, el positivismo lo hará también a su modo a mediados de

la misma centuria. Pero el positivismo, de acuerdo con su general propensión, dejará de lado los factores ideales predilectos del romanticismo, y las fuerzas determinantes del proceso histórico no serán ya ideales, la historia no será el esfuerzo del espíritu hacia su plenitud y su realización, hacia la afirmación de su incondicionada libertad. Para el positivismo los factores serán reales, a veces de la más humilde realidad. Será el medio físico ante todo, como en un Buckle; será el motivo económico; será el juego de raza, medio y momento, como en Taine, o una sucesión de edades casi biológicas en el grupo, como en Draper; será la raza, en Vacher de Lapouge, Gobineau, Houston Stewart Chamberlain y demás profetas del pangermanismo de anteguerra y de la actual política racista.

La posición de Dilthey frente a este esquema de filosofía de la historia, semejante en su cuadros aunque idealismo y positivismo lo llenen de diverso contenido, es sumamente personal. Y se puede decir que entre su consideración filosófica de la historia y esa otra hay una relación semejante a la que hay entre un Kant y un Spinoza o un Descartes. Dilthey representa ante la historicidad el mismo momento de crítica desconfiada y arisca que encarna Kant. Como Kant, se pone ante todo un problema de conocer y no un problema de ser. Como Kant titula su libro capital *Crítica de la razón pura*, él proyecta titular el suyo *Crítica de la razón histórica*. Y aún más allá. Kant resumía su problema en esta interrogación: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Lo que quería decir: ¿cómo son posibles, como juicios valederos objetivamente, necesariamente, ciertos juicios sintéticos, ciertos juicios que agregan experiencia y no se limitan a explicitar lo que ya estaba dentro del sujeto del juicio? Pues bien, uno de los mejores críticos de Dilthey, el fenomenólogo Luis Landgrebe, sostiene que el problema de Dilthey se puede enunciar kantianamente en términos afines con la pregunta: ¿cómo es posible el comprender? Es decir: ¿cómo es posible en cuanto conocimiento objetivo el saber de comprensión, este peculiar saber propio de las ciencias del espíritu, que no es explicación causal, ni reducción del compuesto a sus partes, sino percepción del contenido espiritual, del sentido, de la significación?

Desde un primer punto de vista, la posición de Dilthey ante este problema es renuncia a la consideración ontológica a que se aplicaba un Hegel e insistencia en la cuestión gnoseológica, en el tema del conocimiento. No preguntarse qué es en sí la sociedad, la historia, sino averiguar de qué clase es nuestro conocimiento de ellas, mediante qué categorías sucede, cuáles son sus posibilidades y sus límites. Hay derecho para parangonarlo con Kant. Kant tenía tras él la gran filosofía del racionalismo, que creía llegar racionalmente al ser del mundo, que reconstituía idealmente la estructura última y en sí de la realidad. Kant renuncia a esta tarea, que pone más allá de nuestras posibilidades, y se limita a investigar las condiciones, la naturaleza

y los límites de nuestro conocimiento. Pero en ambos casos, tanto en el de Kant como en el de Dilthey, la renuncia al momento ontológico no es absoluta. Es absoluta sólo desde cierto punto de vista, en cuanto negación de una errada ontología anterior, pero nada más. En el mismo Kant hay elementos para una ontología crítica, y ahora se prosigue sobre esta vía abierta por la crítica kantiana, aparte de los otros caminos hacia la ontología que Kant deja abiertos o entreabiertos, la intuición, o la acción, o ciertas formas de percepción íntima e inmediata, como, por ejemplo, en el caso de Schopenhauer. En Dilthey también aparecen adelantos considerables para una ontología de lo espiritual, cuyas instancias principales vienen a ser al mismo tiempo las categorías del conocimiento de lo espiritual, de lo psíquico, de lo social-histórico. Pero nos referiremos más despacio a todo esto a su tiempo. Aquí importa sólo una caracterización de conjunto de Dilthey que al mismo tiempo nos informe sobre su puesto en el pensamiento contemporáneo.

El siglo XVII y el siglo XVIII constituyen el sistema de la razón. La filosofía y las ciencias trabajan acordes, y su gran resultado para la concepción de la realidad es la constitución del mecanicismo, que aparece con gran pureza en Descartes y en Spinoza, y un tanto complicado con elementos distintos en Leibniz. El mundo es una gran máquina regida por leyes causales. Este sistema es plenamente satisfactorio para la razón lógica: es casi una matemática en acción, en la cual hasta lo más efectivo, la substancia, amenaza constantemente reducirse a matemática, a espacio, y se reduce en efecto en los casos de máxima consecuencia (Descartes).

Esta época, la que abarca los siglos XVII y XVIII, intentó elevar, al lado del sistema de la realidad física, el de la realidad espiritual, pero sin ver esta realidad en toda su extensión. En efecto, la razón lógica es incapaz de comprender la historia. El problema del espíritu, para los siglos XVII y XVIII, quedaba circunscrito al problema del espíritu objetivo, al problema psicológico, y al examen de las formas más patentes de la realidad social, las formas estatales. La filosofía del espíritu durante estos siglos es, por una parte, psicología, y por otra, filosofía del derecho en cuanto derecho natural.

Nadie como Dilthey ha visto la falla originaria de este enfoque racionalista del problema del espíritu. El supuesto era que la concepción mecanicista no era una especial manera de explicación adecuada a lo físico, sino la explicación universal y por excelencia. Para constituir el saber científico en lo psicológico y en lo jurídico, esa época acudía a lo que para ella era condición de toda científicidad, a la atomización y a la mecanización. Hacer ciencia de lo psíquico era ver la psique como una máquina; hacer la doctrina filosófica del derecho era descubrir la máquina que hay en el fondo del complejo político. Para los siglos XVII y XVIII esto era empirismo, era atenerse a la naturaleza misma de

las cosas. La exigencia de empirismo de Dilthey sienta, desde luego, que lo empírico, para las ciencias del espíritu, no es calcar su conocimiento sobre el conocimiento de la realidad física, sino indagar qué modo peculiar de conocimiento conviene a la índole especial de las realidades espirituales. Este es su punto de partida. Comte sostenía que las ciencias del espíritu se hallaban todavía en las etapas teológica y metafísica, y que urgía llevarlas al estadio positivo, que para él coincidía con una elaboración científica de tipo naturalista. El ideal científico para Comte era mecanizar lo social, y en el *Curso de filosofía* la filosofía de lo social se llama física social, y se divide en estática y dinámica. Pero este ideal comtiano ya había sido realizado en los siglos XVII y XVIII, como lo ha puesto definitivamente de manifiesto Dilthey; y lejos de ser una meta a alcanzar, radicaba aquí para Dilthey la concepción de lo espiritual que era necesario superar y reemplazar, y no en vista de imperativos ideales, sino sencillamente para hacer en las ciencias del espíritu lo que aquellos grandes siglos habían hecho en las ciencias naturales: dotarlas de métodos adecuados a su manera de ser. Así sienta Dilthey las bases de un empirismo nuevo, que es una nueva aproximación a las cosas mismas; empirismo que es, con ciertas diferencias, el de Brentano y Husserl y toda la fenomenología.

Empirismo, hay que decirlo, que responde a la liquidación de una multitud de supuestos consustanciales con toda una concepción de la realidad, que fue la de los siglos XVII y XVIII, y, tras el intervalo del idealismo, la del positivismo. Es lícito para todas estas cuestiones hablar de métodos, pero han de sobreentenderse siempre las bases más profundas de concepción del mundo sobre las que los métodos reposan. Pero está entre nuestras limitaciones que sólo logremos conciencia clara de una concepción del mundo cuando no es la nuestra, o cuando habiendo sido la nuestra, comienza a deshacerse bajo nuestros pies.

Estas consideraciones podrían hacer imaginar que el problema de la historia ha sido el único problema de Dilthey. Y en cierto modo, así es. Los hombres del racionalismo tuvieron el "pathos" de la razón abstracta, del *sub specie aeternitatis* de la lógica y el número. La historia no existió para ellos; era apenas una arruga transitoria en la superficie del ser, en sí inmutable. En Dilthey el ser es historicidad, y su discípulo Misch ha reivindicado para él el honor de ser antecedente de la más actual metafísica. También para Heidegger el ser tiene en la temporalidad su dimensión esencial. Es como para plantearse de nuevo el problema del espacio y del tiempo. El ser de la vieja metafísica, incluso la del racionalismo, tenía siempre el espacio como ideal o paradigma. El ser de las metafísicas recientes tiende a convertirse en pura temporalidad.

Dilthey ha sentido ante la historicidad una especie de embriaguez; ya él nos cuenta el recogimiento apasionado y entusiasta con que escuchaba, en

la clase y el seminario, a los grandes maestros de la historia de su tiempo. Casi todas sus páginas están impregnadas de este fervor ante el misterio de lo que pasa, de lo que transcurre.

Sus escritos, en su mayor parte, casi en su totalidad, son, o historia, o reflexión sobre la historia. El cuadro de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, título definitivo de su proyectada "Crítica de la razón histórica", era lo suficientemente vasto como para que entraran en él materiales muy diversos.

Enumeremos sus obras de indagación histórica. Ya hemos aludido a su *Vida de Schleiermacher*, y al propósito que le atribuía de reanudar una tradición interrumpida, sin convertirse por eso en discípulo del gran filósofo que estudiaba. Otro estudio importante, o mejor, un ciclo de estudios, consagra a la primera época de Hegel, utilizando ante todo los papeles póstumos de Hegel existentes en la Biblioteca de Berlín. El comienzo de estos trabajos hegelianos fue en ocasión de la publicación de la amplísima exposición de Hegel que incluyó Kuno Fischer en su grande *Historia de la filosofía moderna*, de tanta resonancia en su tiempo. La recensión de Dilthey, muy extensa, impresionó poderosamente. Para él fue sólo el planteo de un problema nuevo: el de la formación de Hegel. Si más adelante tenemos tiempo, examinaremos brevemente la posición de Dilthey, que ha encontrado por cierto más de un impugnador, como Löwenberg. El estudio sobre la juventud de Hegel, aumentado con fragmentos póstumos, ocupa ahora unas trescientas páginas del tomo IV de la colección de sus obras. Completan este tomo otros escritos de historia del idealismo alemán y temas afines.

El tomo tercero lo llenan también escritos históricos: los magníficos trabajos sobre Leibniz y su tiempo, sobre Federico el Grande y el iluminismo alemán, y sobre las ciencias del espíritu en el siglo XVIII. En vista de los temas reunidos en este volumen, los editores encomendaron su preparación a Pablo Ritter, el gran especialista en Leibniz, que ha consagrado su existencia de infatigable trabajador a investigaciones sobre este filósofo y a la edición monumental de sus obras que se está publicando en Alemania.

Un carácter más general y un interés más vasto tienen los estudios reunidos en el tomo II (y me estoy refiriendo a la serie que se titula *Gesammelte Schriften* [Colección de escritos], que no parece ser la de sus obras completas, pero que reúne casi toda su obra). En este tomo II, bajo el título *Concepción del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento hasta la Reforma. Contribuciones a la historia de la filosofía y de la religión*, hallamos algunas de las más profundas y luminosas investigaciones que se hayan realizado sobre la historia de las ideas en la Edad Moderna. Hay una aceptable traducción italiana de este material, que es ahora insustituible para

comprender el período a que se refiere. Y creo que es la única traducción que se haya hecho de Dilthey. Esta edición italiana se titula *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, y pertenece a la serie Storici Antichi e Moderni, La Nuova Italia Editrice, Venezia.

El primer volumen de la colección alemana lo ocupa, como era justo, lo publicado por Dilthey de su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Es sólo la primera parte de lo que debía ser la obra total, la parte introductiva, consagrada al examen de una porción de cuestiones previas.

Pero abundantísimos materiales, si no todos los previstos, para la terminación de esta obra excepcional, hallamos a mano en otros tomos de la misma colección. El tomo VII, por ejemplo, contiene trabajos que bastan para dar una idea completa de lo que sería la parte sistemática. Se denomina este volumen *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*. Aquí se estudia la fundamentación filosófica de las ciencias de lo social-histórico, su índole, su posición relativamente a las ciencias naturales, etc. Un fragmento de particular interés, extraído del material inédito, lleva por título "Esbozo para una crítica de la razón histórica", y en él expone Dilthey su teoría del *comprender*, con rápidas anotaciones sobre las categorías peculiares de este conocimiento. Por desgracia, hay partes aún muy poco elaboradas, borradores y apuntes de exclusivo uso personal que exigen una tarea de aclaración.

