

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA HISTÓRICA IDEAS RELATIVAS A LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA A PARTIR DE LAS FILOSOFÍAS DE WILHELM DILTHEY Y EL CONDE PAUL YORCK VON WARTENBURG

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

FLORA IRINA LÓPEZ RODRÍGUEZ

Director: Dr. Carlos Mendiola Mejía

Lectores: Dr. Ricardo Nava Murcia

Dr. Luis Guerrero Martínez

Dr. Francisco Castro Merrifield

Ciudad de México, 2025

A Carlos Mendiola
desde la admiración y el cariño de tu alumna
Ciudad de México, enero de 2025

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo lo escribí, por decirlo así, habiendo vuelto de la muerte. 2024 ha sido el año más difícil para mí. La tristeza que sentía me puso al borde del suicidio. A decir verdad, nunca supe los motivos. La desesperación me dominaba y la única idea que tenía en mente era la de matarme cuanto antes. Hoy sé que mi desequilibrio interno no se irá. Yo estoy hecha de melancolía, pero he vuelto a estar en paz. Le doy las gracias a quienes me acompañaron en los momentos más oscuros: sin el amor, la amistad y la compasión de quienes me rodean, hoy yo no estaría viva y esta tesis no habría sido posible.

Agradezco a la Universidad Iberoamericana, que me otorgó la beca para realizar mis estudios de maestría. A sus académicos y sus trabajadores les doy las gracias por abrirme las puertas de la universidad y hacerme sentir acogida en ella. Este trabajo tampoco habría sido posible sin el soporte material del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pues los recursos que me aportó durante estos años me permitieron acceder a la obra alemana de Dilthey. Desde luego, su financiamiento me salvó de la penuria varias veces.

Estoy en deuda con el Dr. Carlos Mendiola, asesor y maestro. La confianza que en estos años depositó en mí, así como su asesoría y sus enseñanzas en las clases, es lo que ha hecho posible esta investigación. Él tuvo la generosidad de escucharme, de promover mi trabajo y de motivar en mí el estudio de la filosofía alemana.

Le doy las gracias al Dr. Roberto Fernández, a quien le debo lo que sé sobre la historia. Esta tesis también es resultado de sus enseñanzas sobre la fenomenología trascendental y pretende ser un diálogo con su *Fenomenología del análisis historiográfico*, que tanto me ha influido.

Agradezco a la Dra. Gabriela Méndez, que ha marcado mi manera de pensar a través de clases y conversaciones. Ella ha influido en la orientación de mi trabajo, que está enfocado a la comprensión de la subjetividad y de la vida anímica cuya constitución nos da cuenta de las tendencias del mundo en que vivimos, así como las formas y las mediaciones por las que esos cambios impactan en la validez del conocimiento y de nuestras vidas. Yo también tengo

la esperanza de seguir conversando sobre las cuestiones e inquietudes de vida que tenemos en común.

Erick Arellano merece una mención especial dentro de mi vida. Gran amigo al que conocí hace unos diez años en el metro de la Ciudad de México, pues en aquel entonces yo buscaba un par de libros: uno de esos era *El historicismo y su génesis* de Meinecke. Mi amistad con Erick le sobrevivió a mi transición: a mi “devenir-mujer tan anómalo”, como una vez me dijo. A Erick le quiero y le admiro. Por Erick fue que descubrí al enigmático conde Yorck por ahí del año 2019. El interés que él y yo hemos compartido por entender la significación universal del historicismo y el desciframiento de la conciencia histórica, así como nuestras pláticas sobre la obra de Husserl, Dilthey y O’Gorman, fue lo que de hecho me condujo al descubrimiento de la obra del conde. Erick me proporcionó una versión digital de los manuscritos de Yorck, de sus escritos sobre la conciencia, su diario y su correspondencia con Dilthey. Y ese fue mi punto de partida. Sin Erick, esta tesis tampoco habría sido posible.

A Brenda, amiga de vida, por acompañarme antes y después en esta vida: lo que yo soy, solo tú lo entiendes.

A Cecilia, mi querida Ceci, por su amistad, su cariño y su paciencia. Si yo pudiera tomar un poco de tu generosidad para derramarla sobre el mundo, como una gotita que cae sobre la tierra, estoy segura de que los problemas de la humanidad hoy se solucionarían.

A Refresquito, a Lalo y a Tadeo. Estas líneas están dedicadas exclusivamente a lo mucho que les quiero. Porque todo lo que sé y soy lo aprendí por ustedes, que son de lo más valioso que me sucedió en mi vida.

A José Luis, que me ha hecho sentirme amada y a la vez enamorada. Mi niño, te agradezco el amor y la paciencia que me tienes muy a pesar de mis berrinches, de mi neokantismo no asumido y de mis “inversiones idealistas” —certezas y convicciones que esta tesis ciertamente expresa—. Has sido generoso conmigo, tan bueno que me has puesto a salvo con tu amor. Y

me has dado, debo decirlo, la mayor felicidad que he vivido como mujer. Te doy las gracias por la compañía y la interlocución, porque de ti aprendo siempre.

A Uri, por su cariño y su compasión infinita.

A los camaradas de quienes siempre aprendo les doy gracias: especialmente a Mario, el *rojo antimarxista*. Aunque el Atlántico nos separe, el cariño mutuo y el amor hacia la humanidad, la vida y las ideas nos unen. Te admiro y también te quiero, Mario.

A mis amigos de la maestría les doy las gracias, por el cuidado y la generosidad que tuvieron conmigo: ustedes me acogieron durante mi transición, cuando más lo necesité. A Neri, Ibra, Chema, Caro, Nicole e Ilya, muchas gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
PRIMERA SECCIÓN	25
DEDUCCIÓN DE LA CIENCIA FUNDAMENTAL.....	25
CRISIS Y CRÍTICA DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA POR LA QUE SE DEDUCE LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA FUNDAMENTAL DEL ESPÍRITU	25
CAPÍTULO 1.....	25
HISTORIA CONTRA METAFÍSICA	25
§ 1. Introducción	25
§ 2. La metafísica y el problema de la fundamentación	28
§ 3. Dilthey y el problema de la metafísica	57
§ 4. Yorck y el problema de la metafísica	70
CAPÍTULO 2.....	94
LA CIENCIA FUNDAMENTAL.....	94
OJEADA SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE SU NECESIDAD EN EL OCASO DE LA METAFÍSICA	94
§ 5. Naturalismo. La difícil relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu....	94
§ 6. Trendelenburg: el antihegelianismo y la restauración de la crítica como gnoseología	102
§ 7. Lotze: vida y validez.....	108
§ 8. Helmholtz: la naturalización del trascendentalismo	116
§ 9. La gnoseología y la fenomenología trascendental	122
SEGUNDA SECCIÓN.....	132
LA VITALIDAD DE LA CONCIENCIA.....	132
CAPÍTULO 3.....	132
PSICOLOGÍA DE LA VIDA	132
ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA CONSTITUTIVA DE LA VIDA	132
§ 10. La constitución de la vida anímica a través del cuerpo	134
§ 11. Psicología descriptiva contra psicología explicativa	139
§ 12. Vida intelectual: representación y actividad representativa	149
§ 13. Vida afectiva: sentimiento y actividad valorativa	151
§ 14. Vida volitiva: voluntad y actividad pulsional	159
CAPÍTULO 4.....	164
LA CONEXIÓN DE LA VIDA.....	164
DOCTRINA DE LA CONEXIÓN ESTRUCTURAL DE LA VIDA ANÍMICA	164
§ 15. Vida y lógica	164
§ 16. La lógica de la vida como base para una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu.....	168
§ 17. Hacia el abismo: la psicología de la estructura como introducción a la conexión de la vida anímica.....	176
§ 18. La estructura de la vida.....	181
§ 19. Primera ley de la conexión vital: la ley de la estructura.....	186
§ 20. Segunda ley de la conexión vital: la ley del desarrollo teleológico y la plasticidad de la conciencia	187
§ 21. Tercera ley de la conexión vital: la ley de la conexión adquirida	191
TERCERA SECCIÓN.....	195
CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTORIOGRÁFICA.....	195
EL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO COMO CRÍTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA.....	195
CAPÍTULO 5.....	195

HISTORIABILIDAD DE LA CONCIENCIA Y CONCIENCIA DE LA HISTORICIDAD: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA	195
§ 22. <i>La clausura de la metafísica y la crítica de la razón historiográfica</i>	<i>195</i>
§ 23. <i>La formación de las ciencias del espíritu en la historia de la metafísica.....</i>	<i>202</i>
§ 24. <i>Crítica de la razón historiográfica, forma concreta de la fundamentación gnoseológica</i>	<i>206</i>
§ 25. <i>Historiabilidad de la conciencia de acuerdo con Dilthey</i>	<i>218</i>
§ 26. <i>Historiabilidad de la conciencia de acuerdo con Yorck.....</i>	<i>223</i>
CAPÍTULO 6.....	230
LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO.....	230
§ 27. <i>Historiabilidad y mundo histórico</i>	<i>230</i>
§ 28. <i>Hermenéutica de la vida histórica: la comprensión del mundo histórico.....</i>	<i>235</i>
§ 29. <i>Conexión a fin</i>	<i>238</i>
§ 30. <i>Conexión a fin y conexión de efectuación.....</i>	<i>239</i>
§ 31. <i>El mundo histórico de acuerdo con Yorck</i>	<i>242</i>
CONCLUSIÓN.....	252
BIBLIOGRAFÍA.....	259

Los que estuvieron vivos [desde el inicio de la modernidad] debieron sentir que el suelo se desmoronaba bajo sus pies. La humanidad, en la medida en la que está historiográficamente caracterizada, se sintió en un comienzo aislada y sin enlaces. Todas las formas divinas se hundían con la conciencia que las sustentaba: el crepúsculo historiográfico de los dioses había iniciado

Paul Yorck, *Posición de la conciencia e historia*, ca.

1897

De haberme sido tan claro en 1905 el sentido de mi método como lo es ahora en la vejez, el inolvidable Dilthey habría visto que en este trascendentalismo de la fenomenología estaba la realización ulterior de sus intenciones

Carta de Edmund Husserl a Georg Misch, 17 de abril de

1937

*El alma sufre sin tregua, sin piedad, y los malos médicos
no restañan la herida que supura.*

*El hombre está herido por una desgarradura que tal vez,
o seguramente, le ha causado la vida que nos dan.*

*Cambiar la vida
Cambiar al hombre*

Alejandra Pizarnik, *Sala de psicopatología*, 1971

INTRODUCCIÓN GENERAL

La investigación que presento aquí tiene como título *Fenomenología de la vida histórica*. Su objetivo es sistematizar el problema relativo a la fundamentación de la ciencia de la historia. Pero de manera puntual, intenta demostrar la necesidad y la prioridad de la ciencia histórica a partir del desarrollo de la historia de la metafísica, cuya crítica se presenta aquí como una investigación sobre la estructura y la experiencia de la conciencia de la historia. Este trabajo está enfocado en torno a la obra científica del pensador alemán Wilhelm Dilthey (1833-1911) y la correspondencia con su interlocutor y amigo, el conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897).¹ En la misma tesitura, el subtítulo de mi trabajo encuadra su objetivo y su orientación, pues se trata de las *Ideas relativas a la fundamentación de la ciencia de la historia a partir de las filosofías de W. Dilthey y P. Yorck*.

Ludwig Landgrebe –quien fue discípulo de Edmund Husserl– decía que “durante la segunda mitad del siglo XIX Dilthey fue uno de los pocos que mantuvieron viva la gran tradición” de la filosofía clásica alemana.² Nacido en Biebrich hacia 1833 en el contexto de una familia calvinista, Dilthey se posicionó ante su época con el intento de aportar un mismo fundamento para la vida y las ciencias, pues reconocía que la vida solo puede ser plenamente comprendida mediante la vida misma. Dilthey escribió de frente a una época caracterizada por el creciente distanciamiento entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu: sabía que “la filosofía había colapsado por completo tras la ruina del sistema hegeliano”. Para Dilthey era menester salir del laberinto especulativo de la filosofía para alcanzar, por primera vez, el fundamento real y positivo de todo el conocimiento a partir de la vida concreta. En la misma tesitura, nos decía Fritz Kaufmann –otro de los discípulos de Husserl– que a la par de Dilthey “el conde Yorck ha comprendido como pocos la manera de examinar, conservar y asegurar la vinculación histórica de la vida”.³ Pues solo la comprensión de los motivos vitales o la conexión de la vida enfocada en su unidad es la que garantiza la accesibilidad a la esencia de un fenómeno. Y así como únicamente de este modo la reflexión es capaz de interiorizar

¹ Isadora de Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit* (Wuppertal: Bergischen Universität Wuppertal, 2021).

² Ludwig Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. (Analyse ihrer Grundbegriffe)* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928), 1.

³ Fritz Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928), 3.

la vivacidad de un fenómeno, “solo la autocomprensión histórico-vital puede calar y determinar la profundidad de esa vitalidad”.⁴ Nacido en Berlín en 1835 dentro de una familia luterana, el conde Yorck fue quizás el mayor heredero tardío de la tradición del idealismo alemán en el siglo XIX –desde Fichte, Hegel y Schelling–, la cual le fue transmitida a través de su maestro Julius Braniß. Y como tal, Yorck fue un exponente del compromiso profundo con el cristianismo reformado de Lutero y a lo largo de su obra mostraría su papel decisivo en la formación de la conciencia histórica.⁵

A lo largo de estas páginas me distancio por lo tanto de las interpretaciones sobre el pensamiento de Dilthey que aún hoy predominan y que nos dicen que su obra se trató acaso de un historicismo escéptico o de una hermenéutica metodológica –en buena medida arraigadas por la influencia de H.G. Gadamer–; también me distancio de la posición que encuentra en la obra de Dilthey una ontología básica de la vida –que abreva en su esencia de una lectura filtrada por la ontología fundamental de M. Heidegger–. Por el contrario, mi trabajo sostiene el argumento de que la obra de W. Dilthey de hecho adquiere su consistencia sistemática por un motivo esencialmente científico: el objetivo que unifica la obra de Dilthey era desarrollar una ciencia fundamental conforme a la unidad interna de la vida espiritual, y que a modo de un sistema de la vida, aportara fundamento a las ciencias del espíritu partiendo de la vida misma.⁶ Para Dilthey, lo mismo que para Yorck, el motivo de toda filosofía primera es la fundamentación científica, o más bien gnoseológica, del mundo en que vivimos, de sus saberes, su actividad y sus exteriorizaciones en la historia, por medio del escrutinio de sus fuentes en la vida concreta del hombre y cuya conexión vital nos es dada en la experiencia interna de la conciencia. No hay sin embargo en la obra de Dilthey y Yorck una separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, sino una distinción gnoseológica que se sustenta en el reconocimiento de la unidad psicofísica de la vida y de las ciencias que corresponden a sus múltiples regiones conforme a su especificidad.⁷

⁴ Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1.

⁵ Roberto Fernández, “De la filosofía de la vida a la fenomenología: la recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg”, en *Historia y Grafía*, núm. 60 (enero-julio 2023), 183-219.

⁶ Jean-Christophe Anderson, “Dilthey et le problème de la métaphysique” (Tesis de Maestría, Universidad de Ottawa, 2020).

⁷ Christian Damböck y Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Múnich: Verlag Karl Alber, 2016), 7.

El argumento que desarrollo a lo largo de estas páginas sostiene que la metafísica, al ser la forma general del conocimiento teórico que procede mediante la representación de los objetos del pensamiento mediante nexos de conceptos que han sido externamente contruidos a la concreción del mundo en que vivimos, se ha desarrollado a lo largo de una historia caracterizada por una comprensión insuficiente y meramente intelectual de la vida histórica. De acuerdo con este argumento, a partir de la historia de la metafísica se deduce la necesidad de su propia superación a través del desarrollo de una ciencia universal orientada a la comprensión de la vida por medio del informe de la estructura de la conciencia: esta ciencia aprehende la conexión vital del pensamiento por la que se fundamenta toda ciencia posible. A esta ciencia fundamental Dilthey le dio el nombre de una *universal teoría del saber*, aunque la entendía como *crítica hermenéutico-vital de la teoría científica*, pues su tarea es la de comprender la conexión de la vida al interior de la cual están contenidas las condiciones de todo el conocimiento científico.⁸ Al reconocer su necesidad al interior de la propia historia de la metafísica, mi argumento sostiene que el contenido de esta ciencia fundamental consiste en una crítica de la conciencia de la historia, y como tal, hoy debe adoptar la forma concreta de una *crítica de la razón historiográfica* tal y como Dilthey indicó a Yorck en la dedicatoria de su *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883. En este punto, mi trabajo se adhiere a la línea de estudio planteada por la *Fenomenología del análisis historiográfico* (2008) de Roberto Fernández, a quien de hecho le debemos la rectificación según la cual “la obra de Dilthey debiera llamarse, más que una crítica de la razón histórica [*Kritik der historischen Vernunft*], como se conoce en español, crítica de la razón historiográfica”.⁹ En alemán se suele emplear la palabra *Geschichte* y el adjetivo *das Geschichtlich* para designar respectivamente a la historia y a su cualidad: lo histórico. Pero en la expresión *Kritik der historischen Vernunft* nos encontramos con la palabra *Historie* y su adjetivo *das Historisch*, que la lengua alemana reserva para designar en el contexto filosófico a la historiografía y su dominio: lo historiográfico. La traducción adecuada de las palabras de Dilthey finalmente equivaldría a una crítica de la razón historiográfica. La historiabilidad [*Historizität*], que se

⁸ Gudrun Kühne-Bertram, *Konzeptionen in einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zur Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015).

⁹ Roberto Fernández, “Fenomenología del análisis historiográfico. Un estudio acerca de la constitución de sentido en la ciencia de la historia a partir de la filosofía de Edmund Husserl” (Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 252-253.

refiere a la forma de la conciencia que es la condición fundamental para todo conocimiento posible de la historicidad [*Geschichtlichkeit*], es la traducción de la voz alemana *Historizität* que yo retomo del trabajo de Roberto Fernández.

Mi investigación, la suma de sus secciones y capítulos, intenta describir la unidad del vivir y el conocer, de la vida y la ciencia, con el objetivo de contribuir a la comprensión de la necesidad del conocimiento científico desde su conexión en la vida concreta.¹⁰ Al conjunto de este trabajo lo denomino como una *fenomenología de la vida histórica*, porque sintetiza tres dimensiones vitales que aquí trato de enfocar en su unidad inextricable: la vida, la historia y su estudio orientado desde el punto de vista de la experiencia de la conciencia.¹¹ De este modo se demuestra que el problema de mi investigación no es simplemente el hecho de la historia —si por historia entendemos la síntesis de los acontecimientos que constituyen retrospectivamente la vida de la humanidad y frente a los cuales los historiadores convencionales se enfrentan como los sucesos del pasado—. La pregunta que rige mi trabajo es entonces: *¿cómo es posible nuestro conocimiento de la historia conforme a validez universal? Pues se trata de interrogarnos sobre la facultad de la humanidad para conocer a priori la constitución de su vida histórica*. En primer lugar, el problema que unifica mi trabajo es el de la fundamentación de la ciencia de la historia, ya que trata de presentar la base científica que la historiografía puede alcanzar al convertirse en ciencia de la conciencia —esto es, *fenomenología de la vida histórica*.¹²

En segundo lugar, el título se refiere también a la perspectiva monográfica de mi tesis. Sostengo que el motivo que unifica la obra de Dilthey y Yorck es alcanzar la comprensión de la vida histórica, cuya plenitud tan solo puede ser abarcada como fenómeno de conciencia, a la luz de su conexión interna. Para ambos, se trata de una fundamentación gnoseológica que tiene por objeto la conexión de la vida a través del escrutinio de la conciencia, y como tal, nos aporta las fuentes vitales que son la condición para la inteligibilidad de todo contenido posible. Mi propósito es mostrar que la obra de Dilthey y Yorck al ser enfocada en su motivación y unidad científica nos pone de relieve su relación intelectual con la historia de

¹⁰ Kühne, *Konzeptionen*, 11.

¹¹ Massimo Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività* (Milan: Franco Angeli, 2013).

¹² Luis María Lorenzo, "Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana" (Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2014).

la fenomenología filosófica, especialmente con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl (1859-1938).¹³ Mi trabajo se suma al argumento de quienes han sostenido con plena razón, y contra los pastiches de la tradición que aún hoy concibe la obra de Dilthey como un historicismo, que de hecho Dilthey y Husserl son dos pensadores que comparten una misma noción de la filosofía como problema de fundamentación científica.¹⁴ Mi trabajo sostiene que la fundamentación de la ciencia no tiene como punto de partida una hipótesis teóricamente construida y a la espera de ser conceptualmente demostrada. La fundamentación se enfrenta a la realidad del conocimiento a partir del desarrollo de su necesidad, por medio del reconocimiento del principio que es condición de todo conocimiento científico. El postulado que unifica las dimensiones de la vida, la historia y su investigación es el que las considera como *fenómenos de conciencia*: se trata de la ley designada por Dilthey como principio de fenomenalidad [*Satz der Phänomenalität*]. *El principio de fenomenalidad es la ley según la cual todo aquello de lo que yo tengo conocimiento es primariamente un fenómeno de conciencia: un hecho que al ser experiencia, al ser vivido o –mejor dicho– vivenciado se presenta como evidencia radical, originaria e indubitable del saber*. El conocimiento tiene la fuente de su científicidad en la experiencia de la conciencia. La experiencia interna es la certeza suprema del conocimiento científico, pues es su garantía contra el peligro de abstraerse de la vida concreta. Esta ley que rige mi investigación y que justifica su nombre sostiene que toda la fundamentación del conocimiento científico se sustenta finalmente en los hechos de la experiencia, los fenómenos de conciencia que nos presentan en su conexión y su necesidad interna a los objetos de la ciencia. *La ciencia fundamental, la ciencia de la experiencia, es el supremo tribunal por el que se determinan las condiciones necesarias para toda ciencia posible. Eso significa que la crítica de la conciencia es la última instancia del conocimiento y asume la prioridad de la gnoseología sobre el resto de la ciencias: en la fundamentación gnoseológica reside la soberanía del conocimiento científico*. Si para la tradición filosófica el pensamiento tenía que partir de sí mismo para acreditarse, de lo que ahora más bien se trata es de que el pensamiento parta de su necesidad real y de su evidencia originada en la vida concreta. “La función del pensar tan solo puede ser aprehendida,

¹³ Massimo Mezzananza, “Dilthey und die Phänomenologie Husserls”, en *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, ed. Gunter Scholtz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 79-95.

¹⁴ Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl* (Madrid: Akal, 2000).

conforme a su naturaleza, desde su conexión con el sistema y la estructura de la vida. [...] El pensar aparece en el proceso de la vida”.¹⁵ De lo que hoy se trata es de zanzar el camino de la filosofía, del mero amor por el saber, para alcanzar el camino de la ciencia: del conocimiento que descubre en la vida concreta su evidencia.

En tercer lugar, mi trabajo trata de abarcar la obra de Dilthey y Yorck tan solo a partir de la intención científica que les rige. Y esto significa que mi propósito no es primariamente estudiar un par de autores ni aportar una interpretación de sus obras y sus temas; por el contrario, busco retomar el problema por ellos planteado sobre la investigación de la estructura de la conciencia para enfrentar por mí misma la fundamentación de la ciencia historiográfica conforme al desarrollo de su necesidad real dentro de la historia del mundo en que vivimos. Lo que no haré aquí es exponer una monografía de la vida y pensamiento de Dilthey, tampoco sobre Yorck. Esa tarea –que tampoco es secundaria ni menos relevante– no corresponde con el objetivo de esta tesis. A lo largo de mi trabajo más bien trato de sintetizar en sus dimensiones esenciales el programa científico de fundamentación que Dilthey denominó bajo la forma concreta de una crítica de la razón historiográfica. Por este motivo, mi trabajo es una investigación sobre la estructura y la experiencia de la conciencia, en cuya conexión están contenidas las condiciones de validez general para el conocimiento de la historia. De lo que aquí se trata es de aportar una fenomenología de la vida histórica a partir de su necesidad real, a la luz de su formación en la historia de la humanidad.

Eugenio Ímaz –el republicano español exiliado en México a quien le debemos todavía la mayor traducción de los escritos de Dilthey a nuestra lengua– decía en su tiempo que la obra de Dilthey nos impone como obstáculo su inmensidad, pero también presenta la dificultad de su intrincado desenvolvimiento. La obra de Dilthey está repleta de anotaciones, borradores, planes e introducciones, de primeros volúmenes –nos dice Ímaz– que nos dejaron siempre en espera de los segundos. Hay tratados, artículos y ensayos que a menudo no concluyen y cuya exposición, por el contrario, se bifurca por todas las direcciones como las raíces de un árbol.¹⁶ Mi investigación, lo anticipo de una vez, no es en este punto novedosa y de hecho se opone en la medida de lo posible a la avidez de novedad que hoy se le impone externamente al pensamiento y al estudio histórico. He tratado de ser lo más ortodoxa posible,

¹⁵ Dilthey, *GS XIX*, 344.