Si este material recogido en el tomo VII es directamente substancia destinada a entrar, elaborada y ampliada, en la parte sistemática de su libro capital, los estudios coleccionados en los tomos V y VI también debían pasar en cierto modo a la obra definitiva; pero estos estudios tienen cierta independencia y revisten significación monográfica. Entre otras cosas, están en estos volúmenes los importantes trabajos sobre la psicología analítico-descriptiva y la psicología de la individualidad, el trabajo sobre el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo sensible, la monografía sobre la naturaleza de la filosofía, que redactó para servir de introducción a uno de los tomos de la enciclopedia científica titulada *Cultura Contemporánea*, y trabajos sobre ética, estética y pedagogía. El tomo VIII, último publicado, contiene la doctrina de las concepciones del mundo.

Aparte de Ritter, y algún otro, han trabajado en esta edición dos fieles discípulos de Dilthey, Jorge Misch y Groethuysen. Ambos continúan su obra parcialmente.

Misch es autor de una *Historia de la autobiografía*, concebida en sentido diltheyano, y a la cual se atribuye mucha importancia en Alemania. Ha salido sólo el primer tomo, hasta el fin de la Antigüedad, pero Misch ha publicado ya

en revistas buena parte del material que llenará los tomos restantes. En el tomo V de los escritos de Dilthey ha dado Misch una valiosa monografía sobre Dilthey, lo más importante sobre él junto con el trabajo de Luis Landgrebe ya citado, en el *Anuario* que dirige Husserl.

Groethuysen es autor de lo poco que se pueda leer sobre Dilthey en español y en francés. Ahora trabaja en unos estudios sobre la sociedad francesa.

El más conocido de los continuadores de Dilthey es sin duda Spranger, que intervino hace poco en un ruidoso conflicto con las actuales autoridades de Alemania. Es una de las personas más eminentes y respetables del pensamiento alemán actual. Ejerce la dirección del Seminario de Pedagogía, y también junto con Maier, la del de Filosofía de la Universidad de Berlín. Especializado en psicología y pedagogía, aborda también la fundamentación general de las ciencias del espíritu, introduciendo, y esto lo diferencia de su maestro, la consideración del valor. De Spranger tenemos en castellano la *Psicología de la edad juvenil*, y es de esperar tengamos también pronto su bello libro *Formas de vida*, una de esas pocas obras que son al mismo tiempo un trabajo científico y una especie de breviario o de libro de horas. La psicología instaurada por Dilthey y representada ahora principalmente por Spranger constituye, juntamente con la dirección de la psicología estructural de Köhler, Koffka y Wertheimer, lo más nuevo e incitante en el campo de la investigación psicológica, sin que esta dirección de la psicología estructural sea ajena al influjo de Dilthey. El mismo Köhler, en su visita a nuestro país en 1930, me habló de su deuda con Dilthey. La psicología del comprender contaba con valiosos trabajos, pero no aún con un texto orgánico y sistemático. Este texto lo ha empezado a publicar Pfänder, con el título *El alma del hombre*, y aún no nos ha llegado. El nombre de Pfänder, autor del excelente tratado de *Lógica* que está traducido a nuestro idioma, es garantía de hondura y autenticidad. El anuncio de este libro suscitó un gran movimiento de interés y curiosidad.

Otros discípulos de Dilthey son Frischeisen-Köhler, prematuramente desaparecido, autor de reputados trabajos de historia y crítica filosófica, y Hermann Nohl, que ha aplicado a la comprensión del arte los métodos del maestro. Porque es interesante ver cómo su influencia se extiende ampliándose. Por lo general, cuando en el pensamiento actual, sobre todo alemán, se procura trasponer los límites de la especialización, y llegar a una doctrina filosófica del hombre, a una antropología filosófica, y a una historia del espíritu, en la mayoría de los casos hallamos en el fondo el impulso de Dilthey y con frecuencia mucho más que el impulso: la aplicación de procedimientos y concepciones inaugurados por él. Una de las más bellas revistas de todo tiempo, la *Revista Alemana Trimestral de Ciencia de la*

Literatura e Historia del Espíritu, está bajo su signo. Uno de los directores, Erich Rothacker, es uno de los continuadores de Dilthey en la cuestión central que le preocupó, la lógica y la sistemática de las ciencias del espíritu.

Segunda lección

LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA FILOSOFÍA GENERAL

En la lección anterior he tratado de delinear en sus rasgos esenciales la figura de Dilthey y de hallar su puesto en la filosofía actual. Para ello hube de referirme necesariamente a algunas de sus concepciones; pero lo que entonces hice de paso y en vista de un propósito previo y general de caracterización sumaria, he de rehacerlo hoy y en la lección próxima, con fin más inmediato y concreto. Hoy nos toca considerar el aporte de Dilthey como historiador de las ideas, y sus opiniones sobre la naturaleza, las posibilidades y los límites de la filosofía.

La obra de Guillermo Dilthey, dije, consta de dos partes o divisiones. De un lado están sus escritos históricos, de otra sus escritos de índole no histórica. En la lección pasada insistí en la unidad profunda de toda esta obra, de toda la actividad de Dilthey. El hombre de profunda vocación religiosa se puede definir: un hombre para el cual Dios existe. Teófilo Gauthier se definía a sí mismo diciendo: yo soy un hombre para el cual existe el mundo exterior. Dilthey hubiera podido decir de sí en términos parecidos: yo soy un hombre para el cual existe la historia. Para Dilthey la historia ha sido más que una predilección intelectual: ha sido ocupación permanente, preocupación constante, pasión, destino. La elaboración de lo histórico adquiere en él dos maneras principales: historia propiamente dicha, y reflexión filosófica sobre la naturaleza del conocimiento histórico. Pero no digo que estas sean todas las formas que en él reviste el tema de la historicidad, sino que son las principales. Hay otras, en efecto. Toda su concepción de la naturaleza y función de la filosofía, por ejemplo, está impregnada de sentido histórico, como lo están su psicología y su antropología. Al examinar ahora la labor de historiador de Dilthey y sus vistas generales sobre la filosofía, procuraré poner de manifiesto la raíz común de su pensamiento en ambas tareas, lo que contribuirá a justificar mi afirmación anterior de la unidad íntima de todo el pensamiento de Dilthey.

En 1870 publica Dilthey su *Vida de Schleiermacher*, mejor dicho, la primera parte de esta obra, que deja inconclusa y en cuya prosecución trabajó al parecer hasta los últimos días. Ya antes se había ocupado Dilthey de este filósofo, en un estudio publicado en una revista, el año 1858, bajo el

pseudónimo de W. Hoffner; tenía pues Dilthey 25 años en la fecha de este ensayo juvenil. En lo publicado de su *Vida de Schleiermacher* estudia la evolución del filósofo hasta 1820, utilizando los papeles póstumos. Dilthey distingue cuatro etapas o épocas en la producción de Schleiermacher: época juvenil, a la que pertenecen manuscritos de los cuales algunos han sido publicados después, en parte por el mismo Dilthey; la época que llama Dilthey "intuitiva", que va de 1796 a 1802, a la que pertenecen los *Discursos sobre religión*, los *Monólogos* y algo más; la época crítica, de 1802 a 1806, en que se ocupa Schleiermacher en la *Kritik der Sittenlehre* y en la traducción de Platón; y por último, la etapa sistemática, con los escritos sobre la *Fe cristiana*, los de teología, el Heráclito, las contribuciones académicas y las lecciones aparecidas póstumas. La *Vida de Schleiermacher* así incompleta como su autor la dejó, es un libro clásico en Alemania. Ya he recordado la intención de Dilthey al evocar para sus contemporáneos la figura del gran pensador romántico. Comprobaba Dilthey que en la vida espiritual alemana se había producido una ruptura con el pasado, con un pasado cuyo último representante ilustre veía él en Schleiermacher; los hombres del 70 consideraban extraños para ellos a los de aquellas generaciones que fueran precisamente las que dieron forma más genuina al ideal alemán, las que encarnaron en modo más peculiar y elevado el alma germánica. Su libro debía restablecer en lo posible la continuidad, poniendo de manifiesto los valores durables existentes en aquellas corrientes de pensamiento que la propensión cientificista de la época olvidaba demasiado. Además del trabajo juvenil de 1858 y de la *Vida*, publicó Dilthey en 1890 otro extenso estudio sobre Schleiermacher en un repertorio biográfico.

La *Historia de la juventud de Hegel* comprende una parte publicada por él y otra encontrada en sus manuscritos inéditos. Lo que él publicó se divide en dos secciones. La primera trata la evolución y los estudios teológicos, y toma en cuenta los estudios secundarios y universitarios de Hegel, sus primeras relaciones con los movimientos filosóficos de su tiempo, y sus escritos sobre la religión cristiana: la *Vida de Jesús*, el trabajo sobre la relación entre la religión racional y la positiva y otro sobre la religión popular, terminando con la derivación de Hegel hacia el panteísmo. Se titula la segunda sección: "El origen de la concepción del mundo de Hegel en correlación con sus estudios teológicos". Los fragmentos se refieren a aspectos posteriores de su desenvolvimiento, a la época de Jena, a la de Berlín, y a un examen del movimiento filosófico contemporáneo de Hegel.

Según Dilthey, Hegel se ha preocupado sobre todo en su juventud de cuestiones de filosofía de la religión y de filosofía política. Más que nadie hasta él, dice Dilthey, ahonda Hegel en el mundo del espíritu, y no sólo desde un punto de vista meramente histórico, sino con una especie de adivinación

y comprensión filosófica de la historia, y así elabora sus problemas, de manera que al mismo tiempo que como temas de consideración histórica, surgen para él los problemas como temas efectivos y vivientes de la cultura de su tiempo. La cuestión central, en este último respecto, es la aspiración a un Estado alemán; desde el otro punto de vista, el puramente histórico, aparece en el centro la tarea de una visión nueva del propio sentido y mutuas relaciones de helenismo, judaísmo y cristianismo, tarea que debe arribar a una nueva concepción del conjunto. Hegel procede ante todo de Kant, y representa más enérgicamente que Schelling el idealismo objetivo, que es para Dilthey, como veremos luego, una de las tres grandes actitudes filosóficas posibles. En 1795 se vuelve hacia el panteísmo; influyen por esta época sobre él Fichte y Schelling, sin que se convierta por ello en su discípulo. Aspira a un panteísmo místico, que le parece la forma suprema de la religiosidad. La realidad última como totalidad no se deja aprehender por el pensamiento; sólo la religión es capaz de llegar a ella. El lenguaje conceptual es incapaz de expresar lo divino. Con este misticismo coordina Hegel profundas consideraciones sobre la historia de la religión, anticipando algunas de las ulteriores conclusiones de Strauss sobre la constitución de la fe cristiana. Por el lado de la filosofía política, le preocupa sobre todo el problema del Estado alemán, y esto le lleva a plantearse el problema político general de la naturaleza del Estado, que ya encara en esta época temprana con el sentido realista y concreto que no le abandonará después. Los estudios de Dilthey sobre este primer período de la vida de Hegel revisten una importancia que no amengua la posterior discusión, no terminada todavía, de algunos de sus resultados. La disidencia de algunos investigadores con él se refiere especialmente a la significación que se le debe atribuir al momento de panteísmo místico. Dos palabras más sobre este panteísmo místico, que extraigo del último capítulo de la *Historia de juventud de Hegel*. La concepción del mundo del panteísmo místico culmina en la unidad consciente del espíritu finito con el espíritu infinito. Era lo que ocurría también en Plotino, en los místicos medievales, en Spinoza, y da a estos sistemas (como al de Schopenhauer, que está próximo a ellos), por su cerrada unidad, un carácter de obras de arte. Pero de todos ellos se distingue Hegel por una nota esencial: que su ideal contiene al mismo tiempo la concepción de lo divino inmanente en las cosas, y la realización de esta idea en la sociedad humana.

Las investigaciones sobre Schleiermacher y Hegel son las más extensas entre las que consagró Dilthey al idealismo y al romanticismo alemán. Pertenecen al mismo ciclo, de lo publicado en la gran edición de sus obras, otros trabajos menores sobre Kant, Baur, Zeller, y un estudio sobre Thomas Carlyle, donde analiza Dilthey con la compleja finura que parece un secreto suyo, la poderosa y extraña personalidad del gran romántico escocés que trasladó en su *Sartor Resartus* la filosofía del idealismo alemán al plano de su

acre humor, y por quien el idealismo trascendental, dice Dilthey, se difunde en Inglaterra e influye en los Estados Unidos, no sólo en los círculos sabios y universitarios, sino hasta en la misma vida norteamericana.