¹⁶ Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema* (México: El Colegio de México, 1946), 9.

pues me adhiero a la posición defendida por Dilthey de que pensar es enfrentarnos al problema perentorio de la fundamentación: esto es, la justificación de nuestro conocimiento conforme a la validez de las verdades que arraigan en la vida concreta. Si se me permite una paráfrasis de Georg Lukács, diría que la ortodoxia no es la defensa acrítica de una teoría, ni de una interpretación del mundo ni de tal o cual autor. Por lo que concierne a la crítica de la razón historiográfica, la ortodoxia se refiere exclusivamente al programa científico que rige la fundamentación del pensamiento: a la certeza de que la gnoseología es la vía consciente al conocimiento científico.¹⁷ “Solo una disciplina gnoseológica puede ser fundamentadora. No olvidemos que lo que se propone Dilthey es, en primer término, una crítica de la razón histórica para llegar por ella a comprender la vida por sí misma. [...] O crítica histórica, o fenomenología de las ciencias del espíritu, o del espíritu, a secas”.¹⁸

Definir la estructura de este trabajo fue de lo más difícil para mí. Y es importante decir que escribí y reescribí decenas de veces cada una de sus partes. Las modifiqué, reelaboré y reubiqué, tratando siempre de garantizar para el argumento una coherencia impecable. Si mi investigación da la impresión de ser reiterativa a lo largo de sus partes, eso se debe a que todas las secciones y capítulos se presuponen, refieren y reflejan entre sí. Las secciones son los momentos diferenciados del argumento por el que se reproduce en su necesidad el *principio de fenomenalidad* que rige mi investigación: *todo lo que está presente para mí bajo la forma de conocimiento tiene la condición, la más suprema y más universal, de ser un acto de mi conciencia*. El *conocer* es, en su contenido, el *vivir* de la conciencia. El argumento que mi trabajo trata de justificar en la conexión de sus secciones y capítulos sostiene que la esencia de la investigación científica es la demostración o la síntesis consciente de la necesidad real, propiamente viva, del conocimiento científico mismo. A través de la simetría de mi trabajo he tratado de justificar la necesidad vital del conocimiento científico y busqué atenerme a la máxima de la fenomenología trascendental según la cual el pensamiento debe proceder sin más autoridad que la de su necesidad: me refiero a la libertad de la razón para enfrentarse, por ella misma, a las cosas mismas. De inmediato se presenta el hecho de que la ciencia, la *Wissenschaft* en su esencia o contenido, no es propiamente la explicación, ni la

¹⁷ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, trad. Manuel Sacristán (México: Grijalbo, 1969), 2.

¹⁸ Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, 94 y 105.

interpretación ni la representación del mundo conforme a tal autor o tal teoría. La ciencia es la síntesis del mundo real en la comprensión de la conciencia, porque reconoce en ese mundo la necesidad real de nuestra actividad autoconsciente. De ahí que la ciencia sea en su contenido un conocimiento de la vitalidad de la conciencia, un reconocimiento de las determinaciones vitales de la conciencia.

Estoy segura de que una reflexión sobre la vida y su historia que en su punto de partida asume la necesidad del conocimiento científico hoy despertará la desconfianza de varios. Lo sé. La idea de que las ciencias debían conducirnos a la verdadera vida, una vida consciente de sí misma o digna de ser vivida, hoy perdió su fuerza por completo. Hoy el ideal de una humanidad emancipada por medio de su propia acción consciente, a través de su propia actividad fundada en el conocimiento científico, en la conciencia de la necesidad que unifica su vida histórica, ha caído de lleno en el descrédito. Hace mucho tiempo que cambió nuestra estimación valorativa sobre el destino de la ciencia y su sentido para la vida. La realidad es que las ciencias no están hoy en condiciones de asumir como problema su destino frente al estado de la humanidad contemporánea ni son capaces, por lo tanto, de asegurar la marcha de la razón en la historia de la humanidad.¹⁹ Al referirnos a los principios asociados a la verdad, la validez, la justificación, la objetividad, la evidencia o la racionalidad, impera en la conciencia de nuestra era una mezcla de escepticismo y desencanto de la que parece imposible salir.²⁰ No busco, sin embargo, promover una posición alarmista y reaccionaria sobre una presunta pérdida de coeficiente científico en nuestra era, pues es un hecho cierto, y uno muy grave, que a lo largo de la historia del conocimiento se ha querido eludir a como dé lugar el problema de la historicidad del saber como horizonte fundamental para el desciframiento del destino y la constitución de la ciencia en su verdad. Es una impostura suprimir en la ciencia el factor desempeñado por la vida histórica. La crítica de la metafísica —que se nos presenta aquí como la delimitación del conocimiento teórico, aquel que procede mediante la representación lógica de sus objetos— nos muestra que el predominio de la concepción teórica de la ciencia es lo que ha ofuscado al saber respecto de los ingredientes histórico-vitales que le son constitutivos a su formación. “El historiador científico de hoy

¹⁹ Julia Iribarne, “Estudio Preliminar”, en Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 15.

²⁰ Antonio Ziri6n, “Una introducci6n a Husserl”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, M6xico, Universidad Aut6noma Metropolitana-I, n6m. 33 (1994), 11.

está metido en un callejón sin salida”, nos decía Ramón Iglesia.²¹ En efecto, el libro de historia no es ni debe ser una especulación de lógica pura. “Ya pasó la época de las actividades puras del espíritu”.²² La historia hoy debe ejercer su puesto central en el desciframiento del destino del hombre y de la ciencia, y si renuncia a esta función básica que es la comprensión de la historia natural que constituye el desarrollo de la humanidad en sus determinaciones vitales, los resultados serán catastróficos para nuestra época. En principio, *es la ciencia de la historia, como una auténtica fenomenología de la vida histórica, la que nos descubre la falsa apariencia de la fundamentación especulativa, todavía metafísica, del pensamiento y el conocimiento científico.*

El historiador Johan Huizinga decía en su escrito *Sobre las sombras del mañana* que “hoy, sin embargo, la sensación de estar viviendo a la mitad de una violenta crisis de civilización, una que amenaza con el colapso total, se ha extendido por doquiera”.²³ “El historiador no dudará que vive en una época de profunda crisis”.²⁴ En fechas más recientes, el historiador americano Ethan Kleinberg ha observado con plena razón que tras el inicio del siglo XXI se ha endurecido una tendencia ideológicamente regresiva que también se expresa en el retorno de una cosmovisión sobre la historia caracterizada por la naturalización del pasado y un pánico reaccionario sobre la supuesta decadencia cultural generada por “los excesos” del posmodernismo y el pluralismo. “Aterrado de muerte por la crítica, por ejemplo, Bruno Latour pide una posición desde la cual se pueda actuar con justeza. [...] Este deseo por un punto estable y fijo caracteriza el modo dominante de la *scholarship* histórica hasta nuestros días en el siglo XXI”.²⁵ Podrá resultar extraño, pero el procedimiento de mi investigación, así como la posición eminentemente práctica que defiende, busca estar más cerca de la intención demoledora de la crítica de la vida histórica que del pánico pueril y reaccionario que hoy se lamenta abstractamente la decadencia de la cultura o la pérdida del fundamento estable y fijo del saber. No hay que omitir el hecho de que Dilthey titulara su tratado de 1883 como una *Introducción a las ciencias del espíritu*. Introducción hoy es una

²¹ Ramón Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, ed. Álvaro Matute (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 49.

²² Iglesia, *El hombre Colón y otros ensayos*, 53.

²³ Johan Huizinga, *In the Shadow of Tomorrow*, trad. Johan Huizinga (Nueva York: The Norton Library, 1936), 19.

²⁴ Iglesia, *El hombre Colón*, 27.

²⁵ Ethan Kleinberg, *Haunting History. A Deconstructive Approach to the Past* (Stanford: Stanford University Press, 2017), 49.

idea que debemos asumir en su sentido fuerte y radical, ya que la fundamentación del conocimiento científico equivale al reconocimiento de su necesidad a través de una crítica infinita de la vida histórica, a través de la explicitación de su origen en la vida práctica de la humanidad. Esta crítica de la vida histórica debe interrogar por la constitución de nuestro mundo y sus saberes, es decir, impugnar su presunta evidencia y su aparente fundamentación. La crítica debe ser continua e incesante. El proceso del pensamiento nunca debe darse por concluido, siempre es una *introducción* por la cual hay que interrogar a las cosmovisiones y los presupuestos sobre los que se asienta nuestra vida. La esencia de la ciencia es la búsqueda incesante de la verdad, no su posesión definitiva.²⁶

No creo exagerar. El hundimiento de la clase obrera independiente en nuestros días y la derrota del movimiento obrero organizado en torno al comunismo: esa es la tendencia ideológica del siglo XXI. Es de esperarse que una era como la nuestra, tan regresiva en sus tendencias en la lucha de clases, sea también una época teóricamente pobre o mediocre en su reflexión. “Hoy el populismo de derechas encuentra inspiración ideológica y justificación en movimiento sociales con un elemento común: la firme oposición al progresismo. [...] Los aliados tácticos de este populismo incluyen a los grupos de odio —racistas, islamófobos, transfóbicos, antisemitas, etc.—, así como los movimientos promotores de la anti-ciencia”.²⁷ La descomposición ideológica del capitalismo se expresa hoy dentro de la lucha de clases en el escepticismo hacia la necesidad del conocimiento científico y el repudio público hacia una vida racionalmente justificada. Tras el irracionalismo galopante del siglo XXI, concomitante al ascenso de movimientos reaccionarios, se abre paso la afirmación brutalmente regresiva y contra la necesidad inmanente al capitalismo de superarse a sí mismo de que la humanidad está condenada a enfrentarse a su propia historia como si ella no la hiciera: como si fuera el producto de fuerzas misteriosas que le son ajenas, a las que no puede entender ni dominar.²⁸ La crisis de las ciencias es ante todo la crisis de una humanidad cada vez menos capaz de organizar conscientemente sus acciones y es proporcional al grado de desorientación práctica del hombre contemporáneo. La fundamentación del conocimiento de la historia se ha vuelto

²⁶ Leo Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. Antonio Lastra y Raúl Miranda (Madrid: Tecnos, 2014), 89.

²⁷ Howard Tumber y Silvio Waisbord, “Media, Disinformation, and Populism”, en *The Routledge Companion to Media Disinformation and Populism* (Nueva York: Routledge, 2021), 17.

²⁸ Juan Iñigo Carrera, *Conocer el capital. Usar críticamente El Capital*, vol. 1: *La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada* (Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2021), 175.

urgente, especialmente si se considera el estado actual de las ciencias a partir de su relación con el mundo en que vivimos y la forma en la que hoy está determinado en su contenido vital por los antagonismos de la nueva división global del trabajo en la sociedad capitalista. El destino de las ciencias es un problema que debe franquearse desde la investigación sobre la constitución de sus verdades y cuyo soporte es el reconocimiento de su necesidad dentro de la conexión entre la subjetividad y el mundo histórico del que es constitutiva. “Este enfoque contribuye a un diagnóstico más amplio de la creciente crisis de la verdad y la certeza. A lo largo de la década de 2010 se fue extendiendo la idea de que aquello que inicialmente se percibía como un brote de irracionalismo, de políticas de post-verdad y de *fake news* puede entenderse hoy como síntoma de un cambio social mucho más amplio en las normas de la [validez]”.²⁹ El historiógrafo Jouni-Matti Kuukkanen aporta al respecto un balance significativo en su introducción a *Filosofía de la historia. Las perspectivas del siglo XXI*. Se pregunta: “¿cuáles son los recursos intelectuales que la historia de la filosofía de historia aporta a la comprensión de la investigación y la escritura contemporáneas de la historia? Esto es, ¿cómo la filosofía de la historia puede ayudarnos a comprender los fenómenos sociales, tales como el ascenso del populismo?”.³⁰ Ewa Domańska, también historiógrafa, coincide al señalar que en la última década ha habido un “cambio ideológico” significativo que en las humanidades hoy tiene como resultado “la formación de un campo de conocimiento [...] que podría denominarse humanidades no-antropocéntricas o post-antropocéntricas, no-occidentales o post-occidentales. Pero lo que hoy interesa es describir, comprender y ‘digerir’ los problemas generados por el capitalismo”.³¹ En efecto, nos dice Kuukkanen, la serie de mutaciones recientes en las concepciones de la historia son un proceso inmanente a la crisis de nuestro mundo, pues “este cambio de paradigma está condicionado por los problemas del capitalismo y la migración, la crisis de la democracia liberal e incluso el 11 de septiembre, pero quizás todavía más significativamente, por la crisis ecológica”.³²

²⁹ Sun-ha Hong, “Fuck Your Feelings! The Affective Weaponization of Facts and Reason”, en *Affective Politics of Digital Media*, ed. Megan Boler y Elizabeth Davis (Nueva York: Routledge, 2021), 87.

³⁰ Jouni-Matti Kuukkanen, “A Conceptual Map of Twenty-First-Century Philosophy of History”, en *Philosophy of History-Twenty-First-Century Perspectives*, ed. Jouni-Matti Kuukkanen (Londres: Bloomsbury Academic, 2021), 19.

³¹ Ewa Domańska, “The Paradigm Shift in the Contemporary Humanities and Social Sciences”, en *Philosophy of History-Twenty-First-Century Perspectives*, ed. Kuukkanen, 180.

³² Kuukkanen, “A Conceptual Map of Twenty-First-Century Philosophy of History”, 16-17.

Hoy las ciencias no han aumentado para la humanidad el archivo de los conocimientos racionales: esos saberes que, al estar justificados en la conciencia de su necesidad, pueden aportar fundamento racional a nuestra vida. Es preciso reconducir las ciencias a su origen en el mundo histórico: un origen que reclama comprensión y validez suprema para las ciencias en aras de constituir el sistema que alcance, por medio de la investigación de la conciencia, el fundamento que unifica al vivir y el conocer.³³ Vivimos en la era de unas ciencias que a pesar de ser muy sofisticadas no han contribuido en lo absoluto a la comprensión de nuestro mundo. En efecto, explicar la vida no significa comprenderla. La ciencia en su sentido eminentemente moderno nace como un problema de fundamentación: desde Galileo, Kepler, Bacon y Euler, desde Suárez, Descartes, Vico y Leibniz, hay una tendencia en la investigación que exige aportar las leyes conforme a las cuales debe edificarse la ciencia y en las que está contenida la autojustificación de su método. Hoy la fundamentación del conocimiento científico debe acreditar la necesidad de cada una de sus formas y momentos, incluso los más primitivos y aparentes, con fundamento en su conexión vital e interna. Este es el caso de la crítica a la metafísica como crítica de la forma general de la representación lógica. Pero la apariencia no es sinónimo de falsedad, por lo que debe acreditarse la necesidad de la representación al acotar su función dentro del proceso del conocimiento. El estado de la moderna conciencia científica es de gravedad y la historia no es aquí la excepción.

La idea de que la historia aspire a ciencia estricta, y no una ciencia peculiar, sino al rango de ciencia básica, ciencia de ciencias, es el motivo que rige mi trabajo. Idea que desde luego será un disparate para muchos, pero si negamos de inmediato su validez científica al conocimiento de la historia afrontemos entonces la pregunta: ¿qué clase de saber es la historia si no se trata de una ciencia? En cualquier caso, es una práctica nociva y poco profesional para el conocimiento el no presentar la justificación de lo que sabemos. Ya no nos es legítimo postergar la pregunta sobre la validez del conocimiento histórico y la científicidad a la que puede aspirar, pues es muy frecuente abandonar esta cuestión en la indeterminación más vaga y sin preocuparnos por el sustento último de lo que decimos.³⁴ De no ser ciencia, la historia se trataría entonces de un oficio, y si soy benevolente diría que es una rama de la literatura y

³³ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, trad. Luis González (México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2014), 111.

³⁴ Ziri6n, "Una introducci6n a Husserl", 12.

de la crítica literaria: si ese es el caso, dejemos entonces formar historiadores e instruyámonos en letras. Y en el peor de los casos, al no ser ciencia, la historia se tratará de una derivación más o menos sofisticada del sentido común acerca del pasado –una forma de sofística al fin y al cabo. Y si de lo que tan solo se trata es de opinar sobre la historia, desterrémosla entonces del conocimiento y tirémosla de una vez al trecho de los desperdicios ideológicos. Pero la historia ocupa una posición privilegiada al mostrarnos que su objeto, un objeto que permea por su historicidad al de todas las ciencias, no está a salvo de la crisis. Hoy las ciencias se independizaron sin aportar antes la satisfacción espiritual de su autojustificación. La utilidad de sus métodos y resultados se ha conseguido en lo aparente y lo inmediato, a expensas de la rigurosidad de su fundamentación. La historia, como el resto de las ciencias, ha desarrollado en el peor de los casos sus métodos sin impugnar su alienación respecto del estado actual del mundo en que vivimos y ciertamente procede con una ingenuidad de nivel superior: una ingenuidad que renuncia a justificar su conocimiento sobre la base de su conexión vital y su necesidad real.³⁵ Mi investigación es un esfuerzo, ciertamente limitado, de enfrentar este problema en el que arraiga la conexión entre la vida histórica, su mundo y su indagación a partir de la conciencia que les es constitutiva, pues se trata de comprender la vida a través de la vida misma: a la luz de lo que conocemos sobre ella, “de lo que sabemos o suponemos que contiene y no contiene, con su historia real y su oscuro pasado y su tenebroso porvenir”.³⁶

La investigación está dividida en tres secciones. La primera lleva por título “I. Deducción de la ciencia fundamental”. La segunda se refiere a “II. La vitalidad de la conciencia”. Y la tercera, en suma, se trata de “III. La crítica de la razón historiográfica”. El objetivo de las tres secciones es sistematizar, reproducir o sintetizar en su conexión el problema relativo a la fundamentación de la ciencia de la historia como informe sobre la estructura y la experiencia de la conciencia.

La primera sección está dividida en dos capítulos: “1. Historia contra metafísica” y “2. La ciencia fundamental”. Los dos capítulos están dedicados a presentar el problema de la fundamentación científica. El primero de ellos aborda la relación entre la historia de la metafísica y la necesidad que de ella se deduce de su propia superación mediante el desarrollo

³⁵ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro (México: UNAM, 2023), 50.

³⁶ Ziri6n, “Una introducci6n a Husserl”, 21.

de la ciencia cuyo objeto es la crítica de la conciencia histórica. El segundo capítulo aborda la formación de la conciencia relativa a la necesidad de la ciencia fundamental a partir de la relación intelectual que nos plantea la obra de Dilthey con las de Adolf Trendelenburg, Hermann Lotze, Hermann von Helmholtz, así como la relación decisiva del propio Dilthey con Husserl. Estoy consciente de la limitación de mi trabajo, pues sé que debí conservar el párrafo dedicado a la contribución de la hermenéutica de Friedrich Schleiermacher en la formación de la ciencia fundamental que interesaba a Dilthey. El tiempo y los límites que se imponen a la extensión de mi trabajo han jugado en contra mía, por lo que recorté la páginas dedicadas al estudio de Schleiermacher.

La segunda sección está dividida también en dos capítulos: “3. La psicología de la vida” y “4. La conexión de la vida”. Los dos capítulos ponen en marcha la investigación sobre la estructura y la experiencia de la conciencia. El capítulo tres se enfoca en la justificación de una nueva psicología, la psicología estructural, a partir de la necesidad desarrollada de la ciencia fundamental que tiene por objeto la conexión vital de conciencia. El capítulo cuatro es el informe sobre la estructura general de la conciencia y constituye una descripción de su unidad interna conforme a las leyes que rigen su conexión.

La tercera sección está dividida finalmente en dos capítulos: “5. Historiabilidad de la conciencia y conciencia de la historicidad” y “6. La edificación del mundo histórico”. Esta sección consiste en la justificación de por qué la fundamentación del conocimiento científico toma hoy por forma concreta una crítica de la razón historiográfica y su objetivo es poner en marcha la fundamentación de la ciencia de la historia sobre la base del informe presentado en las secciones anteriores: en suma, el desarrollo de la ciencia historiográfica presupone en su contenido la justificación de la ciencia fundamental y la descripción de la estructura de la conciencia. El capítulo cinco es la explicitación del principio de fenomenalidad como fundamento para el conocimiento de la historia: es el sustento de la crítica de la razón historiográfica como análisis de la conciencia de la historia, y por lo mismo, su resultado científico es el descubrimiento de la historiabilidad como forma universal de la conciencia de la historia. El capítulo cinco abarca el análisis de la conciencia historiográfica, del origen de su conciencia científica y de la necesidad de la fundamentación de su método. El capítulo seis consiste en el informe sobre la conexión vital y la constitución del mundo histórico en que vivimos, por lo que investiga los fenómenos de la conciencia por los cuales es posible

nuestra experiencia y comprensión de la historia, así como sus objetivaciones bajo la forma del mundo histórico-social que tenemos en común. Este último capítulo es la base para el sistema de las evidencias que arraigan en la vida histórica y que constituyen la fuente acreditante de todo conocimiento conforme a su razón histórica. En este sistema se contiene la certeza fundamental de la historia como ciencia estricta. No es posible hacer radicalmente historia si de antemano renunciamos a la posibilidad de tener certezas sobre nuestra vida y sobre lo que hacemos con ella.

Finalmente, debo hacer una aclaración sobre las referencias de mi trabajo. He tratado de darle a mi investigación la mayor rigurosidad posible al priorizar la consulta de las obras de Dilthey en alemán y de contrastar las traducciones de que disponemos al día de hoy en español. He estudiado la colección de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey editados por Vandenhoeck & Ruprecht, pues se trata de la versión canónica de los escritos reunidos del autor. He querido privilegiar la consulta de los manuscritos de la herencia de Dilthey: el legado, el llamado *Diltheys handschriftlichem Nachlaß* que Eugenio Ímaz no pudo consultar ni traducir en su época y cuyos materiales se han editado en los últimos cuarenta años. El legado manuscrito que la profesora G. Kühne-Bertram ha editado a partir de 2004 fue de enorme provecho para mi investigación, especialmente el volumen *Gesammelte Schriften XXIV*, pues agrupa las lecciones de Dilthey relativas a la *lógica de la vida* y la *universal teoría del saber*. En esta tesitura, al referirme a la obra alemana empleo el formato de citación simplificado y aceptado por los *scholars* de Dilthey, quienes refieren al autor seguido de la abreviatura en cursivas del volumen citado y finalmente consignan las páginas. Véase: “Dilthey, *GS I*, 18” o “Dilthey, *GS XXIV*, 50”.

Lo dicho no desacredita en lo absoluto la labor tan meritoria de Ímaz. Como es sabido, en lengua española contamos con varias traducciones de la obra de Dilthey: la mayor de ellas fue la serie de las *Obras de Wilhelm Dilthey* publicadas por el Fondo de Cultura Económica a mediados del siglo XX, cuyo diseño y preparación tuvo a su cargo el republicano español. A lo largo de mi trabajo pude constatar la clarividencia con la que Ímaz reorganizó el conjunto de la obra diltheyana y la rigurosidad de su edición en español. En efecto, Ímaz modificó el orden de las obras alemanas que inicialmente establecieron para su edición Georg Misch, Bernhard Groethuysen y Hermann Nohl –discípulos de Dilthey. Pero esa decisión no fue

arbitraria: estaba fundada en razones científicas y no meramente editoriales, pues Ímaz ordenó la versión española de la obra conforme al plan estrictamente científico de Dilthey: aquel programa que Ímaz describió como una *nueva fenomenología del espíritu*, entendida como la fundamentación gnoseológica de la ciencia. Mi investigación es en esta tesitura una renovación de la línea de estudio iniciada por Ímaz, pues recupera su legado como traductor y *scholar*, al mismo tiempo que reconoce la necesidad de revisar, actualizar y rectificar sus traducciones al ponerlas a la altura de nuestra época. Hay que decirlo. *El pensamiento de Dilthey*, la monografía publicada por Ímaz en 1946, supera aún hoy con creces en profundidad y originalidad a muchos de los estudios más recientes sobre el pensamiento de Dilthey. Y no solo en español. Por ahí de 1944, Ímaz nos decía que la introducción a las ciencias del espíritu es el plan de la catedral, el plan de la obra de vida de Dilthey. “En términos diltheyanos, autognosis histórica que, como una nueva fenomenología del espíritu nos descubre la falsa apariencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu y nos señala el camino para buscar el verdadero fundamento: establecer este fundamento trazando la crítica de la razón histórica”.

Por lo que concierne al conde Yorck, él es una de esas figuras que en la historia de la filosofía han permanecido prácticamente desconocidas. Y su pensamiento, apenas referido en los ámbitos de la filosofía clásica alemana, corrió con la misma suerte. En lengua española no contamos con ninguna traducción de sus textos, pero tampoco las hay al inglés o al francés. Únicamente Francesco Donadio se dio a la tarea traducirlos al italiano desde hace unas cuatro décadas para la colección Micromegas de la editorial Guida.³⁷ En 2006 la editorial Giugno reunió las traducciones de Donadio en un volumen único y muy robusto dedicado a los escritos completos de Yorck, como parte de la colección *Il Pensiero Occidentale*.³⁸ A lo largo de mi tesis me enfrenté directamente a los textos alemanes, por lo que propongo una traducción propia que también se sustenta en la lectura y la revisión de la versión italiana de Donadio.

³⁷ Paul Yorck, *Coscienza e storia*, ed. Francesco Donadio (Nápoles: Guida, 1980). Paul Yorck y Wilhelm Dilthey, *Carteggio 1977-1897*, ed. Francesco Donadio (Nápoles: Guida, 1983). Paul Yorck, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, ed. Francesco Donadio (Nápoles: Guida, 1991). Paul Yorck, *Diario italiano*, ed. Francesco Donadio (Siracusa, Nostos edizioni, 1997).

³⁸ Paul Yorck, *Tutti gli scritti*, ed. Francesco Donadio (Milan: Giugno, 2006).

PRIMERA SECCIÓN

DEDUCCIÓN DE LA CIENCIA FUNDAMENTAL

CRISIS Y CRÍTICA DE LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA POR LA QUE SE DEDUCE LA NECESIDAD DE UNA CIENCIA FUNDAMENTAL DEL ESPÍRITU

CAPÍTULO 1

HISTORIA CONTRA METAFÍSICA

Por consiguiente, debe lucharse con todo el razonamiento contra quien, suprimiendo la ciencia, pretende afirmar algo sea como fuere. [...] ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas? ¿Cómo la llamaremos ahora? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres, y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo?

Platón, *Sofista*, 249c y 253c

§ 1. Introducción

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey observaba que “al haberse aislado las ciencias” respecto de la vida concreta, aquella en cuya conexión surge el conocimiento, estas “han sucumbido a la abstracción muerta” de la representación. Pero también es cierto que “la filosofía del espíritu aislada tan solo es un fantasma, pues el apartamiento en el modo de consideración filosófico respecto de la realidad histórica y social, así como de su consideración positiva, *representa hoy la herencia perniciosa de la metafísica*”.³⁹

Mi objetivo en este capítulo es presentar la antigua cuestión planteada por Dilthey sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu a partir del problema de la metafísica. Dilthey y Yorck descubrieron en la estructura intelectual de la metafísica su limitación fundacional. Su imposibilidad para constituirse plenamente como sistema implica dentro de la propia metafísica la necesidad de superarse mediante una nueva ciencia fundamental: una ciencia de validez universal orientada a la comprensión de la vida en su unidad y concreción.

³⁹ Dilthey, *GS I*, 113. Las cursivas son mías.