Otro ciclo considerable de trabajos se refiere al Iluminismo alemán. Aquí lo publicado, el tomo III de los escritos, que ha estado a cargo del conocido especialista en Leibniz, Paul Ritter, representa una cantidad ínfima de material en relación al total de los trabajos de Dilthey sobre esta época. Comprende el estudio sobre *Leibniz y su época*, otro sobre *Federico el Grande y el Iluminismo alemán*, el escrito titulado *El siglo XVIII y las ciencias del espíritu*, y unas breves páginas sobre Niebuhr. Dilthey, como Goethe, como otros grandes espíritus, sin olvidar a Leibniz mismo, ha sido en buena parte de su actividad un escritor de "circunstancias"; el problema planteado por otros le ha llevado con cierta frecuencia a una elaboración propia del asunto. Ya vimos cómo se plantea el problema de la formación de Hegel a raíz de la aparición de los dos tomos sobre Hegel de Kuno Fischer en su grande *Historia de la filosofía moderna*. Para sus indagaciones sobre el Iluminismo alemán recibe también una excitación de fuera, con la publicación de la *Historia de la Academia Prusiana de Ciencias*, del famoso historiador del dogma Adolfo Harnack, en 1900. Se sume por un tiempo en esta obra, y en una especie de callada conversación, dice, con el autor, en la que acepta, corrige, amplía o rechaza sucesivamente sus conclusiones, va redactando sus resultados, que publica en cuatro artículos en la *Deutsche Rundschau*, en 1900 y 1901. Como natural prosecución, publica en la misma revista a fines de 1901 el trabajo sobre las ciencias del espíritu durante el siglo XVIII, que contiene también luminosas indicaciones sobre la historia del problema en la Antigüedad y en los tiempos medios. Cuando un editor le invitó a publicar todo esto en un libro, no se entusiasmó con la propuesta, pero concibió en cambio – un proyecto que no debía ver realizado – el plan de una historia del espíritu alemán, sobre todo desde Leibniz hasta Hegel, Goethe, Guillermo de Humboldt y Schleiermacher. Reparemos en que no se trata ni de una historia de la filosofía ni de una historia literaria: el propósito es una historia del espíritu. Desde Dilthey esta expresión, historia del espíritu, se abre camino cada vez más. Para esta proyectada historia, además de los estudios a que me acabo de referir, tenía ya Dilthey abundantísimos materiales en sus cajones, y había de completarlos. Se entregó a una afanosa tarea de ordenación y transformación de sus apuntes. En 1902 parece haber tenido casi listo el primer tomo de la obra, que no sería una historia séguida, sino una serie orgánica de estudios. Se cerró trato con el editor, se llegó a imprimir algo. Pero el demonio de la problematicidad velaba. ¿Cómo dejar que Leibniz, al comienzo de una historia del espíritu alemán, elevara su figura gigante, sin explicarlo históricamente, sin poner bajo sus pies una sólida base que lo sostuviera? A Dilthey se le ocurre que Leibniz y el Estado del gran Federico

sólo son comprensibles partiendo de Lutero, y abandona el trabajo emprendido para aplicarse de nuevo a sus investigaciones sobre la Reforma, de las que ya había publicado parte en los *Archivos de Filosofía*. Y en seguida repara en que hay que remontarse más lejos todavía, hasta la misma Edad Media, para entender bien la esencia de la espiritualidad germánica. Y cada vez se aleja más de la historia planeada, porque le solicitan viejos y nuevos temas de investigación, otra vez la juventud de Hegel y la época de Federico, y unos trabajos sobre derecho que le ocupan durante los últimos años.

Pero, advierte Paul Ritter, que lo frecuentó en la última etapa de su vida, lo que lo arrastraba incontrastablemente a proseguir y profundizar estos trabajos de historia de las ideas, no era el afán de terminar una obra, llevándolo así a cumplimiento lo que una vez había comenzado: tal designio constructivo de ir dejando tras sí libros completos no ha inquietado las horas de Dilthey. Para él la tarea ha sido siempre la obra interminable, sin fin, que necesita siempre algo más. Toda realidad es infinita; y en la realidad histórica, el fondo inagotable se manifiesta patente a la mirada de quien tiene ojos para verla. El positivismo creía poder abrir el arcano histórico con claves sumarias; el mismo Dilthey, que con todo admiraba a muchos grandes hombres del positivismo, descubrió sagazmente que una de sus incapacidades para comprender la historia provenía de la insuficiencia de su psicología, de su antropología. Los trabajos puramente históricos de Dilthey cobran su sentido auténtico solamente dentro del cuadro general de su actividad, y en función de sus exigencias comprendemos su repugnancia a dar por terminada una indagación comenzada. Cuando después de sus estudios de psicología comparada del año 1896 suspende temporalmente sus trabajos de fundamentación teórica de las ciencias del espíritu, y se consagra por un decenio a trabajos de historia, su propósito principal no es fabricar libros, sino hallar en la historia efectiva la calma y los elementos nuevos que necesita para volver a plantearse de nuevo el problema filosófico de la historia con mayores recursos para profundizarlo y comprenderlo. Esta manera de trabajar no es fácil que la aprecien quienes dan libros casi en serie, ajenos a la inquietud del momento terrible en que se termina un libro. Yo pensaría muy mal del filósofo, y aun de cualquier obrero de la inteligencia, que diera fin a su obra con ánimo tranquilo, sin formularse un haz de temibles interrogaciones sin respuesta. Frente al hombre que construye libros, Dilthey encarna, y casi inaugura, un tipo nuevo de pensador. Para que se hubiera colmado su destino, debiera haber sido el centro de un grupo de investigadores que trabajaran a su alrededor. Este grupo no llegó a constituirse durante su vida: sólo en los últimos años unos pocos se sintieron atraídos por él. Pero ahora sí existe, y no sólo en la historia de la filosofía, y aumenta cada día, y por él se difunde y generaliza la influencia de Dilthey.

La única traducción de Dilthey de que yo tenga noticia es la existente en italiano con el título *L'analisi dell'uomo e la intuizione de la natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, en dos tomos, en la excelente colección *Storici Antichi e Moderni* (La Nuova Italia Editrice, Venezia). Esta traducción contiene en substancia el contenido del tomo II de los escritos, que ha sido preparado para la imprenta por Jorge Misch. En la edición italiana faltan unas 40 páginas de adiciones tomadas de los manuscritos que figuran en el tomo de la edición alemana, al que, naturalmente, me refiero en lo que sigue.

Este tomo lo tituló Misch *Concepción del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma. Estudios para la historia de la filosofía y de la religión*, y lleva ya varias ediciones. Estos trabajos sobre la historia de las ideas en la Edad Moderna, según Misch, no los realizaba Dilthey para hacer de ellos una obra aparte, sino que fueron surgiendo como material preparatorio para la que le ocupó en distintas formas durante toda su vida, la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Contienen, como sus demás trabajos históricos, materiales para una comprensión universal e histórica de la evolución del espíritu europeo, que había de servirle de fundamento para su elaboración sistemática del problema de la historia. Más que otros trabajos históricos de Dilthey, muestran éstos una confluencia del motivo religioso y del filosófico, para alcanzar por esta doble vía el fondo metafísico. Otra preocupación casi constante en ellos es la persecución de la doctrina antropológica, de la idea del hombre, vigente en cada momento estudiado, para establecer constantes relaciones entre ella y el cuerpo general de cada teoría. El método histórico aplicado aquí lo anuncia el mismo Dilthey en un resumen suyo de historia de la filosofía impreso en manuscrito para uso de su cátedra: la evolución de la filosofía no se explica por una serie de acciones y reacciones inmanentes a la filosofía misma, por las mutuas relaciones entre los conceptos en el pensamiento abstracto, como hacía Hegel, sino por los cambios en el hombre total, en la vida y realidad humanas. Así se plantea la tarea de averiguar mediante qué conjunto de causas brotan los sistemas filosóficos del complejo total de la cultura, y cómo a su vez estos sistemas filosóficos reobran sobre la cultura general.

Cada nueva actitud de la conciencia frente a la realidad aprehendida por el pensamiento filosófico, dice Dilthey, ocurre paralelamente en el conocimiento científico de esa realidad, en la valoración del sentimiento ante ella, en las correlativas decisiones de nuestra voluntad, en la conducción de la vida individual y en la dirección de la sociedad. La historia de la filosofía destaca estas posiciones de la conciencia frente a la realidad, las relaciones efectivas de estas posiciones entre sí, y la evolución que de todo esto resulta. Y así proporciona la posibilidad de asignar su exacto lugar histórico a cada parcial expresión de la literatura, de la teología, de las ciencias. De estas afirmaciones

comienzan a desprenderse algunas de las consecuencias más importantes de la labor de Dilthey, algunos de sus aportes más considerables, de tal magnitud, que siendo ya mucho lo que él nos ha dejado sobre ellos, su herencia material se oscurece un tanto ante las infinitas perspectivas que él mismo nos ha hecho entrever, ante las posibilidades que se presienten para estas direcciones cuya conciencia plena se [ha] dado en él más que en ningún otro pensador. Y me refiero ante todo a dos temas: a la historia del espíritu y a la antropología filosófica, conexos y en cierto modo recíprocos. Dilthey ha visto como nadie –y ello bastaría para reservarle un puesto de excepción en la historia del pensamiento– la concordancia, la maravillosa armonía de las distintas actitudes teóricas, religiosas, estéticas y prácticas del hombre en cada gran instancia de su desenvolvimiento. La penetración casi milagrosa con que ha sabido descubrir mejor que nadie este acuerdo, corre paralelamente con la prolija erudición y la destreza insuperable con que ha sabido ponerlo de manifiesto, reconduciendo la variedad de fenómenos que constituyen la trama de la cultura a la fuente profunda de donde todos surgen unánimes. La condición o el supuesto de tal unidad cultural es el tipo de hombre que con su concepción del mundo los produce, y por aquí nos hallamos con los problemas de una antropología filosófica, que, en su aspecto histórico, tiene que caracterizar, que perfilar el peculiar tipo de humanidad yacente bajo cada momento diferencial de la evolución histórica. Historia del espíritu y antropología filosófica casi se identifican, y relegan a un plano subalterno la llamada historia de la cultura, que es, desde este punto de vista diltheyano, la historia de la serie real de los momentos de superficie, que sólo logran su sentido cabal cuando se los refiere a unidad entre sí anclándolos al mismo tiempo en el fondo último que los produce y justifica: el hombre protagonista de cada peripecia histórica. Como todo ha de decirse, advierto que para mí hay en Dilthey un subjetivismo un tanto extremado, que le ha impedido ver bien la función del espíritu objetivo, la propia necesidad y legalidad con que obran y se transforman las formas culturales objetivas. Pero esta indicación mía es provisional, y ha de ser controlada con los materiales que iba reuniendo para completar su *Introducción a las ciencias del espíritu*.

En Alemania se dice ya con cierta insistencia que Dilthey ha sido el más grande historiador del espíritu después de Hegel; sobre Hegel tiene la ventaja de estar libre del riguroso esquema dialéctico que al filósofo máximo del idealismo prescribía de antemano los puntos de inflexión en la marcha del devenir humano. Dilthey se ha aplicado a la tarea histórica sin dogmas ni compromisos, con su fino y limpio empirismo, que dan ganas de llamar de otra manera cuando se recuerdan todas esas turbias y pobres cosas a que se ha denominado empirismo hasta ahora. Por una casualidad singular, este empirista auténtico ha sido el crítico más agudo y eficaz del tradicional pseudoempirismo, el que con mano más segura ha desmontado su máquina

para mostrarnos los ocultos resortes. Entra ello en su función de incomparable historiador de la filosofía moderna, sobre la cual pocos, nadie a caso, nos ha enseñado tanto. Cuando ahora un Seiffert, por ejemplo, nos ofrece un luminoso cuadro de la evolución de la psicología, o un Heimsoeth traza la evolución de los temas centrales de la metafísica, o la historia de esta disciplina en la Edad Moderna, quien haya frecuentado a Dilthey sabe a qué atenerse, y percibe tras estos inteligentes y felices expositores actuales de la historia de la filosofía, una figura de mayor magnitud que les ha enseñado el camino, cuando no les ha proporcionado ya la materia misma.

Pero, en este respecto, la influencia de Dilthey no se limita a la historia de la filosofía y a sus dominios limítrofes. Su concepción de la historia unitaria como historia del espíritu se aplica a otros territorios de la investigación. Toda enumeración sería aquí incompleta e insuficiente. Para tener una idea de la magnitud del influjo, basta recorrer los once tomos de la *Revista Trimestral Alemana de Ciencia de la Literatura e Historia del Espíritu*, saturada de las enseñanzas y los métodos del maestro. Toda una dirección actual de la consideración filosófica de la historia del arte –sin contar por ahora otra que también busca en Dilthey el precedente por otro camino¹– investiga esta historia y trata de comprenderla e interpretarla según las líneas de la historia del espíritu. Habría, sin embargo, injusticia en atribuir aquí a Dilthey el papel de único promotor, aunque sin duda le corresponde el mérito de haber dado el impulso más eficaz.

Dilthey afirma la historicidad del hombre; todas sus vistas teóricas se relacionan de algún modo con esta comprobación fundamental. Hemos de verlo otro día en su psicología; ahora lo consideraremos en sus opiniones sobre la naturaleza de la filosofía y en su doctrina de las concepciones del mundo.

“La metafísica –escribe Dilthey– merced a su unión con la teología, domina sin adversario serio el espíritu europeo hasta el siglo XIV. Esta metafísica teológica fue el alma de la dominación eclesiástica y, como se ha dicho, conservó todo su imperio hasta el siglo décimo cuarto; sólo después de este siglo comenzó a declinar en contenido, poder y vivacidad. Tres motivos se fundían en ella en un acuerdo sinfónico, que con variaciones diversas resuena a lo largo de toda la Edad Media”.

Veamos cuáles son estos tres motivos fundamentales según Dilthey.

El primero es el religioso. El ingrediente religioso es el más importante en la metafísica de los pueblos orientales hasta su madurez y su decadencia.

El segundo motivo consiste en la actitud estético-científica del hombre ante la realidad, que es propia del griego. Esta posición comprende los siguientes elementos principales: el cosmos como orden armónico de la realidad universal; una suprema inteligencia como fundamento del universo y como lazo de unión entre la realidad y el conocimiento humano; la divinidad como constructora del mundo, las formas substanciales, el alma universal. Todos estos elementos obran concentrándose en un principio supremo, en el que se encarnó metafísicamente la inclinación estético-científica del alma griega, y este principio dice: La razón divina es el principio del cual depende lo que hay de racional en las cosas; la razón humana es afín a la razón divina. Este supuesto fundamental explica la racionalidad del mundo y la racionalidad del conocimiento. En él está ya contenida ese sacrificio de lo sensible ante el prestigio de lo inteligible, que será norma en el racionalismo griego y pasará después al racionalismo moderno. Es la fórmula universal en la cual la razón ha introducido su propia seguridad, su confianza en sí misma, que la guió en el curso triunfal en cuyo trayecto creó las matemáticas, teorizó el movimiento de los astros y procuró averiguar las leyes de la sociedad humana. Este gran principio griego reviste apariencia religiosa, teística o panteística, y se le puede poner al lado del primer motivo, puramente religioso. Pero entre este motivo religioso, aporte del orbe oriental, y la razón divina del griego, hay esenciales diferencias. De un lado está la vida, el misterio, lo irracional; del otro la claridad, la razón, el encadenamiento lógico de premisa y consecuencia. Allí lo que es se impone por sí mismo, por la fuerza del hecho, diríamos; aquí la realidad suma exige en cambio una justificación de derecho, se somete al examen de la inteligibilidad, que decide en última instancia. El sistema en que toma forma la exigencia griega de racionalidad, la actitud helénica al mismo tiempo estética y científica, se desenvuelve entre los griegos diseminados por el Mediterráneo y llega a convertirse en una de las fuerzas históricas determinantes con Sócrates, con Platón, con los estoicos. Presenta líneas fundamentales, o más bien, un esquema de organización metafísica de las ideas, que se puede denominar el sistema natural de la metafísica, sistema que contiene ya en sí las bases para el análisis causal de la realidad que llevarán después a término las ciencias experimentales. Dentro de esta concepción unitaria griega convivían dos posibilidades, dos direcciones que proporcionarán, aun muchos siglos después de abolido el orbe griego, las claves para la explicación universal. Una es la dirección platónica y aristotélica, que dará luego la pauta en la Edad Media, que inspirará la noción renacentista del mundo-organismo, que perdurará en Spinoza, en Goethe, que estará siempre como en acecho, como de reserva y a la espera de que flaquee la otra, la mecanicista, para reemplazarla o completarla. Esta otra dirección es la que está ya casi completa en el atomismo de Leucipo y Demócrito, la que generalizarán los epicúreos y pasará a ser el fundamento de la concepción

científica del mundo occidental moderno a partir de los grandes hombres de ciencia y filósofos de fines del siglo XVI y del XVII.

A estos dos motivos, al estrictamente religioso procedente del mundo oriental, y al estético-científico que aporta la mente griega, se suma un tercer elemento, la voluntad de dominio y de eficacia que es el principal aporte del orbe romano. Si los dos anteriores eran, respectivamente, intuición religiosa el uno, y aspiración al conocimiento perfecto de una realidad concebida como bella e inteligible el otro, este tercer elemento se manifiesta también en manera distinta y peculiar, como una concepción que asienta sobre la actitud de la voluntad en sus relaciones de dominio, libertad, ley, derecho. Ciertos conceptos que en parte se encuentran también en la simbólica conceptual de la actitud religiosa, alcanzan ahora un puesto central, asumen un papel directivo, como los del imperio de una voluntad soberana sobre todo el mundo, de la limitación de la voluntad personal responsable frente a este imperio, de la limitación mutua de las voluntades individuales en el orden jurídico de la ley como regla de esta limitación, de la reducción del objeto a cosa subordinada a la voluntad. De todas estas instancias prácticas, encomendadas a gobernar y dirigir la vida, universalizadas después de una vasta empresa de dominio mundial, surge una concepción del mundo y de la vida, una especial concepción de la razón natural y del orden cósmico, no a la manera religiosa del oriental, ni al modo científico y estético del griego, sino según un paradigma que podríamos llamar práctico y jurídico. Aunque Roma no da al mundo un solo filósofo, sus conceptos sobre la vida determinan, dice Dilthey, una nueva etapa de la conciencia occidental, que sólo en la religión nacional se proyecta sobre el universo en términos originales. En esta religión romana sucede como una promoción trascendental del orden jurídico romano: las relaciones entre el hombre y las divinidades están reguladas, rige entre ellos una especie de contrato y la supeditación del fiel a los dioses recuerda la del deudor al acreedor. Y dentro del sistema, hombres y dioses están igualmente ligados por obligaciones, y unos y otros saben bien lo que deben y lo que les es debido. Pero el aporte romano no se comprende si no se trascienden los límites de la romanidad. Estas fuerzas eran efectivas en Roma en cuanto algo vivo y concreto; toda formulación abstracta, en cambio, las empequeñecía. Son los griegos los que lograrán encerrar en expresión conceptual adecuada estas potencias latinas, que reciben de los romanos como impulsos y les restituyen convertidas en doctrina. Dilthey fecha este suceso de consecuencias incalculables para el porvenir del espíritu occidental. Cree él que el origen de este proceso se puede referir a las relaciones entre Escipión Africano el menor, Panezio y Polibio. El estoicismo griego se carga de un nuevo contenido, se anima con un hálito nuevo. Dilthey ha puesto largamente en evidencia todo lo que debe a este tercer motivo la constitución de la

conciencia moderna desde fines de la Edad Media hasta Leibniz y Kant.

“Estos tres motivos se combinan en la metafísica como en una poderosa sinfonía. La época de Jesús y de los Padres de la Iglesia, los primeros siglos cristianos, muestran a cada momento este entrecruzamiento, del cual brota la metafísica medieval, que durante tantos siglos domina en Europa y todavía hoy constituye la base profunda de nuestra metafísica popular y religiosa”.

Este es el punto de partida de Dilthey para sus estudios sobre el Renacimiento y la Edad Moderna postrenacentista, que han renovado la concepción de la historia de las ideas durante este período. Una discreción elemental nos impide prolongar el análisis de lo que es en él mero contenido histórico. Entre las investigaciones que constituyen este ciclo, destaco dos temas: el del Renacimiento propiamente dicho, y el de la historia de las ciencias del espíritu durante la Edad Moderna, y más especialmente durante los siglos XVII y XVIII.

La importancia de la larga elaboración diltheyana del tema renacentista está ya ampliamente reconocida. Su procedimiento, como de costumbre, ha sido no desdeñar ningún ingrediente, pero lo que en particular da hondura, color y riqueza al cuadro de la evolución de las ideas durante el Renacimiento y la Reforma, ha sido su consideración de lo filosófico y lo religioso juntamente. Para el historiador de las ideas, el problema religioso es más grave en el Renacimiento que en la Edad Media, aunque esto pueda sonar a paradoja. El Renacimiento atraviesa una crisis religiosa de una extraordinaria intensidad. La religión daba sentido a la vida medieval; rotos los grandes marcos del sistema de ideas de la Edad Media cristiana, había que dar nuevo sentido a la vida, afirmar de nuevo y por otros caminos la razón del universo, la dignidad del hombre; el Renacimiento trabaja angustiosamente en esta tarea, creando una religiosidad nueva en la Reforma, intentando una nueva correlación, un ajuste nuevo entre lo terrenal y lo ultraterreno, entre Dios y el hombre, entre la fe y el saber. Otra vía será el traspaso de los valores religiosos al mundo, la divinización del cosmos. La complejidad de este laborioso proceso ha sido descrita magistralmente por Dilthey. En el año 1929, el especialista en filosofía de la cultura Alois Dempf publicó en la ya citada *Revista Trimestral Alemana de Ciencia de la Literatura y de Historia del Espíritu*, un importante artículo que es como el programa de lo que hay aún que hacer en la investigación de la filosofía del Renacimiento. En resumen, Dempf propugna la averiguación de las corrientes renacentistas según los métodos diltheyanos de la historia del espíritu, y pone en guardia contra el ideal errado de una historia del pensamiento que indague ante todo la evolución científica según una interpretación matematizante e intelectualista, sosteniendo que hay en el fondo de esta divergencia la de dos concepciones distintas de la filosofía. Y en

efecto, podemos cifrar este contraste en la oposición entre una filosofía por el estilo de la de Marburgo, hipnotizada por el ideal de conocimiento, por las ciencias matemáticas y naturales, y la filosofía de la vida tal como un Dilthey la representa. Recuerdo que uno de los mayores esfuerzos para la comprensión del pensamiento renacentista procede de la escuela de Marburgo: me refiero al amplio examen consagrado a esta época por Cassirer en su *Historia del problema del conocimiento*. Las conocidas limitaciones del neokantismo de Marburgo han disminuido para nosotros el valor de esta obra monumental, que es con todo uno de los más admirables trabajos de historia de la filosofía de nuestra época. Si ahora se nos revela cada día más su insuficiencia, se debe ello en parte considerable a las investigaciones de Dilthey y a los métodos instaurados por él.

El otro tema que es indispensable subrayar es el deslinde del sistema de las ciencias del espíritu en el pensamiento de la Edad Moderna, sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Aquí es Dilthey un iniciador, un descubridor. Entre la masa de intuiciones, de doctrinas a veces confusas y contradictorias sobre el hombre, la sociedad, el Estado y la cultura, que hallamos en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, él por primera vez ha aislado con visión segura lo que ha llamado "el sistema natural de las ciencias del espíritu"; él por primera vez ha advertido que hay en esa época una doctrina del hombre y de lo social que se corresponde punto por punto con la doctrina coetánea de la realidad física, que sigue a ésta paso a paso, que la reproduce con las adaptaciones necesarias. Las direcciones capitales, las líneas ortodoxas, son el asociacionismo para la explicación de la realidad psíquica, y el derecho natural para la explicación de la realidad social, y bajo el asociacionismo y el derecho natural funcionan, como él ha mostrado en forma definitiva, los mismos supuestos que informan la concepción del mundo físico en aquella época. Con estas comprobaciones, aporta Dilthey elementos decisivos para la comprensión de la visión del mundo de la Edad Moderna, y nos proporciona a nosotros, hombres del siglo XX, con esta imagen bien perfilada de la época terminada, el mejor criterio para comprender el sentido de la crisis presente y aun para anticipar más de una conjetura sobre el porvenir.