Para Dilthey, el problema de la metafísica tan solo puede descifrarse si su desarrollo se comprende como una historia de la marcha del espíritu hacia la gnoseología fundamental: una historia de la conciencia relativa a la necesidad de fundamentar gnoseológicamente las ciencias del espíritu. Para Dilthey, lo mismo que para Yorck, la crítica de la historia de la metafísica presupone un informe sobre la conciencia, cuyo desarrollo es el sustento de la formación del mundo espiritual y la justificación de sus ciencias. De lo que se trata, nos dice Dilthey, es de comprender al hombre entero, de entender a la humanidad en la unidad de las funciones del ánimo. A lo largo de su obra, Dilthey y Yorck emplearían las nociones de vida anímica [*seelisches Leben*] y vida psíquica [*psychisches Leben*] para designar por igual la conexión interna que es la fuente originaria de los fenómenos de la conciencia y de auto-comprensión desarrollados por el espíritu. Empleo en mi exposición como equivalentes las nociones de *vida consciente* y *subjetividad anímica* para designar la estructura de los fenómenos psíquicos. *Solo el sistema científicamente desarrollado de los fenómenos que arraigan en la conciencia, así como la crítica de sus verdades, podrá darle por primera vez en su historia justificación racional a nuestra vida.* La fundamentación de las ciencias del espíritu, como se verá de aquí en adelante, equivale a reconocer en el mundo en que vivimos la necesidad de nuestra subjetividad anímica en la actividad de sus funciones; esto significa que el concepto de ciencia [*Wissenschaft*] no queda presupuesto aquí, sino que se deduce como un reconocimiento de la necesidad de la vida anímica para el desarrollo de la historia.

Durante la era moderna, historiadores y filósofos pensaron que la fundamentación de las ciencias del espíritu podía edificarse por el hecho de que sería más fácil tener ideas claras y evidentes de la historia que de la naturaleza, en la medida en que a la primera la humanidad la hace y nos es propia. Pero Dilthey supo que la vida no es clara por principio. En 1893 expresaba: “el carácter de la vida se intuye en la estructura de todo lo vivo. De tal estructura brota su significado. La vida es insondable, infundamental. [...] Todos buscamos expresarla, cada quien lo hace a su manera. Pero lo infinito es inefable. Aquello de lo cual sabemos primaria y objetivamente es de la vida anímica. En ella se presenta todo experimentar y conocer, es el fondo insistente, incommovible e impenetrable del experimentar, del pensar, del conocer. La vida interna persiste pese a que los individuos vayan y vengán. En vano, sin embargo, tratamos de elucidar la vida anímica en el conocer y en el pensar. Toda teoría

explicativa es una abstracción que mutila la plenitud de los hechos”.⁴⁰ *Para Dilthey, pero también para Yorck, la metafísica es la forma general del conocimiento teórico que se enfrenta a sus objetos mediante su representación intelectual. El problema de la metafísica no es la comprensión del ser que vive, sino el de su representación por medio de una necesidad puramente teórica que le es externa. La metafísica se enfrenta a sus objetos a expensas de abstraerlos, de mutilar su determinación vital.* En contra de la metafísica que pretende la fundamentación clara, definitiva, la vida nos revela que no es en lo absoluto clara sino oscura, que su evidencia consiste paradójicamente en su oscuridad insalvable. Digámoslo con Alejandra Pizarnik:

Poco sé de la noche
pero la noche parece saber de mí,
y más aún, me asiste como si me quisiera,
me cubre la conciencia con sus estrellas.
Tal vez la noche sea la vida y el sol la muerte.
Tal vez la noche es nada
y las conjeturas sobre ella nada
y los seres que la viven nada.⁴¹

Ahora bien, esta primera sección de mi investigación tiene por título “La deducción de la ciencia fundamental”. Su objetivo es enfocar la metafísica como problema, de acuerdo con la necesidad que de ella se deduce en torno al desarrollo de una nueva ciencia fundamental. He querido presentar el problema de la metafísica conforme a su desarrollo, tal y como Dilthey y Yorck lo despliegan. En efecto, el problema de la metafísica concierne a su estructura intelectual y a la limitación que ella impone para su consolidación como sistema que abarque la realidad en la plenitud de sus determinaciones vitales. La plenitud del conocimiento, nos dice Dilthey, fue usurpada por la apariencia de una aislada configuración del entendimiento que “tan solo está fundado en la ley de desarrollo del intelecto. ¡Tómese de ejemplo a la metafísica!”.⁴² “La metafísica brota de la totalidad de las fuerzas del ánimo

⁴⁰ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, ed. Helmut Johach y Frithjof Rodi (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 329-330.

⁴¹ Alejandra Pizarnik, *Las aventuras perdidas*, en Alejandra Pizarnik, *Poesía completa*, ed. Ana Becció (Madrid: Lumen, 2024), 85. Las cursivas son mías.

⁴² Dilthey, *GS XIX*, 76.

del hombre. Pero ya que sus elementos y verdades podían disolverse parcialmente en una conexión de conformidad intelectual, el espíritu se vio empujado a establecerles enteramente como tal sistema”.⁴³ Para Dilthey, el origen la metafísica está relacionado con la comprensión insuficiente de la vida anímica, y como tal, las cosmovisiones son las expresiones ilegítimas del conocimiento que en su procedimiento transgredió el límite de la experiencia inmanente de la vida. La crítica de la metafísica la constituye el análisis de la conciencia de la historia, por lo que concierne a una *crítica de la razón historiográfica* entendida como la investigación sobre la facultad de la humanidad para conocerse a sí misma al dar cuenta de su constitución histórica.

En la *Introducción* de 1883, Dilthey identificó la parte negativa o propiamente crítica de su *crítica de la razón historiográfica* con una *fenomenología de la metafísica*, la cual actúa en su conjunto como la descripción de la conciencia mediante el análisis de las sucesivas cosmovisiones de la metafísica. La fenomenología de la metafísica constituye el sustento por el que se acredita la formación del mundo espiritual, así como la validez de las ciencias del espíritu. En suma, esta sección sostiene que la superación de la metafísica se desarrolla sistemáticamente mediante una introducción a las ciencias del espíritu.

§ 2. La metafísica y el problema de la fundamentación

En su tratado sobre *Filosofía de la vida y fenomenología* [*Lebensphilosophie und Phänomenologie*], de 1931, Georg Misch observaba que la actitud crítica de Dilthey contra la metafísica tuvo su origen en la Ilustración de raigambre kantiana, de cuyo criticismo habría sido interlocutor por la mediación de su maestro, Adolf Trendelenburg.⁴⁴ Por otra parte, la posición crítica de Yorck abrevó del idealismo hegeliano gracias a la formación que recibió con Christlieb Julius Braniß, uno de los pocos hegelianos que le sobrevivieron al apogeo del neokantismo en los ámbitos de la filosofía universitaria alemana tras el *Märzrevolution* de 1848-1849. Es posible decir que la filosofía de Yorck fue una profundización crítica y antimetafísica del idealismo de Hegel. Se trató de un esfuerzo novedoso por asimilar la

⁴³ Dilthey, *GS XIX*, 76.

⁴⁴ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Leipzig: Verlag und Druck von B.G. Teubner, 1931), 43.

Fenomenología del espíritu como una historia trascendental de la humanidad que buscaba deducir mediante el análisis de la conciencia las condiciones de posibilidad del saber absoluto.⁴⁵ Y sin embargo, el horizonte histórico de la metafísica con el cual Dilthey y Yorck se encontraron en la segunda mitad del siglo XIX es mucho más amplio y se remonta al menos a finales del siglo XVI: *grosso modo*, consiste en una historia de la depuración del concepto dogmático de la metafísica, es decir, una historia de la formación de la conciencia crítica de la metafísica. Ese horizonte histórico cubre una trayectoria que parte desde las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez, que atraviesa la obra de G.W. Leibniz, A.G. Baumgarten, Ch. Wolff, I. Kant y G.W.F. Hegel, y que desemboca finalmente en las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg. Permítaseme ser un poco más exhaustiva con las razones que sustentan el trasfondo histórico planteado.

A lo largo de la era moderna, los sistemas de la metafísica expresaban a su modo una actitud de zozobra ante su entorno: el hombre de la era moderna tenía la sensación de que los antiguos fundamentos se le desmoronaban bajo los pies. Lo que la humanidad occidental de la edad moderna echaba en falta era su raigambre, algún un suelo firme que sirviera de principio para avanzar con seguridad en sus desarrollo espiritual. Con su intuición histórica tan aventajada, aunque refiriéndose a la pérdida del sentido mítico de la vida más bien que a la ruina de la metafísica, F. Nietzsche decía en *El nacimiento de la tragedia* (1872) que “ahora el hombre no-mítico está, eternamente hambriento, entre todos los pasados, y excavando y revolviendo busca raíces. El enorme apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna, el voraz deseo de conocer, ¿a qué apunta todo esto sino a la pérdida del mito?”.⁴⁶ Pero no nos adelantemos en el tiempo. A principios de la era moderna, el escrúpulo de la cultura emergente era el síntoma “de la crisis o desgarramiento de un mundo dejado de la (medieval) mano de Dios, tras los variopintos y fallidos intentos renacentistas por elaborar una religión sincrética y universal”.⁴⁷ Era evidente que por su vocación fundamental, por la extraordinaria importancia de su objeto, el tan glorioso título de la metafísica se debía a su pretensión de

⁴⁵ Hans Ruin, “Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 25, vol. 25 (mayo de 1994), 111-130. Véase también Hans Ruin, “Historicity and the Hermeneutic Predicament. From Yorck to Derrida”, en *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi (Nueva York: Oxford University Press, 2018), 717-733.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2019), 219-220.

⁴⁷ Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: Akal, 2018), 29.

aportar una doctrina general de los fundamentos últimos de lo real mediante la especulación, prescindiendo de la experiencia. Pero el crédito de la metafísica se debía también a su antigüedad, al mero hecho de ser ella una “ciencia” cuya legitimidad estaba respaldada por su vasta historia y por su origen tan remoto en la antigüedad clásica griega. Pero para la conciencia científica moderna, la historia de la metafísica empezaba a ser la procesión de múltiples sistemas y teorías que se enfrentaban entre sí por defender postulados irreconciliables; el rasgo compartido por estas doctrinas, irónicamente, sería el hecho de que especularon sobre sus objetos sin haber despejado con éxito las preguntas que les motivaban.

α) Suárez

A lo largo del siglo XVI, en la península ibérica inició un proceso de revitalización de la antigua tradición escolástica desde el interior de las órdenes religiosas. Había sucedido la primera mundialización del capital: el periodo que va del siglo XIV al XVI fue el momento de expansión de las novedosas formas mercantiles que alcanzaron una expresión culminante en las guerras de conquista sobre las llamadas Indias Occidentales. “Aquella tierra tan riquísima la hizo Dios y os la tuvo guardada desde que la formó, para hacer a vuestra majestad universal y único monarca en el mundo”,⁴⁸ le escribía el cronista Fernández de Oviedo al rey Carlos V hacia 1526. Tras los descubrimientos en el Nuevo Mundo y las concomitantes transformaciones de la vida material, la disolución de la forma medieval de la conciencia fue inevitable: “ello no quier[e] decir que se abandonara la concepción providencial de la historia. Pero la experiencia resultó incontrovertible y los hechos ya no tuvieron por qué ser explicados a partir del texto sagrado; lo que se quiere ahora no es una visión religiosa, sino una explicación científica”.⁴⁹ Lo dicho hasta aquí no es una digresión. Dilthey observó que el dominio de la metafísica sobre la configuración espiritual de las naciones europeas se afianzó en todo su vigor gracias a su alianza con la teología que alcanzó su forma sistemática en la metafísica teologizada de Santo Tomás. Esta escolástica de raíz tomista entró en crisis entre los siglos XIV y XV. Con el sentido de esta crisis, emergió una escolástica “barroca” en la península ibérica durante los últimos años del siglo XVI y que predominó todo el siglo

⁴⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, ed. José Miranda (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 126.

⁴⁹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias* (México: Tusquets, 2002), 278.