Como ante la mirada de todo gran historiador, la historia se anima ante Guillermo Dilthey, se dinamiza, se hace cosa actual y viva. La conocida interpretación, que hoy apunta por todas partes, de la contemporaneidad de toda historia, se afirma en Dilthey por su capital noción de la historicidad del hombre, que domina su concepción de la historia del espíritu, de la antropología, de la psicología, de su filosofía entera como filosofía de la vida, que es historicidad. Esta posición comporta un relativismo historicista: cada instancia del pensamiento, por más que aspire a universalidad, a validez incondicionada, es sólo un momento en el devenir infinito. El agudo y doloroso

conflicto entre la exigencia de absoluta validez inmanente en el espíritu y las comprobaciones de la conciencia histórica ha estado siempre presente en él, porque no es Dilthey uno de esos espíritus que naufragan resignados o gozosos en la relatividad y en la contingencia. De los estudios recogidos en el último tomo publicado de sus escritos, todos ellos sobre la teoría de las concepciones del mundo, el primero plantea esa cuestión angustiosa del conflicto entre la exigencia de universalidad y el relativismo historicista, y trata de resolverlo. Era aquí para él la cuestión primera o previa, la primera gran dificultad con que había que luchar a brazo partido. Y en una ocasión solemne, al responder con unas conmovidas palabras ya recordadas en la lección anterior al saludo de colegas y amigos cuando cumplió los setenta años de edad, también se refirió al problema que plantea este contraste.

La misma historia, que condena cada instancia suya en cuanto se afirma única y suprema, las salva todas al integrarlas en un complejo cuyo sentido total unitario se refleja parcialmente en cada uno de sus momentos. El siglo XVIII llega con Kant a la negación de la posibilidad de las metafísicas racionalistas –precisamente por la vía de la racionalidad. Dilthey niega la posibilidad de la metafísica por el camino de la historia. Lo publicado por él de la *Introducción a las ciencias del espíritu* comprende dos secciones únicamente, la primera introductiva, la segunda consagrada a la crítica de la metafísica en cuanto fundamento de las ciencias del espíritu. Esta crítica, para las grandes metafísicas del racionalismo hasta Spinoza, toma en consideración sobre todo el supuesto capital de la correspondencia entre el complejo mecánico de la realidad y el complejo lógico del conocimiento; para Leibniz, introduce el examen de la significación del principio de razón suficiente, que no es, en su opinión, una ley fundamental del pensamiento, y que no puede de ninguna manera ponerse como tal al lado del principio de contradicción. Pero no puedo, por razones de tiempo, entrar en detalles.

Los sistemas filosóficos se suceden, se contraponen mutuamente, se corrigen o se niegan en cuanto construcciones cerradas. Nada nos anuncia que este largo litigio pueda tener fin. Pero estos sistemas, por diferentes que aparentemente sean, se dejan agrupar según ciertas semejanzas. Dilthey afirma más: sostiene que hay tres grandes tipos de concepción del mundo únicamente, y que toda posición filosófica se refiere y reduce a uno de estos tres tipos. Estas tres grandes categorías de concepción del mundo son el materialismo-positivismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad.

La concepción del mundo positivista-materialista es la de Demócrito, la de Epicuro, Hobbes, los Enciclopedistas, Comte, Avenarius. Parte de la investigación de la naturaleza. Dejando de lado toda noción de valor y de fin, explica la realidad como un complejo de causas y efectos. Cuando se cree

conocer de algún modo la realidad última, se tiene el materialismo; cuando se atiende el conocimiento al momento fenoménico, aparece el positivismo.

El idealismo objetivo es la posición de Heráclito, de los estoicos, Spinoza, Leibniz, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel. Está determinada esta posición por el sentimiento del valor del todo, de su unidad, de su finalidad. La realidad es expresión de un principio interno, el hombre se siente parte de ese todo.

El idealismo de la libertad se alimenta de las nociones de persona y de libertad. Entran en él Platón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran. El punto de partida es la autonomía, la soberanía del sujeto; una especie de promoción trascendente de esta afirmación da lugar a la noción de Dios y de creación.

Según Dilthey, no podemos decidirnos entre estos tres grandes tipos de concepción del mundo. En cuanto filosofías dadas, en cuanto metafísica sobre todo, el pensamiento filosófico entra siempre en una u otra de estas tres categorías. Pero así como el relativismo historicista se superaba en cierto modo por la integración de todos los momentos de la evolución, por la afirmación de un pensamiento que deviene incesantemente, así aquí también se salva de alguna manera el relativismo de las posiciones parciales y fatales, cuando el pensamiento se eleva sobre la filosofía misma, y reflexiona sobre ella, convirtiéndose en una especie de filosofía de la filosofía, en una doctrina de las concepciones del mundo. Este asunto está extensamente tratado en los escritos reunidos en el volumen VIII, último aparecido, de los escritos de Dilthey. El tema de las concepciones del mundo, como el de la historia del espíritu, se relaciona estrechamente en Dilthey con el problema antropológico. Las tres concepciones de la realidad responden a tres tipos de hombre.

Vimos que la concepción de la historia del espíritu había dado lugar a un método, y citamos algunos de los nombres que hoy lo representan. La doctrina de las concepciones del mundo ha originado igualmente una dirección metódica muy seguida actualmente. Hermann Nohl es uno de los representantes más conocidos de la interpretación de la historia del arte según el método de las concepciones del mundo que aplica a la pintura; Kurt Gerstenberg lo sigue modificando sensiblemente el punto de vista.

Resumamos ahora nuestras consideraciones de hoy sobre Dilthey. Lo esencial es su aguda, su incomparable visión de la historicidad. En alguna parte dice: el secreto del mundo es la individualidad. Quien haya comprendido bien la naturaleza del pensamiento clásico europeo de los siglos XVII y XVIII advertirá que estamos en los comienzos de una época nueva, que respiramos una atmósfera distinta: una atmósfera donde lo singular, lo individual puede

respirar sin asfixiarse. Dilthey reanuda con esto una buena tradición alemana. Sin remontarnos más lejos, recordemos que Leibniz, a fines del siglo XVII, es también un filósofo de la individualidad. Leibniz sostenía que no hay en el universo dos cosas semejantes, y su genial principio de la continuidad le servía para imaginar una escala infinita de cosas, una gradación continua. Es como si el devenir de Heráclito se hubiera petrificado y se hubiera convertido en una serie inmóvil de instancias reales. Lo individual, que halla por primera vez este reconocimiento en el siglo XVII, en la filosofía de Leibniz, hallará en cuanto historia acogida generosa en el Iluminismo alemán, en Herder; inspirará a Goethe algunos de sus versos más conmovedores y le hará exclamar, por boca de la Suleika del *Diván oriental-occidental*, que la personalidad es "el bien supremo de los hijos de la tierra". Y como un eco, el otro gran poeta alemán dirá que sólo lo que pasa es bello. El *pathos* nuevo de que todo esto es indicio y anuncio, estallará en el romanticismo, cuya herencia recoge, con su gesto simultáneamente cauto y entusiasta, Guillermo Dilthey. No tenemos tiempo para averiguar, ni aun sucintamente, las consecuencias de esta radicalización de la historia, a que se llega estableciendo que el hombre es historicidad pura. Pero el nombre de Heidegger –y aún antes el de Bergson– pueden ponernos sobre la pista de una futura, o actual, promoción metafísica del relativismo historicista de Dilthey.

Después de estas reflexiones sobre algunos resultados posibles de la posición diltheyana, dos palabras sobre el sentido de sus aplicaciones metódicas. Hay métodos y métodos. Es decir, hay en las ciencias y en cualquier especie de manejo de la realidad, métodos privados de la disciplina o de la actividad especial que los utiliza, y sin mayor trascendencia general. Pero hay otros métodos de gran estilo que derivan directamente de una actitud general, que reposan sobre la base de concepción del mundo. El más claro ejemplo fue el evolucionismo, método universal para la comprensión de toda la realidad, material y espiritual, durante la segunda mitad del siglo pasado. Otros métodos de este género fueron el método organicista y el método comparado. Todos ellos estaban más o menos teñidos de naturalismo. Limitados, relativizados estos métodos, hay en la actualidad una innegable preponderancia, en lo que respecta sobre todo a las ciencias del espíritu, de aquellos otros impuestos por Dilthey directamente, o deducidos de sus comprobaciones.

Tercera lección

LA PSICOLOGIA Y LA FILOSOFIA DE LO SOCIAL-HISTORICO

En esta última lección de nuestro ciclo sobre Dilthey corresponde examinar su papel en la psicología y en la fundamentación de las ciencias del espíritu. Al iniciar esta exposición, aun corriendo el riesgo de incurrir en una reiteración que pase la medida, no me resisto a la tentación de insistir una vez más en la unidad profunda que gobierna todo su pensamiento y que se manifiesta en toda su obra, contrastando con la variedad de temas abordados y con la manera inconclusa y fragmentaria de sus escritos. Dilthey, como hemos visto, ha tratado la historia de las ideas escribiendo monografías sobre algunos pensadores aislados o trazando cuadros de época; se ha ocupado en estética, en pedagogía, en psicología... Pero en realidad, un solo problema le ha preocupado, un problema enorme que incluye en sí todos estos, y, más allá de ellos, los de la esencia humana, la vida y la filosofía que aspira a interpretarlas. El problema de Dilthey es el de la historia, que él se proponía ante todo como problema de conocimiento, como el problema, hasta él intacto, de la razón histórica. Pero todo problema de conocimiento, contra la ilusión corriente en la época de Dilthey que creía poder aislar lo gnoseológico, incluye y supone necesariamente elementos de orden ontológico, y en su gnoseología de lo histórico hallamos en efecto, en germen o en comienzo de realización, una ontología de la historia. De este motivo central, como derivaciones, resonancias y consecuencias, dependen casi todos los demás temas tratados por Dilthey, incluso el psicológico, del que vamos a hablar en seguida.

La esencial unidad que preside todo su pensamiento y que establece en él una conexión íntima y una continuidad comparables a las del más consecuente filósofo *sistemático*, se manifiesta a cada paso también en formas parciales. Ya se ha dicho su consagración a la empresa de trazar la historia de las ciencias del espíritu y de su teoría en el pasado, especialmente en el período que importa más, en la Edad Moderna. El examen filosófico del orbe espiritual durante la Edad Moderna, si se prescinde de las direcciones menores y de escaso porvenir, reviste dos aspectos fundamentales. En cuanto estudio y explicación de la realidad psíquica, del espíritu subjetivo, es ante todo psicología asociacionista. En cuanto teoría científica de lo social, es derecho natural y filosofía de este derecho. Dilthey ha sabido ir hasta el fondo de la historia de la psicología y de la esencia de lo psíquico, con pareja fortuna. En rigor, la misma claridad de visión le ha permitido comprender como nadie la evolución moderna de la psicología, y superarla al hacer teoría de lo psíquico. En un mismo acto, que se desarrolla a lo largo de sus trabajos históricos y de los sistemáticos, ha intuido los supuestos últimos del asociacionismo y se ha librado personalmente de ellos, cuando aún se imponían a sus

contemporáneos. Diría que su psicología se alimenta de sus comprobaciones sobre la historia del espíritu durante la Edad Moderna, si no fuera más justo decir que una intuición fundamental se sobrepone a ambas y las inspira. La conexión estrechísima que se da entre sus puntos de vista históricos y sistemáticos sobre psicología, se repite entre la psicología misma y la gnoseología de las ciencias del espíritu.

La antigua psicología sentía predilección especial por los problemas de orden metafísico: la esencia última del alma, su origen, su destino. Ya una de las grandes mentes medievales, Guillermo de Occam, en la primera mitad del siglo XIV, sostenía que estas cuestiones escapan al conocimiento efectivo y sólo pueden ser cuestión de fe. La Edad Moderna distinguirá una *psicología racional*, donde estarán estos problemas metafísicos en torno al alma, y una *psicología empírica*, que tratará las cuestiones accesibles al saber de experiencia. La psicología racional es una parte de la metafísica, y a fines del siglo XVIII, Kant, en la Dialéctica Trascendental, negará su posibilidad en cuanto ciencia, con la de la cosmología y la teología racionales, que con ella constituían la metafísica tradicional del racionalismo.

La psicología empírica es la que aquí nos interesa. Desde el Renacimiento, los tiempos nuevos se preocupan del problema de lo psíquico. Al principio, la nueva psicología empírica recoge una abundante cosecha de conocimientos espigando aquí y allá, en los viejos tratados de psicología, en la caracterología de Teofrasto, en la doctrina de los afectos de los estoicos, en la de los temperamentos de Galeno, en los modelos humanos de la tragedia griega, en poetas e historiadores, sin desdeñar la observación inmediata. Pero todo eso es saber, pero no ciencia propiamente dicha, tal como entenderá la ciencia la Edad Moderna a partir del siglo XVII. La psicología como ciencia aparece como una consecuencia de la actitud general del hombre moderno ante los problemas teóricos. Esta actitud es la que se materializa en la moderna ciencia natural, determinada por la aplicación sistemática de la matemática al dato de experiencia. Los métodos generales de la ciencia natural, que brotan directamente de la visión del mundo propia del hombre moderno, se consideran métodos universales, condiciones indispensables de todo saber seguro. La psicología como ciencia nace bajo este signo, informada por los mismos supuestos, encarrilada en las mismas direcciones metódicas. La psicología no podía escapar a la voluntad imperial del pensamiento matemático-mecánico, propio de la época, que además de encarnarse en las ciencias naturales, sirve de modelo para las concepciones de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la ética, de la ciencia de lo social e histórico.

La constitución de la psicología científica según este paradigma la ha puesto de manifiesto óptimamente Dilthey; siguiendo sus pasos, ha trazado

Seifert un cuadro de la evolución de esta ciencia de una claridad y sentido didáctico admirables, que tengo presente al redactar esta exposición.

La nueva actitud científica determina un nuevo enfoque del problema psicológico acorde con las propensiones teóricas generales de la época. En lugar de la indagación de esencias propia de la Edad Media, se impone la explicación causal de los fenómenos; en lugar de presidir la investigación los conceptos de sustancia y de forma, hallamos ahora los de fuerza y movimiento; la noción de especie deja su puesto a la de ley. La aplicación de la idea de ley exige como procedimiento específico la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, sustitución que para la psicología traerá graves consecuencias. Se creará que es condición del examen científico el llegar a elementos psíquicos últimos e irreductibles. Y, en resumen, la ciencia psicológica se hará consistir en dos fundamentales operaciones: análisis de elementos y establecimiento de leyes.

Dilthey nos ha dejado las indicaciones más preciosas y penetrantes que poseemos sobre este proceso de la constitución de la psicología científica, es decir, de la psicología de la asociación, al ocuparse en diferentes escritos suyos de la historia de las ciencias del espíritu en general. Del año 1875, por ejemplo, es su trabajo titulado *Sobre el estudio de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* (donde por cierto se plantea el problema de las generaciones, que se había propuesto en la *Vida de Schleiermacher*, con cabal comprensión de su importancia). En este escrito ocupa el mayor espacio el examen crítico de la doctrina sobre el asunto de los dos mayores teóricos del positivismo: John Stuart Mill, que consagró a la fundamentación de las ciencias del espíritu el libro VI de su *Lógica*, y Augusto Comte. En otras partes, sobre todo en sus estudios históricos sobre la Edad Moderna, hallamos la exposición de los momentos anteriores, siempre en forma definitiva, aunque a veces demasiado sumaria. Pero la dirección, el significado y el alcance de esta línea característica del pensamiento moderno, han sido vistos por Dilthey en manera tan genial que no necesita largos desarrollos para comunicarnos el resultado de sus comprobaciones. Sus vistas más orgánicas sobre la cuestión están en las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, uno de los más insignes documentos de la psicología contemporánea, y punto de partida de un vasto movimiento que cobra cada día mayor vuelo.

Este trabajo, que es de 1894, ocupa en la edición de los escritos unas cien páginas; se plantea el problema de la psicología general, y al final, el problema de la individualidad, terminando así con una especie de transición a la psicología comparada, que trató aparte en unos fragmentos redactados entre 1895 y 1896. Para el estudio de la psicología, no creo que haya nada de más indispensable lectura que estos trabajos de Dilthey, donde lo positivo,

la nueva ciencia de lo psíquico que se propugna, se fundamenta con la crítica exhaustiva de la psicología tradicional del asociacionismo, representada en su época, en diversos tonos, por psicólogos de gran autoridad, a cuyo lado pasaron entonces, sin mayores consecuencias, los demoledores análisis de Dilthey.

Comienza Dilthey con el examen de la significación y valor de la psicología en la fundamentación general de las ciencias del espíritu. Se había ido abriendo camino la idea de que la psicología ocupaba respecto a las ciencias del espíritu una posición básica; algo semejante a la de la mecánica respecto a las ciencias de la naturaleza. Así como la mecánica –creía el mecanicismo– estudia procesos elementales que están en el fondo de todo proceso físico y biológico, y proporciona por tanto la explicación última de éstos, así la psicología era como la mecánica de lo espiritual, y debía poder explicar en última y definitiva instancia todo acontecer humano, todo fenómeno social o histórico, ya que estos fenómenos eran puramente la actualización de fuerzas o tendencias de orden psíquico. Esta concepción, como digo, elaborada a lo largo de los siglos XVII y XVIII, alcanza en el XIX algunas realizaciones de singular importancia. En 1843 la desarrolla J. Stuart Mill en su *Lógica*, de tan considerable y dilatada influencia, y en 1883 (el mismo año en que aparece la *Introducción a las ciencias del espíritu*), en el segundo tomo de su *Lógica*, Wundt fundamenta también sobre la psicología su doctrina de las ciencias del espíritu. Dilthey no está muy lejos de esta concepción, porque, como he dicho, descuida la función del espíritu objetivo, que había sido de los grandes hallazgos de Hegel.

La diferencia entre Dilthey por un lado y Stuart Mill y Wundt por otro estriba, pues, no tanto en la manera cómo concibe la relación entre la psicología y las ciencias de lo social-histórico, sino en su concepción de la esencia de lo psíquico, y en la del conocimiento de lo espiritual, así psíquico como social-histórico.

Hay que fijar aquí unas ideas previas. J. Stuart Mill, en su *Lógica*, fundamenta, como se ha dicho, las ciencias de la cultura sobre la psicología. La psicología, para él, es la psicología asociacionista, según la más pura tradición del asociacionismo inglés, cuyo patriarca es Hume, tradición con la que J. Stuart Mill enlaza por su padre James Mill, autor de uno de los libros clásicos de esta dirección, titulado *Análisis de los fenómenos del espíritu humano*. Para J. Stuart Mill, la psicología es indiscutiblemente psicología de elementos y de leyes, ciencia inductiva y generalizadora, como las ciencias de la naturaleza. Pero, puesto a fundamentar sobre esta psicología las ciencias histórico-sociales, repara en seguida en la dificultad, y trata de orillarla estableciendo entre la psicología propiamente dicha y las ciencias de la cultura

un eslabón intermediario: la Etología o ciencia del carácter, especie de psicología diferencial o individualizadora, que proporciona a las ciencias de la sociedad y de la historia los elementos concretos que necesitan. Para nosotros, toda ciencia de los caracteres representa una aproximación mayor al dato empírico que la psicología general, supone un momento de intuición concreta que se relaciona más de cerca con la observación. Así, en Klages, la caracterología supone un don específico, que en este investigador es en verdad sorprendente, y no muy distinto del que antes se personificó en un Dostoiewski, en un Nietzsche, acaso los dos hombres de mayor sentido psicológico de nuestro tiempo. Para Stuart Mill, por el contrario, la caracterología es ciencia deductiva, que supone la psicología general e inductiva, y se apoya sobre sus resultados; es una especie de ciencia aplicada basada en aquélla, y que a su vez sirve de base a las ciencias de la sociedad y de la historia.

La psicología de Wundt no era un asociacionismo tan puro como el de Stuart Mill. El mecanicismo asociacionista lo corregía Wundt, aunque en medida limitada, con la introducción del momento sintético, de la función creadora. Pero este sintetismo estaba en él como agregado o sobrepuesto a su fundamental asociacionismo. Con esta atenuación, la psicología que ponía como base de las ciencias culturales era la tradicional. El tomo II de su *Lógica*, titulado *Metodología*, apareció como he dicho en 1883, y a esta primera edición me refiero, porque es la que importa para la confrontación con Dilthey. Posteriormente amplió mucho su metodología de las ciencias del espíritu, que de unas 140 páginas que ocupaba en la primera edición, pasó a constituir después un volumen entero. En esta primera redacción, se sienta que la psicología constituye el fundamento general de las ciencias de la cultura, sin especificar cómo, y al tratar de los métodos generales de éstas, se examina los métodos específicos o técnicos, los métodos filológicos, de crítica, de restitución, de interpretación, etc., todo lo cual tiene poco que ver con el planteo de la cuestión en Dilthey.

Para Dilthey, el conocimiento del complejo psíquico es el primer paso para una fundamentación de las ciencias que llama del espíritu, y cuya unidad, precisamente, se logra por el conocimiento del espíritu mismo. "Un empirismo -dice textualmente- que renuncie a fundamentarse sobre lo que ocurre en el espíritu, por medio de la comprensión del complejo de la vida espiritual, tiene que ser necesariamente estéril". Nuestro conocimiento en estas ciencias está condicionado por la comprensión que tengamos del complejo espiritual, que todo él viene a ser como una de las grandes categorías para este conocimiento, la primera sin duda.

En las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* comienza Dilthey estableciendo esta función del complejo psíquico en el conocimiento de lo histórico-social, y la necesidad de fundamentar filosóficamente tal

conocimiento desde ese punto de vista. Con esto asigna a sus investigaciones sobre psicología un lugar estricto en su obra. No se trata de indagaciones emprendidas con mero programa psicológico, sino del examen de un problema parcial, aunque fundamental, dentro del conjunto de sus trabajos para una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu: material, pues, destinado a su *Introducción a las ciencias del espíritu*, lo que no obsta a su significación independiente, al puesto excepcional que hoy se le asigna en la última fase de la evolución de la psicología.

Como ya me he referido con cierta amplitud a la posición de Dilthey en la psicología en un trabajo anterior, me limito a transcribir de él la parte pertinente con ocasionales alteraciones.

La psicología habitual, la de los asociacionistas, la de Spencer y Taine, la de Wundt –con la reserva consignada más arriba–, quiere explicar la vida anímica como las ciencias físico-químicas explican el mundo natural, es decir, mediante partes o elementos, fuerzas, leyes. Es una psicología *explicativa*, en el sentido estricto (y ya técnico en filosofía) de la palabra ‘explicar’ como reducción o referencia de algo a sus causas, a sus antecedentes; es también *constructiva* porque, partiendo de elementos simples, se “construyen” en ella los elementos o complejos de orden superior.

Esta psicología, según Dilthey, sólo logra su propósito de dar razón de la vida psíquica mediante el empleo de hipótesis y más hipótesis. Pero estas hipótesis funcionan de manera diferente que las utilizadas en la ciencia natural. Hay varias acepciones de la palabra hipótesis, o varios usos diversos de las hipótesis. Toda conclusión de orden general que se saca por inducción de un conjunto de experiencias, puede denominarse hipótesis, porque late en ella la confianza de que lo que vale en ella para los casos conocidos valga también para los desconocidos. Esta es, sin embargo, una condición general para todo saber inductivo, y sería absurdo hacer de ella un cargo a la psicología explicativa.

Pero en las ciencias naturales se emplea la hipótesis en un sentido más determinado. La experiencia sólo nos da relaciones de coexistencia y sucesión, y nosotros, complementando estas relaciones, introducimos hipotéticamente la causación. Cuando varias hipótesis son posibles, excluimos sucesivamente las que podemos eliminar desarrollando sus consecuencias, observando, experimentando, calculando. Una hipótesis, en este sentido, es para Dilthey una explicación que concuerda con los restantes hechos del saber y que explica satisfactoriamente el fenómeno en cuestión, pero que no excluye otras explicaciones plausibles. El saber alcanzado por la vía inductiva sólo da una probabilidad, que por muy alto grado que logre se mantiene

separada por un abismo de la certeza apodíctica.

En la psicología, las hipótesis combaten la una contra la otra sin que se pueda llegar a una decisión, y ni muy a lo lejos se columbra algo que pueda sacarnos de tal estado. Sin duda, también podría decirse que la física y la química han pasado por estados semejantes. Pero la situación, en realidad, es muy distinta. En la física y la química los fenómenos se presentan con mucha mayor fijeza y consistencia, son captables en grado mayor, el experimento puede utilizarse ampliamente con grandes resultados. Por otra parte, la insolubilidad del problema metafísico de las relaciones entre cuerpo y espíritu, impide establecer una relación causal entre lo físico y lo psíquico. El paralelismo psico-físico, la reductibilidad de los fenómenos de conciencia a elementos simples, figuran entre las hipótesis no comprobables.