XVII.⁵⁰ Pero lo característico de esta escolástica revitalizada fue la necesidad allí expresada de “llegar desde el orden conceptual metafísico, que se había vuelto tan insostenible en su imagería [*Bildlichkeit*], a un punto de vista trascendental en el cual la conciencia metafísica encuentra una nueva justificación. Solo de poco a poco esta conciencia trascendental se abre paso”.⁵¹ A lo cual, Dilthey añadía: “a través de Suárez, este punto de vista alcanza su dominio entre los círculos eclesiásticos del siglo XVII”.⁵²

En el esfuerzo por zanjarse la crisis de la escolástica, fue que la metafísica se convirtió notoriamente en el problema de su sistematización. La necesidad de determinar el contenido de la metafísica franqueó la pregunta moderna sobre su posibilidad como filosofía primera, de acuerdo con la vía trazada inicialmente por Duns Scoto en torno a una *scientia transcendens*.⁵³ La conciencia filosófica moderna –a la que nos referimos como la reflexión donde la filosofía se vuelve sobre sí misma para pensar la posibilidad de su fundamentación como *primæ philosophiæ*– tiene como pistoletazo de salida las *Disputationes metaphysicas* (1597) de Suárez. En el último tercio del siglo XVI, el padre Pedro de Fonseca del Colegio Conimbricense de la Compañía de Jesús avanzaba en el comentario y la traducción latina de la *Metafísica* de Aristóteles, pero la novedad del trabajo de Suárez –que le fue contemporáneo a la traducción de Fonseca– consistiría en que no se trataba de un mero comentario de la *Metafísica* aristotélica ni tenía el objetivo de ser una simple introducción a los textos de aquel pensador de la antigüedad clásica. Las *Disputationes* de Suárez fueron un esfuerzo de racionalización de la metafísica. Aportaban lo que se había echado de menos tanto en la teología de Santo Tomás como en la escolástica aristotélico-tomista: una sistematización de la metafísica que acreditara su posibilidad como ciencia fundamentante de la teología *qua* ciencia divina. Los derroteros de la crítica –a saber, la filosofía que se identifica a sí misma como autoconciencia por reflexionar sobre la naturaleza misma del pensar, sobre sus fuentes y sus límites (desde el giro copernicano de Kant hasta la fenomenología del espíritu de Hegel)– están ya *in nuce* en el esfuerzo de Suárez por desarrollar sistemáticamente el contenido de la metafísica con el objetivo de acreditar su posibilidad como ciencia del ente,

⁵⁰ Lukaš Novák, “Regaining the context for Suárez”, en *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, ed. Lukáš Novák (Berlín: De Gruyter, 2014), 1-7.

⁵¹ Dilthey, *GS II*, 498.

⁵² Dilthey, *GS II*, 419.

⁵³ Rolf Darge, “Zum historischen Hintergrund der Transzendentalienlehre in den Disputationes Metaphysicae”, en *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, 39.

en tanto que ciencia de todo lo que es necesariamente inteligible, de todo ente de razón, de todo cuanto *puede ser* pensado o racionalmente determinado. Y sin embargo, no pretende Suárez con su sistematización de la metafísica iniciar una ontología fundamental, pues el problema de la metafísica es el de la reflexión previamente necesaria que determina las fuentes del pensar, es decir, que delimita las condiciones de toda ontología posible. “Que el objeto de estudio sea el ente real, no significa que el modo de acceso hacia la metafísica [...] sea el puramente ontológico, pues recordemos que la pretensión de Suárez es fundamentar una filosofía cristiana”.⁵⁴ El problema de la metafísica franqueado por Suárez en el origen de la era moderna es el de la fundamentación: de allí que “si a alguna le puede convenir, ha de ser antes que a ninguna a la metafísica. Primeramente, porque es la ciencia suprema de todas y gobierna a las demás”.⁵⁵ Sin embargo, la obra de Suárez también fue decisiva al indicar que el límite real de la metafísica está en la centralidad de su esquema intelectual. Eso querría decir que el destino de la metafísica está estructurado en torno a un presupuesto logocéntrico, relativo a la fundamentación teórica del ser mediante su representación intelectual en el dominio de lo ente. Suárez sostuvo que “la metafísica es la ciencia *especulativa* más perfecta de todas. [...] Esta ciencia no tiene nada de práctica, sino que es solamente *especulativa*”.⁵⁶ “De este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, en la metafísica estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente”.⁵⁷

β) La metafísica en el contexto de la Reforma y la Guerra de los Treinta Años

En su introducción a la obra del conde Yorck, Iring Fetscher señalaba que “las coincidencias y las diferencias entre las posiciones de Dilthey y Yorck se vuelven más significativas cuando se compara su abordaje de la historia espiritual moderna”.⁵⁸ La estimación sobre el sentido de la Reforma y de la Guerra de los Treinta Años no representa una digresión, sino el esfuerzo por comprender a la vez el quiebre de la metafísica dentro de la era moderna y el origen de

⁵⁴ Laura Soto, *Estructura de las Disputaciones metafísicas de Francisco Suárez* [tesis de doctorado] (México: UNAM, 2021), 23.

⁵⁵ Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, trad. Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver (Madrid: Gredos, 1960), 293.

⁵⁶ Suárez, *Disputaciones metafísicas*, 292. Las cursivas son mías.

⁵⁷ Suárez, *Disputaciones metafísicas*, 359.

⁵⁸ Iring Fetscher, “Einleitung”, en Paul Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, ed. Iring Fetscher (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1956), 20-21.

la fundamentación naturalista de la ciencia. En su tratado sobre *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII* (1892/93), Dilthey señalaba que “la primera y más poderosa motivación en la formación del sistema natural de las ciencias del espíritu radica en la creciente escisión de la Iglesia en sectas, en la lucha siempre creciente entre formas de fe y de pensamiento y en el emergente estado bélico de Europa”.⁵⁹

Dilthey pensaba que el movimiento espiritual que puso las condiciones para asumir eventualmente la fundamentación de las ciencias del espíritu hunde sus raíces en los albores de la era moderna: desde el impulso secularizador del Renacimiento y la disputa posterior entre la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Desde luego, “sin el Renacimiento alemán no habría existido Lutero”,⁶⁰ quien fue la chispa en “la pólvora amontonada” desde el desgaste de la forma medieval de la conciencia y la crisis de la vida eclesiástica y de la escolástica en el siglo XIV. La intención sistematizadora con la que Suárez había hecho época tuvo por horizonte el esfuerzo de renovar la conexión espiritual de las naciones católicas ante el avance de la Reforma. “Poco a poco van surgiendo tipos totalmente distintos de estilos de vida: desde el católico devoto en sus diversas formas, hasta el jesuita y la fe independiente de los protestantes, como una constitución unitaria de la voluntad [...] hasta llegar al deísmo, el filósofo que descansa en la fuerza de la razón”.⁶¹ La posición de Yorck no es muy distinta en este punto, aunque él situaba los albores de la modernidad entre los siglos XIII y XIV: para Yorck, la mística románico-germánica, los ideales de reforma eclesiástica entre los dominicos y de retorno a la vida paleocristiana entre los franciscanos, así como el nominalismo de Ockham y la advertencia temprana de Scoto sobre la necesidad de reestructurar la metafísica como *scientia transcendens*, son el anuncio espiritual de una nueva época.⁶² Pero Dilthey se adelantaba en la historia al decir: “los partidos eclesiásticos se expresan en forma científica, filosófica, hasta bien entrado el siglo XVII. Así aparece entre los jesuitas Suárez, entre los oratorianos Malebranche [y] entre los jansenistas Pascal”.⁶³

El contraste entre Dilthey y Yorck aparece entonces en su valoración de la Reforma protestante. La significación universal de la Reforma no se descifra para Dilthey dentro de la

⁵⁹ Dilthey, *GS II*, 93.

⁶⁰ Gonzalo Balderas, *La Reforma y la Contrarreforma* (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 115.

⁶¹ Dilthey, *GS II*, 17.

⁶² Fetscher, “Einleitung”, 23.

⁶³ Dilthey, *GS II*, 18.

historia eclesiástica o dogmática, sino solo al entenderla como uno de los eslabones supremos en el encadenamiento de la historia espiritual del siglo XVII cuya culminación es el quiebre de la metafísica teologizada y la consolidación del naturalismo en la base de las ciencias del espíritu. “Pretendemos conocer cómo la humanidad, partiendo de la metafísica teológica de la Edad Media, se enfrenta con la obra del siglo XVII: a saber, con la fundación del dominio del hombre sobre la naturaleza, con la autonomía del hombre cognoscente y actuante, con la formación del sistema natural en el dominio del derecho y del Estado, del arte, la moral y la teología”.⁶⁴

Por su parte, Yorck pensaba que el sentido la Reforma debía descifrarse a partir de la definitividad de su motivación religiosa en la historia espiritual, pues el reformismo representó la maduración gnoseológica de una cierta capacidad en el sentimiento de la vida para entender verdaderamente la historia: para comprenderla desde la perspectiva viva de su plenitud, totalidad y concreción. El cristianismo reformado y sintetizado dentro de la personalidad de Lutero es el que ha puesto la conciencia trascendental de la historia, pues a partir de la Reforma es el individuo quien vive personalmente en la verdad de Dios y alcanza la universalidad de conciencia tan solo por su devoción y sin otra mediación que no sea la centralidad de su sentimiento religioso. Lutero era para Yorck la mayor “personalidad historiográfica” de la era moderna, en el sentido de que es una concretización personal de la conciencia de la historia: “es *personae* en el sentido propio, portador de papeles historiográficos”⁶⁵ y debe ser comprendido en su motivo histórico, como una “potencia historiográfica”. “Lutero tiene que estar patente y lo estará todavía más que el propio Kant para el presente si lo que se quiere es aportar un futuro historiográfico”,⁶⁶ es decir: un porvenir plenamente consciente de su vida histórica, formado a partir de la conciencia de la historia. “El hombre se conduce hacia la historia desde su sentir central, se sitúa a sí mismo en la historia y no sobre de ella y el motivo que mueve a la historia actúa asimismo a través del ánimo –el sentimiento– de la persona. Solo el hombre cristiano que vive desde la plena devoción en Dios tiene la facultad de renunciar tan radicalmente a todas las construcciones

⁶⁴ Dilthey, *GS II*, 42.

⁶⁵ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*, ed Sigrig von der Schulenburg (Halle, M. Niemeyer Verlag, 1923), 59.

⁶⁶ Yorck a Dilthey, 8 de junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 145.

autoritarias de la autoseguridad metafísica”.⁶⁷ El contraste es claro. Mientras que para Yorck el órgano supremo de la comprensión de la vida descansa en la piedad del sentimentalismo y la motivación universal de la conciencia cristiana, Dilthey diría de sí mismo: “yo no soy cristiano en sentido específico”.⁶⁸

El historiador alemán Leopold von Ranke consideraba en su historia sobre las eras del papado que San Ignacio de Loyola, al fundar la Compañía de Jesús, contaba con un juicio muy agudo sobre el sentido moderno del catolicismo y de su profesión racional hacia la humanidad, de tal modo que la Compañía “se había de dedicar preferentemente a la conversión de los paganos y al rescate de los herejes”.⁶⁹ Y ciertamente Dilthey fue deudor de esta idea de Ranke según la cual la maduración de la conciencia histórica moderna arraigaba en el desarrollo de las máximas potencias vitales [*höhere lebendige Potenzen*] del horizonte de la Reforma. En ese sentido, consideraba que “de las necesidades reales de la sociedad en el siglo XVII, sobre la nueva raigambre [*neuen Boden*] de una ciencia llegada a madurez que el Humanismo y la Reforma hubieron preparado, emerge un sistema científico que aportaba los principios generales para la guía de la vida y la dirección de la sociedad”.⁷⁰ Y sin embargo, “el antiguo sistema metafísico-teológico se esforzó por renovarse, en aquel entonces, en las naciones latinas, en España y en Italia”.⁷¹ En esta tesitura, las *Disputaciones metafísicas* de Suárez habrían sido la bisagra entre la tradición escolástica de raigambre medieval y la intención de un sistema puramente racional que anunciaba la emergencia del pensamiento filosófico moderno. Al plantear Suárez el problema de la metafísica como la tarea de sistematizar el conocimiento teórico por el que se fundamenta la ciencia divina, marcó de hecho la distinción entre la metafísica y la teología. Al asumir que el motivo de la metafísica es determinar los límites de la ciencia que sienta las bases para la teología, Suárez indicó incipientemente esa autonomía de las cuestiones metafísicas que no existía en la vieja metafísica teologizada de la tradición aristotélica tomista. Los principios de la metafísica se deducen, pues, de la legalidad interna de la razón o de “la luz natural” y no de “la luz de la

⁶⁷ Fetscher, “Einleitung”, 29.

⁶⁸ Dilthey a Yorck, verano de 1891. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 125.

⁶⁹ Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, trad. Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 430.

⁷⁰ Dilthey, *GS II*, 90.

⁷¹ Dilthey, *GS II*, 90.

divina revelación de la fe”. En su tratado sobre *Leibniz y su época* [*Leibniz und sein Zeitalter*], Dilthey señalaba que un gran movimiento espiritual colma el siglo XVII:

En él se erigió el espíritu humano hacia una ciencia de validez universal, que valiéndose de la cooperación de las naciones de la cultura [*Kulturnationen*] marcha firme y sin cesar, sometiendo esta tierra al poder del hombre a través del pensar y esforzándose en subordinar el modo de vida [*Lebensführung*] del individuo, como el de la sociedad, a la dirección del conocimiento.⁷²

Para la primera mitad del siglo XVII, lo que predominaba en el horizonte de la vida occidental era la sensación de estar en vilo, pues la humanidad europea compartía una visión pesimista del mundo. Se trató de un periodo de crisis fomentado por los malestares de varios siglos acumulados en la cultura, de allí que “la vuelta al orden fue[ra] casi con certeza bien acogida por la inmensa mayoría de la población europea para quien la estabilidad era su mayor esperanza”.⁷³ Era evidente que la antigua forma medieval de la conciencia había expirado, lo que se expresaba en la necesidad sentida de manera unánime de una reforma racional de la vida espiritual —necesidad que en principio fue anunciada por la reforma eclesiástica del Cardenal Jiménez de Cisneros en el siglo XV y que posteriormente quedó patente en el movimiento reformista del siglo XVI, tanto el protestante iniciado por Lutero como el católico promovido desde el Concilio de Trento—. E incluso en los esfuerzos por renovar la vieja tradición escolástica, el acento lo empezó a llevar la intención racionalizadora de la nueva forma moderna del pensar. En efecto, la sistematización de la metafísica por parte de Suárez había determinado en aquellos años la orientación escolástica de la enseñanza filosófica en una buena parte de los colegios europeos.

Dentro de la tendencia hacia la racionalización del conocimiento y partiendo de una actitud conflictiva hacia la escolástica surgió la postura que buscaba posicionar metódicamente al pensamiento o a la subjetividad como fuentes eminentes del saber. René Descartes contaba en 1637 cómo “tan pronto estuve en edad de salir de la sujeción en que me tenían mis preceptores [los jesuitas del Collège de La Flèche], abandoné del todo el estudio de las letras [...] resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí

⁷² Dilthey, *GS III*, 3.

⁷³ Joseph Bergin, *El siglo XVII*, trad. Antonio Desmonts (Barcelona: Crítica, 2002), 92.

mismo”.⁷⁴ Yorck decía que quienes estuvieron vivos en esta era del Barroco debieron sentir que el suelo se les desmoronaba bajo los pies. El impulso de la racionalización y de la fundamentación de los conocimientos tan característico de la era moderna también expresa una necesidad determinada por la incertidumbre en la cultura y la crisis de la credulidad religiosa. “Y esta necesidad se endureció –decía Dilthey– a través de las sangrientas guerras de religión”.⁷⁵ “Las porciones de la tierra sufrieron y padecieron una gran parte de las guerras entre las grandes federaciones católicas y protestantes, la guerra civil, las grandes violencias y las sutiles torturas, las ejecuciones, las confiscaciones y devastaciones. Ninguna pluma sería capaz de describir y hacernos comprender la incertidumbre de la vida y de la propiedad por entonces”.⁷⁶

El movimiento por el que fue consolidándose la necesidad de la fundamentación en el conocimiento maduró dentro del horizonte forjado por la incertidumbre espiritual tras las rebeliones campesinas en Francia y en el Sacro Imperio Romano Germánico, tras las guerras de religión en la Europa central, pero sobre todo tras la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). Esta gran conflagración que arrastró a los estados emergentes de la Europa del siglo XVII concluyó con el triunfo de la primera gran revolución burguesa –la Guerra de Flandes que apuntaló la independencia de la República de los siete Países Bajos– y con el hundimiento de la supremacía del imperio español de los Habsburgo, así como el fracaso de la reunificación religiosa de Europa bajo el catolicismo y el debilitamiento del poderío papal. El siglo XVII abarca los conflictos europeos que por primera vez se convirtieron dentro de la historia del capitalismo en una gran guerra de dimensiones intercontinentales, pues entraron en acción las primeras coaliciones entre estados motivadas por el esfuerzo de consolidar sus mercados nacionales y la supremacía económica de sus compañías coloniales. La comprensión de las guerras europeas del siglo XVII es crucial: en ella se formaron las condiciones para la consolidación del Estado moderno con el triunfo inicial del absolutismo monárquico. Se presentó como una necesidad el sistema natural y la racionalización de las formas de gobierno y de la administración mediante la maduración de una burocracia estatal capaz de asumir las tareas de la representación política de los procesos nacionales de la acumulación capitalista. Aquello requirió la creciente profesionalización de la burocracia, así

⁷⁴ René Descartes, *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Gredos, 2011), 106.

⁷⁵ Dilthey, *GS II*, 95.

⁷⁶ Dilthey, *GS II*, 95.

como la ampliación de academias, de sociedades científicas y la formación de la moderna institución universitaria. Por ende, en el horizonte espiritual forjado tras las grandes guerras europeas del siglo XVII lo que se presenta son las condiciones históricas para la posterior profesionalización de las ciencias del espíritu y la fundamentación de su autonomía científica por medio de la crítica de la vieja división metafísica del conocimiento. Los filósofos racionalistas de la época se enfrentaron todavía con la metafísica teologizada legada desde la escolástica. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal y Leibniz revitalizaron el problema de la metafísica valiéndose de la razón, trayendo de vuelta a Dios desde donde la teología revelada ya no bastaba para vivificar la experiencia divina.

γ) Leibniz

De todos ellos, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) fue el que mejor conjugó en su pensamiento el sentido de totalidad y de composición entre la universalidad y la singularidad en el marco de una sistematización moderna de la metafísica. Para Leibniz la metafísica era hipótesis en primer término: “surgía de un proceder combinatorio que aspiraba a atar los cabos, por decirlo así, de las distintas ciencias por medio de un campo de principios. En su espíritu estaba dada la unida cuya fundamentación sistemática no dejó de preocuparle a Leibniz nunca”.⁷⁷ Pensaba que “la humanidad está dotada de una luz natural en la cual están contenidas las verdades teóricas y prácticas más importantes”,⁷⁸ y como tal, él es para Dilthey el enlace definitivo entre la Reforma y el idealismo trascendental dentro de la historia de la formación de las ciencias del espíritu. “Al albergar el profundo sentido religioso de Lutero [...] y al entrar en relación desde Leibniz con el pensar moderno, desde este revivenciar los puntos de vista históricos en su peculiaridad ha surgido la historicidad del pensamiento alemán, la comprensión historiográfico-universal y la filosofía trascendental”.⁷⁹ No hay más, dice Dilthey: “Leibniz es el espíritu más universal producido por los pueblos modernos. Y si la obra suprema de la filosofía es elevar la cultura de una edad a la conciencia de sí misma y

⁷⁷ Dilthey, *OWD III*, trad. Ímaz, 37.

⁷⁸ Dilthey, *GS II*, 169.

⁷⁹ Dilthey, *GS II*, 73.

a la claridad sistemática, no ha habido desde Platón y Aristóteles otra cabeza que la llevase a cabo en forma tan universal y creadora como Leibniz”.⁸⁰

El rasgo de la metafísica racionalista de Leibniz es formular a Dios como una realidad armonizadora que a la vez es la razón de la pluralidad de entidades que en ella se comprenden; a las formas individuales del mundo Leibniz les denominó mónadas, las cuales existen a través relaciones determinadas por una armonía preestablecida en el entendimiento de Dios –quien es omnipotente, omnisciente y bueno–. Leibniz enfocaba el mundo desde la infinitud de sus entes individuales y sus posibilidades, pero siempre tratando mostrar que hay una armonía divina por la cual se relacionan entre sí las mónadas, de tal modo que es posible dar cuenta de ellas –es decir, de la singularidad– por medio de su relación con Dios. Esta fue la razón crucial por la que Leibniz se distanció de la metafísica ética de Spinoza, para quien las formas individuales son siempre instancias o modos de la misma naturaleza: las mónadas no son modos de Dios, pues han sido creadas por Él a la vez que son, según su singularidad, autosuficientes. Al eludir el monocentrismo de la sustancia spinozista –tan conocido por la tradición filosófica con el célebre *Deus sive Natura* [Dios, esto es, la naturaleza] que le valió la acusación de ateo a Spinoza–, Leibniz de hecho formuló una concepción barroca del mundo: uno, o mejor dicho, múltiples mundos, todos compuestos por infinitud de formas y exceso de posibilidades, en donde cada mónada es una expresión singular, en sí misma plena y por tanto autónoma.⁸¹ En palabras de Leibniz, “como hay una infinitud de universos posibles en las ideas de Dios y únicamente puede existir uno solo, tiene que haber razón suficiente de la elección de Dios, que lo determine a uno más bien que a otro”.⁸² La metafísica leibniziana es la sistematización de los principios que rigen la armonía preestablecida del ser en torno a la idea de que nada es sin razón [*nihil est sine ratione*].⁸³ Leibniz adelantaría –frente a Wolff, Kant y Hegel– que la sistematización de la metafísica es fundamentalmente un problema lógico, pues los primeros principios de lo real tan solo pueden acreditarse por medio de la investigación de las leyes del pensar que son la razón del mundo, de su legalidad

⁸⁰ Dilthey, *OWD III*, trad. Ímaz, 36.

⁸¹ Javier Echeverría, “Estudio Introductorio”, en G.W. Leibniz, *Leibniz*, ed. Javier Echeverría (Madrid: Gredos, 2011), XLII y XLIII.

⁸² G.W. Leibniz, *Monadología*, trad. E. de Olaseo (Madrid: Gredos, 2011), 241.

⁸³ Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, trad. Antoni Martínez (Barcelona: Herder, 2006), 211.

o de su coherencia interna. Luego, “nuestros razonamientos están fundados en dos grandes principios, el de contradicción [...] y el de razón suficiente”.

Puesto que el pensar de Dios encierra en su idealidad y su trascendencia los principios racionales de lo real –Leibniz adelanta así la formulación hegeliana donde “lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional”–,⁸⁴ para la razón es posible entonces determinar *a priori* sus objetos. Nótese de una vez que, para Leibniz, la metafísica solo es posible como una *teodicea*, es decir, como una deducción de la razón que ha tenido Dios para realizar el mejor de los mundos posibles.

δ) Wolff y Baumgarten

Aunque Leibniz tan solo publicó en vida dos libros, su *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) y la *Teodicea* (1710) –pues el *Discurso de metafísica*, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, la *Monadología*, etc., aparecieron póstumamente–, lo que ciertamente tuvo una amplia difusión en el siglo XVIII fue el leibnizo-wolffianismo: es decir, la ampliación y el desarrollo acucioso de la metafísica de Leibniz en un gran sistema filosófico elaborado por su discípulo Christian von Wolff (1679-1754) y sintetizado posteriormente por Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) –de cuya *Metaphysica* (1766) fue Kant un lector aventajado, pues las doctrinas de Wolff y de Baumgarten fueron después los referentes de la metafísica dogmática contra la que se dirigió la *Crítica de la razón pura*—. Influido no obstante por el legado de Suárez, Wolff sería “el último pensador de Occidente que logre establecer un sistema escolástico que se impondrá sin apenas resistencia durante casi un siglo por todo el ámbito universitario alemán [...]: un sistema contra el cual y desde el cual tendrán que luchar Kant y aun Hegel”.⁸⁵ En la misma tesitura que Wolff –aunque la referencia aquí es la orientación lógica de la metafísica de Leibniz–, Baumgarten sostuvo que la metafísica es la ciencia de los primeros fundamentos del conocimiento [*ersten Erkenntnisgrunde*] que tienen su fuente en el pensar, por los cuales lo que efectivamente es posible tiene su razón suficiente para ser. “Todo lo que es posible tiene un fundamento (*ratio, conditio, hypothesis*) o no lo tiene. [...] Se sigue que todo lo posible

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. María del Carmen Paredes (Madrid: Gredos, 2010), 21.

⁸⁵ Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 30.

tiene algo como su fundamento, todo lo posible está fundamentado, nada es sin fundamento [*nichts ist ohne Grund*] y tan pronto sea postulado algo, algo tiene que postularse también como su fundamento”.⁸⁶ Wolff y Baumgarten dieron, empero, un paso todavía más lejos en la comprensión del problema de la metafísica al conjugar las vías legadas por Suárez y Leibniz. En 1730 había aparecido *Philosophia prima sive Ontologia* de Wolff, donde sostuvo que “la ontología o filosofía primera es la ciencia del ente en general o de lo que se refiere al ser” [*Ontologia seu Prima Philosophia est scientia entis in genere, seu quatenus ens est*].⁸⁷ Se popularizó la palabra ontología que en aquel entonces era un neologismo. Pero además, Wolff añadió que esta filosofía primera es aquella “por la que se trata el método científico en el cual están contenidos los principios de todo el conocer humano”. Es decir, consiste en la reflexión sobre los principios del pensar, por los que de hecho son posibles nuestros razonamientos, por los que podemos determinar *a priori* los objetos de la razón. Wolff se refería, desde luego, al principio de contradicción y al principio de razón suficiente, de modo que sistematizaría el problema de la metafísica en torno a la ontología como la investigación filosófica por la cual lo pensado equivale a lo que es efectivamente real. “Por razón suficiente inteligimos aquello que es suficiente, a partir de lo cual se entiende por qué existe algo”.⁸⁸ Para Wolff, tanto como para Baumgarten, de ser posible la metafísica esta se trata en su generalidad de *ontología*. “La ontología (*ontosophia, metaphysica, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima*) es la ciencia del predicado común o abstracto de la cosa” —decía Baumgarten, “porque el predicado común de la cosa pertenece a los fundamentos primeros del conocimiento en el entendimiento humano: luego, la ontología es por suputación en lo fundamental metafísica [*so wird die Ontologie mit Grunde zu der Metaphysik gerechnet*]”.⁸⁹ En suma, esta *metaphysica universalis* o *generalis* concebida como ontología es la fuente por la que se acreditan teóricamente los dominios de la *metaphysica specialis*: la psicología, la cosmología y la teología.

ε) La metafísica ante la era de la Ilustración: Kant

⁸⁶ A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, trad. Friedrich Meier (Halle: Verlag von C.H. Hemmerde, 1766), 7.

⁸⁷ Christian von Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia. Methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur* (Francofurti et Lipsiæ, 1730), 1.

⁸⁸ Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, 39.

⁸⁹ Baumgarten, *Metaphysik*, 2.