La psicología se halla en tal situación porque se ha querido fundamentar el conocimiento de lo espiritual siguiendo el modelo de conocimiento que proporcionan las ciencias de la naturaleza. Dilthey, téngase en cuenta, va contra el naturalismo, pero no contra el empirismo. Todo lo contrario. Ataca al naturalismo en psicología en nombre de un empirismo más legítimo que el usual, ampliando la noción de experiencia y librándola de frágiles supuestos. El espíritu, como ya se ha indicado, es para él una realidad de orden empírico que hay que tratar científicamente con métodos igualmente empíricos. En su opinión, en todo este problema hay que comenzar de nuevo, tomarlo en su origen, porque de lo que se trata es de hacer precisamente lo mismo que los investigadores de las ciencias naturales han realizado en su dominio propio. Es necesario empezar por descubrir y comprender la especial originalidad, la peculiaridad de lo espiritual. Se ha querido hasta ahora proceder como los físicos y los químicos, pero equivocadamente, porque lo que corresponde no es adoptar servilmente los métodos practicados por ellos, sino hacer lo que ellos mismos han hecho, es decir, adaptar los métodos al asunto de la investigación. Y ahora, diferencia capital, existe esta diferencia entre el objeto de las ciencias naturales y el objeto de las ciencias del espíritu: que en las ciencias naturales se trata de fenómenos, de hechos que vienen a nuestra conciencia de fuera, mientras que en las ciencias del espíritu estamos ante realidades, ante un complejo vivo y efectivo, ante hechos dados en toda su plenitud y originalidad. El conjunto que designamos con la palabra naturaleza sólo mediante construcción y complementación se constituye; el complejo psíquico o anímico nos es dado originariamente en su totalidad. La naturaleza se explica, la vida anímica se comprende. La hipótesis, pues, desempeña diferente papel en los dos grupos de ciencias, porque el saber en las de la naturaleza sólo mediante hipótesis se constituye, y por lo tanto en forma mediata o indirecta, mientras que es dado directamente y en toda su plenitud en las ciencias del espíritu.

La vida anímica es unitaria, estructural; su estructura la componen la conexión y articulación de los procesos del representar, del sentir y del querer, en un complejo. Aunque Dilthey piensa estas conexiones preferentemente como percibidas por la conciencia, no excluye la existencia de conexiones inconscientes, como serían las relaciones de asociación, reproducción y apercepción, que sólo mediante un procedimiento inductivo pueden descubrirse. Las relaciones que constituyen el complejo anímico son o contemporáneas, es decir, entre distintos procesos presentes simultáneamente en la conciencia, como entre una representación y los sentimientos concomitantes, o bien sucesivas, como cuando se pasa de la duda a la resolución; o aún más complicadas, por la combinación de estos dos modos. El centro o núcleo del complejo anímico lo constituyen los apetitos y las emociones. Entre los conceptos fundamentales o categorías que han de servirnos para comprender el complejo anímico, los principales son los de finalidad y evolución. Las operaciones psíquicas tienden a un fin; la finalidad domina todo el complejo. Además este complejo evoluciona continuamente, porque en cierto modo crece sin interrupción y es de naturaleza acumulativa. Y aquí radica el carácter de historicidad de la vida humana. La naturaleza humana es esencialmente histórica, y en cada uno de sus momentos está presente, presidiendo todas sus acciones y reacciones, todo lo pasado.

En esta psicología, observa Seifert, se concilian dos cosas: la concepción romántica de lo psíquico y un afán actual de sistematización. En la psicología de Dilthey, que merece un examen que aquí no es posible consagrarle, aparecen varios momentos que es indispensable subrayar. Contra la tendencia explicativa a todo trance de la tradicional psicología científica, él proponía una psicología descriptiva, en la convicción de que este descripticismo representa un saber de tan elevado valor científico por lo menos como la explicación causal empleada en las ciencias naturales y en la psicología de la asociación. Contra el constructivismo de la psicología corriente, que imagina o supone elementos últimos irreductibles, y con ellos, por asociaciones sucesivas, integra los complejos superiores, Dilthey propone una psicología analítica que parte de lo efectivamente dado, que son estos complejos mismos, y los someta sucesivamente a todos los análisis posibles. Y contra la consideración separada de los procesos, por un lado, y contra el intelectualismo por otro, insiste en la primordialidad del complejo total unitario, de la vida anímica entera como dato primero, dentro del cual únicamente tienen sentido verdadero los momentos parciales que el análisis aísla artificialmente. En resumen, la vida psíquica es un complejo unitario donde rige la finalidad; es de naturaleza histórica, acumulativa, y no se ha de explicar causalmente ni se han de suponer en ella elementos últimos hipotéticos, sino que han de examinarse los complejos efectivos dados, mediante análisis que siempre mantengan sin embargo la noción de la unidad de lo psíquico. La

vida psíquica no tiene en su centro los procesos cognoscitivos, predilectos de la psicología del racionalismo, sino factores más íntimamente ligados a la vida, las tendencias y apetitos, los movimientos de la emoción y de la voluntad. Y por último, lo psíquico se nos da como realidad efectiva y plena, mientras que todo saber del mundo exterior es de orden fenoménico. En consecuencia, el conocimiento del dato psíquico es conocimiento, diríamos, absoluto, mientras que el conocimiento del dato físico necesita siempre una elaboración que nos diga, en manera más o menos segura, qué es lo que hay tras él.

Si el conocimiento en psicología no es de tipo explicativo o causal, ¿de qué tipo es? Es conocimiento de comprensión, responde Dilthey. La comprensión, el *Verstehen*, es la forma de conocimiento característica, no solamente de la psicología, sino además de todas las ciencias del espíritu. Frente a la psicología explicativa, esta otra será una psicología comprensiva. Lo que voy a decir del comprender como método vale tanto para la psicología como para las demás ciencias del espíritu, es decir, para las de lo social y lo histórico.

Para entender en qué consiste el problema del comprender, tengamos ante todo en cuenta que no se trata de un método específico técnico, de uno de sus métodos que el sociólogo, o el historiador, o el psicólogo aplican conscientemente, después de haberlo aprendido y aplicándolo según reglas que se imparten en la práctica de la investigación y en los tratados especiales. Se trata de algo más general y más hondo, de una cuestión de gnoseología, de teoría del conocimiento. De un problema cuyo estudio es tema filosófico y teórico, y no prescripción útil o práctica.

Cuando Kant se plantea el problema del conocimiento, y establece que funcionan en él ciertos *a priori*s, que son las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y las categorías (por ejemplo, las de substancia y causalidad), Kant no se propone enseñarnos cómo tenemos que aplicar estos *a priori*s, no nos dice cómo hemos de proceder al utilizar las nociones de substancia y causa. Lo que hace es analizar y descubrirnos algo que sucede en nuestro conocimiento, sacar a luz mediante su indagación el oculto mecanismo por el cual se va constituyendo en nosotros el saber. Problema científico, teórico, sin miras de aprendizaje. Tampoco el fisiólogo que nos dice cómo ocurre la circulación o la digestión trata de enseñarnos a impulsar la sangre por la complicada red de vasos, ni a digerir correctamente. De naturaleza semejante es el problema capital de Dilthey, en su fundamentación de las ciencias del espíritu, el problema del comprender. Abrimos un libro, lo leemos, y comprendemos el sentido de lo que en él está escrito. Advertimos un gesto en una persona, e interpretamos su sentido. Vemos un hito, y comprendemos que demarca una frontera. Oímos palabras habladas, y desentrañamos su

sentido. Todos estos son actos de conocimiento de comprensión. Y en todos ellos ocurre lo mismo: algo externo, un fenómeno de expresión que se capta sensiblemente, nos sirve para apoderarnos de algo esencialmente distinto, algo absolutamente heterogéneo respecto a esa expresión: un contenido que en sí no es sensible, que es espiritual. Desde sus remotos orígenes, el hombre ejerce este conocimiento. Pero, cosa sorprendente, nadie hasta ahora se lo había planteado como cuestión, como problema. ¿Cómo pasamos de la expresión al sentido, mediante qué categorías, con qué derecho? ¿Y cuáles son las formas y límites de este conocimiento?

A primera vista parece tan natural, tan elemental... ¿Es posible, se preguntará alguien, que haya aquí un problema, algo grave e importante, digno de ocupar a personas serias? Desde cierto punto de vista, no. Las personas serias tienen otras cosas en qué ocuparse. Pero el hombre de ciencia, el filósofo, no son personas *serias*. El hombre serio sólo se ocupa, por ejemplo, de los mosquitos cuando lo molestan en el verano, y únicamente para evitarlos o destruirlos. Pero el hombre de ciencia se ocupa gravemente de los mosquitos por ellos mismos, amorosamente, y los sigue desde su nacimiento hasta el fin, y hasta trata de averiguar cómo han surgido las distintas especies de mosquitos y de qué especie provienen. El hombre común utiliza sus ojos todos los días, sin preocuparse de las complicadas cuestiones que el ojo humano plantea al biólogo, de las dificultades que apasionan al psicólogo que estudia la visión. Así un teórico del conocimiento a la usanza clásica, un Kant, investiga trabajosamente la función del conocer, que todos ejercitamos sin darnos cuenta a cada momento. Así un Dilthey se propone esta otra cuestión, en apariencia tan elemental y sencilla, del hombre que lee un libro y se entera de lo que en él puso el autor, del maquinista que sabe que debe detener el tren si el semáforo muestra una luz roja, del burlón que intuye certeramente hasta dónde puede llevar una broma pesada sin peligro para su integridad física. Todos ellos temas de conocimiento de comprensión, de lo que en alemán, donde cuenta ya tan caudalosa bibliografía, se denomina el *Verstehen*.

Este problema ha tardado mucho en formularse como asunto estricto de indagación. Para que cada porción de la vasta realidad haya llegado a convertirse en problema, ha tenido que ocurrir algo importante. Ha sido necesario que un hombre viera eso con ojos nuevos, con ojos como de recién nacido. También el niño problematiza todo su mundo en esos conmovedores –y generalmente molestos– porqués infantiles, hasta que se acostumbra a las cosas. El hombre común es un hombre acostumbrado a las cosas. Va entre ellas como entre viejos conocidos; las acepta tal como son por el solo hecho de que son. Las acepta como hechos, y no se plantea más allá ninguna cuestión de derecho. Desde el punto de vista científico, podemos llamar a esto ingenuidad. Pero el hombre de ciencia y el filósofo carecen de esta

ingenuidad. El hecho no les basta; sirve sólo para plantearles en seguida una cuestión de derecho. Para ellos las cosas no se justifican con estar ahí. Les exige sus razones, diríamos su documentación. Quiere saber el cómo y el porqué. La filosofía, según una interpretación que se remonta a la época venerable de Platón y de Aristóteles, tiene su raíz en la admiración, en la extrañeza: admiración radical de que las cosas sean, en lugar de no ser; admiración, después, de que sean como son y no de otra manera. ¿Por qué son y por qué son así? He aquí las dos interrogaciones sumas.

El filósofo se distingue del hombre de ciencia, entre otras diferencias, en que extrema estas interrogaciones, en que las lleva al límite. De aquí la grandeza y la miseria de la filosofía, a que ya he aludido aquí mismo más de una vez.

El problema está encerrado en cada cosa. Pero sólo unos cuantos elegidos son capaces de advertir ese fondo problemático, y de sacarlo fuera y hacerlo ver a los demás. Casi toda la actual investigación sobre los valores procede de unas indicaciones sumarias de Brentano, fruto sin duda de largas meditaciones, pero expuestas de manera sucinta en 1889, y ni siquiera en un tratado, sino en una conferencia. Brentano vio por primera vez, y lo vio bien, lo que constituye el núcleo de la cuestión del valor. El hombre común ve las cosas cuando se le ha enseñado a verlas, y la historia de la cultura está jalonada por la serie ilustre de los descubridores de valores y de problemas. No basta que las cosas estén en nosotros, que se nos vengán materialmente encima. Hasta parece que lo más obvio, lo más familiar y cotidiano, es lo que corre más el riesgo de mantener su incógnito. Todos sabemos lo que debe la estimación de zonas enteras de la historia de la cultura a unos cuantos reveladores eminentes, que supieron valorar lo que hasta entonces se había contemplado con mirada casi indiferente. Un Winckelmann casi nos ha revelado el arte griego; Hegel es casi el descubridor del arte romántico y de los valores del gótico; Italia toda casi se convierte mágicamente en cosa distinta de lo que era antes cuando la contemplan los ojos de Goethe. Para España, Menéndez Pelayo fue el gran descubridor de valores, el primero en destacarlos y en poner orden en ellos.

Ante la mirada genial, el mundo, vulgar y opaco para la humanidad corriente, se ilumina, se jerarquiza, se problematiza. Se hace drama y prodigio. Pasa el hombre de excepción, y parece como si las cosas muertas se levantaran y le preguntaran por la razón de su ser, como si lo acosaran a interrogaciones. El problema del conocimiento ha sido un problema en general tardío. El hombre ha descubierto en él la razón, la ha aceptado como un hecho supremo, la ha reverenciado y ha creído ciegamente en ella. Siempre que, hasta Kant, ha pasado el hombre al lado del problema del conocimiento,

lo ha eludido en un acto de fe en la razón. Hay que llegar a Kant para que la razón misma se problematice, se discuta, se relativice y pierda ese sentido absoluto y definitivo que antes se le suponía. Kant es propiamente el primero que no se contenta con el hecho que es la razón, y plantea ante ella la cuestión de derecho, y le exige que se justifique.

Magnitud semejante a la de Kant para el problema de la razón adquiere cada vez más Dilthey para el problema de la comprensión. El mismo lo ha advertido cuando proyectaba denominar su libro, con reminiscencia kantiana, *Crítica de la razón histórica*. Dilthey ha visto que toda la teoría habitual del conocimiento histórico dejaba intacto el problema central, mejor dicho, el problema único. El problema consiste en conocer, reviviéndolo en nosotros, un contenido espiritual, un significado. No se trata, pues, de establecer cadenas causales, aunque la causación pueda ser un conocimiento auxiliar y como subalterno. En el conocimiento psicológico e histórico, se trata de llegar al fondo vivo de lo psíquico o de la historicidad, de lograr que sean un momento, es decir, en cuanto lo conocemos, vida nuestra esa otra vida psíquica o histórica que aspiramos a conocer. Y eso lo hacemos efectivamente cuando leemos un libro, cuando interpretamos un documento, siempre, en fin, que pasamos de la expresión a lo expresado. Este hecho inmemorial y consuetudinario es el que Dilthey quiere explicar científicamente, filosóficamente, descubriéndonos su oculto mecanismo, desmontándolo pieza por pieza, estableciendo las normas implícitas que lo rigen, sus *a priori*, sus categorías.

La psicología, dijimos, es uno de los fundamentos de las ciencias del espíritu. Entre otras razones, ya enumeradas, porque para Dilthey el *a priori* no es la función de un yo puro y trascendental, como para Kant, sino que es la consecuencia de ciertas relaciones estructurales en el complejo psíquico, histórico; en el complejo psíquico total, y más como vida que como pensamiento. El otro fundamento de las ciencias del espíritu es la *hermenéutica*, y atañe a la cuestión del comprender. El conocimiento en lo espiritual, es decir, el conocimiento histórico, porque se sostiene la radical historicidad del hombre, de la vida, de lo psíquico; el conocimiento de lo espiritual, digo, no es un pasaje de los efectos a las causas, ni de los todos a las partes. Es un saber especial que consiste en referir los fenómenos de expresión, mediante el comprender, al contenido que expresan, y en hacer vivencia nuestra este contenido. Insisto en que Dilthey no nos dice cómo debe ser este conocimiento, sino que nos muestra cómo es, y trata de investigarlo. Nos descubre el procedimiento que sigue el historiador y aun cada uno de nosotros a cada momento. Toda ciencia del espíritu considera algo que en su calidad de dato inmediato está dado como algo externo y sensible; pero eso externo y sensible no es lo que le interesa, o si le importa

es ante todo como portador del contenido, como exteriorización de una interioridad, como expresión o signo. Este proceso de conocimiento supone tres instancias unidas indisolublemente: la expresión en que el contenido se hace patente: la frase escrita, la arquitectura de la pirámide en el desierto, la señal que regula el tránsito. El comprender, que pasa de la expresión a lo expresado y desentraña su contenido. La vivencia nuestra de ese contenido, que lo hace nuestro como saber, como conocimiento.

Pero ¿cuáles son los límites y las condiciones de este conocimiento? Dilthey se ha aplicado incansablemente a averiguar este punto. Aspiramos, en el conocimiento de lo espiritual, nada menos que a convertir en vida nuestra, las vidas ajenas y las vidas pasadas. El pasado nos ha legado un conjunto de formas muertas. La historia intenta reanimarlas, despertar el resto dormido de vida que queda en ellas para reconstituir aquella vida en su integridad. Y lo mismo sucede cuando leemos una autobiografía, cuando nos recreamos en una obra de arte, cuando extraemos de cualquier manera un contenido espiritual. La grave cuestión es si este conocimiento tiene valor de objetividad, o si nosotros fingimos fantásticamente, creándolo, imaginándolo por nuestra cuenta, lo que nos parece contenido inmaterial pero efectivo, depositado en aquello que interpretamos. Y este es un problema de categorías, es decir, de ciertos marcos que sirvan de quicio al conocimiento, que lo sostengan firmemente y eviten el arbitrio individual que imposibilitaría todo verdadero conocimiento.

Por eso hay que decir que el problema de Dilthey se puede enunciar de manera parecida a la conocida fórmula kantiana. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? se pregunta Kant. La *Crítica de la razón pura* responde largamente a esta pregunta. Los juicios sintéticos *a priori* son posibles porque tenemos en nosotros formas puras y categorías cuya fijeza impone necesidad y objetividad a nuestro conocimiento de la naturaleza. También hay categorías para el saber de comprensión, según Dilthey, aunque aquí la palabra categoría tenga sentido diferente del kantiano. Pero la consecuencia es la misma. Y cuando se pregunta ¿cómo es posible el comprender? Dilthey da por supuesto que este conocimiento como tal es posible, y que la garantía de su objetividad son ciertas categorías que funcionan en él.

Dilthey no ha dejado una doctrina orgánica de estas categorías. Ni él, ni nadie ahora, sería capaz de establecer una tabla satisfactoria de las categorías del saber de lo espiritual, y suponer otra cosa sería desconocer lo vasto del problema. La genialidad de Dilthey consiste sobre todo en proponer un programa para siglos de futuro trabajo. Sus notas sobre las categorías, con otras concernientes a lo que debía ser la parte fundamental de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, han sido recogidas por Groethuysen en el tomo VII

de la gran edición de escritos, el más fragmentario, confuso y contradictorio, pero también el más apasionante, y quizá el de mayor importancia a la larga.

Para Dilthey, los conjuntos tienen valor de categorías respecto a cada uno de sus momentos singulares. El conocimiento histórico es saber de vida plena y total, y es nuestra misma vida total y plena la primera condición de este conocimiento, como la primera categoría. "Sólo la vida, dice, comprende a la vida". Distingue, por otra parte, en algún fragmento, entre categorías formales y reales. Las categorías formales valen para toda la realidad, y son relaciones abstractas como las del comparar, unir, separar, distinguir... Las categorías reales para el conocimiento de lo espiritual son las de temporalidad, las de valor, las de fin, las de sentido. Pero no se agota con esto la tabla categorial que se puede ir extrayendo de sus notas y de algunos de sus trabajos más elaborados. La historia misma, según él, llega a fijar conceptos que sirven a su vez de categorías: los de raza, nación, época histórica, generación. Y otra especie de categorías la constituyen para él los tipos psicológicos. "La psicología descriptiva y analítica, dice textualmente, se ensancha y extiende en una psicología comparada, como el tronco del árbol en las ramas". El método comparativo, prosigue, continúa el analítico-descriptivo. Por aquí se llega a una tipología o psicología diferencial, para la cual él mismo nos ha dejado más de una indicación. Sabido es cómo el más ilustre de sus discípulos, Spranger, ha seguido por esta vía, estableciendo su teoría de los seis tipos humanos fundamentales, que él caracteriza con esencial referencia al valor predominante en cada uno. Y hasta la definitiva psicología de la edad juvenil del mismo Spranger puede ponerse dentro de esta línea.

No hay tiempo para una apreciación de conjunto de Dilthey. En realidad, todo lo que he ido diciendo de él, más que una detallada exposición de sus doctrinas y de sus aportes -que no cabía en límites tan restringidos- puede tomarse como intento de caracterización general de su obra y de su influencia. Unas palabras más sobre lo que he dicho esta tarde.

Dilthey no era un psicólogo profesional: casi no se lo tuvo en cuenta en la psicología de su tiempo. La maquinaria del laboratorio de Wundt hacía demasiado ruido para que se oyera esta voz en sordina que no se preocupaba de los vastos auditorios, de este hombre ensimismado que hablaba como para sí mismo. Ahora no es aventurado decir que toda o casi toda la psicología depende de él, va por los caminos que él trazó. Toda una dirección, la que comanda Spranger y, al parecer, tendrá su texto oficial y casi escolar, en el libro recién aparecido de Pfänder, lo reconoce como su origen, su inspirador y maestro. Pero la otra gran dirección que con la anterior comparte el primado filosófico del momento, la psicología de la estructura de Koehler, Koffka y Max Wertheimer, también viene de Dilthey. La diferencia es que esta última insiste

más sobre el concepto estructural, mientras que la línea de Spranger se aplica ante todo al método del comprender. Pero ya hemos visto cómo la noción de complejo unitario y de comprensión son esenciales e indisolubles en la psicología de Guillermo Dilthey. Pero si estas dos capitales direcciones, las de mayor influencia actual y las de mayor porvenir, significan en cierto respecto la ortodoxia diltheyana, no se limita a ellas la resonancia en nuestro tiempo de la psicología de Dilthey. También la psicología experimental reciente se ha renovado aproximándose a puntos de vista del maestro. Ya en la escuela de Graz, bajo el influjo de Meinong y de Ehrenfels, se procura estudiar lo psíquico en cuanto forma, Gestalt o complejo, y la escuela de Wurzburg partía de supuestos afines. Y el hombre de mayor autoridad ahora en la dirección clásica, Jorge Elías Müller, polemiza contra la psicología de la estructura en nombre de una doctrina también del complejo donde resuena un eco de la enseñanza de Dilthey. Y algo por el estilo podría decirse de la psicología de la expresión de un Klages, de la psicología personalista de Stern y de toda la presente caracterología. "Casi todos los representantes de la actual psicología experimental -anota Seifert, el último en darnos un balance de la investigación psicológica en marcha- casi todos trabajan actualmente desde el punto de vista de la totalidad, de la estructura".

Sólo dos hombres de su tiempo pueden aproximarse a Dilthey, y esto de lejos, en lo que respecta a la renovación de la psicología que es una de las tareas máximas de nuestro tiempo: Brentano y Bergson. Brentano descubre en la intencionalidad el carácter específico de lo psíquico, distribuye en manera nueva y definitiva los fenómenos anímicos y abre caminos nuevos, que después, en otro plano, serán los de algunos de los mayores filósofos de ahora. Brentano cae también en la cuenta de que estaba por hacer un examen minucioso y a fondo de la vida psíquica, tarea descuidada y hasta no advertida por la psicología canónica de la época, empeñada en explicar cuanto antes lo psíquico según paradigmas heredados de la tradición filosófica de los siglos XVII y XVIII. Bergson vio como una evidencia sorprendente una de las fallas de esa psicología, la reducción ilegítima de lo cualitativo a lo cuantitativo. Dilthey comprendió independientemente todo esto y algo más, y no sólo en la psicología de su tiempo, que sometió a crítica despiadada, sino que lo vio y lo explicó en esa misma psicología en cuanto vasto proceso que se había ido constituyendo a lo largo de toda la Edad Moderna.

Si es excepcional su significación en la psicología, su puesto en la teoría filosófica de las ciencias del espíritu es único, y acaso sólo comparable con el que ocupa Hegel. Aquí es un descubridor, y mucho tiempo ha de transcurrir antes de que se lleve a término la obra cuyos cimientos él puso.

Desde otro punto de vista, su lección es una lección de paciencia y de esfuerzo. Acaso también de orgullo. La vanidad exige la sanción inmediata y perentoria: busca la consagración externa, acaso por desconfianza íntima. El orgullo, en cambio, se satisface con la sanción inmanente. Acaso este solitario, este fragmentario, este trabajador silencioso y modesto, ha sido un formidable orgulloso. Acaso si ha renunciado a la consagración de su hora, al aplauso de los coetáneos, es porque contaba con una glorificación póstuma que ya ampliamente se le discierne.

Notas:

1. El de las concepciones del mundo, de que hablo al final.
2. "Guillermo Dilthey", en *Humanidades*, XXII, 1930, pp. 167-181.