Tuvo que pasar un poco más de tiempo, como decía Lessing, para que la humanidad reconociera que su valor no se define por la posesión definitiva de la verdad, sino por el esfuerzo constante de preguntar por ella, de pensarla.⁹⁰ El proceso de racionalización de los saberes en la era moderna alcanzó en el siglo XVIII una de sus formas culminantes: la crítica. O dicho más exactamente: el criticismo, entendido este como la forma de la filosofía donde la razón reflexiona desde sí misma y sobre sí misma, sobre sus condiciones de posibilidad y las fuentes de su legalidad. Era una época donde se pensaba que la razón ya no podía contentarse con saberes ilusorios –era el momento de la Ilustración, es decir, de la disposición del hombre para salir de su autoculpable minoría de edad–. A la luz de la obra crítica de Kant (1724-1804), la metafísica no pudo apaciguar más el escepticismo hacia su posibilidad como ciencia, aunque ciertamente albergó su posibilidad “como un inventario, sistemáticamente ordenado, de todas nuestras posesiones por razón pura”.⁹¹ Me parece que, finalmente, hemos llegado al punto de partida explícito de Dilthey –la Ilustración alemana, la *Aufklärung*.

La pregunta que orienta la obra crítica de Kant –la que importa para esta exposición– es si la metafísica es posible como ciencia en sus cuestiones fundamentales –a las que el pensador prusiano habría sintetizado en los problemas de la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios–. Por partida, la metafísica que adquirió en la obra de Kant un sentido negativo fue la que él denominó dogmática: es decir, la metafísica tradicional que, sin haberse preguntado previamente por los límites de nuestro conocimiento y sin haber aportado un informe escrupuloso sobre las condiciones de posibilidad de la razón, se aventuraba sin más a la especulación sobre los objetos metafísicos. En efecto, la incertidumbre hacia la posibilidad de la metafísica se había vuelto insoportable para el *Siglo de las Luces*: “su dominio, bajo la administración de los dogmáticos –la tradición de Suárez, Leibniz, Wolff y Baumgarten–, era despótico”. Pero tampoco se avanzó suficientemente entre “los escépticos”, esos nómadas que han abominado el cultivo de raigambre y el suelo firme en el conocimiento –se refería Kant al empirismo de D. Hume, quizás–. Frente al estado de empantanamiento de la metafísica, Kant consideraba que los progresos del conocimiento

⁹⁰ Gotthold Ephraim Lessing, “Acerca de la verdad”, en J.B. Erhard, J.G. Herder, I. Kant, *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. Agapito Maestre y José Romagosa (Madrid: Tecnos, 2009), 67-68.

⁹¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 12.

teórico en las ciencias de la naturaleza eran un hecho innegable: obnubilado por la física mecánica de I. Newton y por la fundamentación matemática que le aportó L. Euler, Kant se preguntó si la labor de la metafísica no tendría más bien que ver con la investigación acerca de cómo es posible nuestro conocimiento teórico. Para Kant, el paroxismo entre las posiciones de los dogmáticos y los escépticos en la era moderna era la expresión del malestar sentido en torno al hundimiento de la antigua metafísica, que había degenerado por sus guerras internas “en una completa anarquía”.⁹² Kant buscó contener el dogmatismo de la metafísica tradicional, pero porque su propósito era aportar en su lugar una nueva metafísica: una que fuere rigurosamente científica al analizar las fuentes de la fundamentación acreditante de la legalidad de la razón [*Quellen der rechtausweisenden Begründung*], que fuere capaz de conducirse conforme al tribunal de la crítica de la razón pura. La nueva metafísica —aquella a la que Kant se referiría en sus *Prolegómenos* de 1783 como la *metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*— tendría el deber de instruirse en torno a este máximo tribunal de justicia que determine la legalidad de la razón y asegure la legitimidad de sus pretensiones.

De cara al problema franqueado sobre el destino de la metafísica, en 1781 apareció la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, que Kant reelaboró en una segunda edición publicada en 1787 en donde prácticamente volvió a escribir la segunda parte dedicada a la “Lógica trascendental” con el objetivo de disipar los malos entendidos. Por principio, determinar la posibilidad de la metafísica equivale para Kant a que la razón reflexione sobre sí misma, dando cuenta de sus condiciones de posibilidad y de sus límites; implica que la filosofía se vuelva sobre sí misma al convertirse ella en la crítica de la facultad de la razón, en donde esta emprende la más fatigosa de todas sus tareas: el conocimiento de sí misma — en la misma tesitura que la antigua sentencia inscrita en el oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”—. En la *Crítica de la razón pura*, la pregunta por la metafísica se presenta como el análisis de la facultad de la razón para determinar *a priori* sus objetos de conocimiento: en este análisis está implicado el informe escrupuloso sobre las fuentes de toda la experiencia posible que arraigan en la unidad de la conciencia, y por lo tanto, se trata de una investigación acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Por otra parte, la *Crítica de la razón práctica* analiza la conciencia moral: cómo esta nos habla en sus normas con carácter

⁹² Kant, *Crítica de la razón pura*, 6.

universal y necesario. Y, finalmente, la *Crítica de la facultad de juzgar* se eleva a un punto más alto. En ella, Kant determina la relación entre la naturaleza y la libertad al establecer la unidad de la razón por medio del análisis de las condiciones de posibilidad de la reflexión en general: esto es, una crítica de la facultad de juzgar reflexionante en dos de sus modalidades: los juicios estéticos y los juicios teleológicos. Sin embargo, decía Dilthey, Kant fue el metafísico por excelencia. Su intención era reformar la metafísica: fundarla críticamente, no liquidarla. De esta manera Kant coronó el intelectualismo de la metafísica occidental en torno a una concepción teórica del mundo –en torno a una cosmovisión protagonizada por el sujeto teórico de la representación– que estaba centrada en el análisis razón pura. Pero por las venas del sujeto cognoscente de Kant no fluye la sangre de la humanidad en su vida concreta –esa que piensa tan intensamente como siente y quiere–, sino solo la savia deslavada de la razón pura: a saber, la razón abstraída de sus determinaciones histórico-vitales. “Pero Kant no interroga a la historia. También en esto encontramos [la] limitación de su modo de pensar”.⁹³

§ Hamann y Herder

Pero fue la generación de los pensadores-creyentes inmediatamente posterior a Kant, aquellos que formaron la llamada *Glaubensphilosophie* o filosofía de la fe, la que hizo explícito que en el hundimiento de la metafísica en la era moderna estaba el descubrimiento espiritual de que el problema del ser no puede descifrarse desde el punto de vista puramente teórico de la razón, sino que debe ser franqueado a la luz de su constitución histórica. Entre estos creyentes hay que nombrar a Johann Georg Hamann (1730-1788), a Johann Gottfried Herder (1744-1803) y a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) –precursores a su manera del romanticismo alemán–. Como observa Félix Duque, estos tres geniales pensadores vivieron alejados de la vida académica moderna: eran los “oscuros nuncios de un mundo nuevo. [...] Los tres coinciden en utilizar un lenguaje a menudo críptico y sibilino, cargado de imágenes plásticas y alusiones casi indescifrables”.⁹⁴ Los tres son escépticos de la Ilustración. Los tres desconfían de la concepción teórica de la razón. *Los tres ponderan la vida a la luz de la cooperación y la conexión inextricable entre el intelecto, el sentimiento y la voluntad, pues*

⁹³ Dilthey, *OWD III*, 266.

⁹⁴ Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 161.

no hay nada en el espíritu que funcione aisladamente. Los tres se aferran a una religiosidad luterana históricamente comprendida. En efecto, toda cultura ha contado con la historia como una manera de interrogar por el contenido del pasado dándole forma espiritual.⁹⁵ Pero la peculiaridad de la conciencia histórica moderna es que ella reconoce la necesidad de su actividad consciente, su presente y su vigencia, por medio del contraste de cada forma, momento o cada época de la historia, las cuales se diferencian por su irreductible singularidad. La conciencia histórica moderna expresa una cultura que se sabe a sí misma, que es capaz de medirse con su pasado y que se distingue de él por medio de la conciencia de que su destino histórico empieza a ser el de una historia universal. F. Meinecke decía que la médula de la conciencia histórica moderna radica en la liquidación de cierta comprensión naturalista del ser por la irrupción de una comprensión singularizadora mediante la historia, donde todo consiste en ablandar y hacer fluida la rígida metafísica que presupone la estabilidad natural del ser y la centralidad de la razón –intelectual– expresada en el predominio de la teoría *qua* ciencia especulativa.⁹⁶ La doctrina de Leibniz reluce aquí en su significación universal, por haber alcanzado una comprensión aventajada de los presupuestos espirituales de la forma histórica del pensar que emergería en la segunda mitad del siglo XVIII: la idea de Leibniz según la cual el mundo ha sido creado como una pluralidad infinita de individualidades, en donde cada mónada expresa su perspectiva de la racionalidad integral de Dios, anticipa la comprensión singularizadora del mundo que será condición para la consolidación de la conciencia histórica moderna desde Herder hasta Dilthey.

En efecto, cuando Herder publicó sus *Ideas relativas a una filosofía de la historia de la humanidad* tuvo la ilusión de iniciar un intercambio intelectual con Kant, su antiguo maestro. Pero Kant tan solo respondió en 1785 con una reseña amarga y muy severa contra el libro de su discípulo. Herder se enfureció tanto, que se distanció de Kant y se dedicó en los años siguientes a escribir un tratado monumental contra su maestro: la *Metacrítica de la crítica de la razón pura*. Al sostener Herder que el criticismo de razón pura era “el esquematismo vacío de las cabezas huecas”, lo que denunciaba era el predominio de una comprensión insuficiente del problema de la vida en la historia del pensamiento: la

⁹⁵ Johan Huizinga, *El concepto de la historia*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 95.

⁹⁶ Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, trad. José Mingarro y Tomás Muñoz (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 21.

concepción teórica de la razón tan promovida en la época moderna y encumbrada por Kant era, a juicio de Herder, una forma de mutilar la conexión de la vida anímica que es condición de la razón. “Nunca debiéramos olvidar que la razón no subsiste por sí misma, separada de [las] otras facultades” del ánimo.⁹⁷ Para Herder, las críticas de Kant eran las formas de abstraer esta totalidad anímica cuyo contenido arraiga en el lenguaje y que es fuente del alma que piensa tan intensamente como siente y quiere: “es la misma el alma que piensa y quiere, que entiende y siente, la que ejercita la razón y la que apetece. [...] El alma que siente y se forma imágenes, que piensa y se forma principios, constituye una facultad viviente. [...] El alma humana piensa con palabras. Mediante el lenguaje se caracteriza a sí misma y sus pensamientos”.⁹⁸

η) La metafísica frente al idealismo alemán: de Reinhold a Hegel

Un lector aventajado de Kant fue Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), que tuvo por discípulo directo a Adolf Trendelenburg y cuyo “nieto” intelectual fue, por así decirlo, Dilthey. En una carta fechada el 12 de mayo de 1789, Kant le decía a Reinhold: “estoy entusiasmado de escuchar sobre su doctrina de la facultad de representación, la cual debería aparecer junto a mi *Crítica del poder de juzgar* en la misma estantería de libros”.⁹⁹ La preocupación de Kant planteada a la luz de Reinhold es la necesidad de un fundamento para las facultades del espíritu: un principio que unifique la distinción entre la razón teórica y la razón práctica, una base que zanje la escisión entre la necesidad de la naturaleza y la libertad de la voluntad. Si la crítica era la forma de la filosofía que determina las condiciones y los límites de la razón al reflexionar en torno a ellos, entonces la unidad o la conexión interna de la crítica solo podría acreditarse por medio del análisis del poder de la reflexión.¹⁰⁰ Para Kant, y de manera más explícita para Reinhold, el fundamento por el que se establece el sistema de la crítica de la razón arraiga en el hecho puramente subjetivo de la conciencia que reflexiona. Para Kant se trataba del poder de juzgar reflexionante; para Reinhold, era el acto de la

⁹⁷ Johann Gottfried Herder, *Una metacrítica de la crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (Madrid: Gredos, 2015), 300.

⁹⁸ Herder, *Una metacrítica de la crítica de la razón pura*, 300.

⁹⁹ Kant a Reinhold, 12 de mayo de 1789, en Immanuel Kant, *Correspondence*, trad. Arnulf Zweig (Nueva York: Cambridge University Press, 1999), 302.

¹⁰⁰ Carlos Mendiola, *El poder de juzgar en Immanuel Kant* (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 11.

reflexión de la conciencia: el propio *hecho de la conciencia*. En efecto, la aspiración de este último fue la de elevar el criticismo de la razón al rango de un sistema que acreditara la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta. Reinhold denominó a este sistema como una *Elementarphilosophie*, la cual debía desarrollar el fundamento para toda filosofía rigurosamente científica. En el *Primer volumen concerniente al fundamento de la filosofía elemental*, como parte de sus *Contribuciones relativas a la rectificación de anteriores equívocos de los filósofos*, Reinhold sostenía que “tal principio solo puede expresar un hecho [*Faktum*], él mismo tiene que expresar un hecho. [...] Este hecho no puede consistir en otro más que en el de la conciencia misma, y el principio a través del cual se expresa tiene que expresar esta conciencia en la medida en que sea representable”.¹⁰¹ En suma, “el principio fundamental de validez general [*allgemeingeltenden Grundsätze*] tiene que fundamentar inmediatamente la filosofía elemental y mediatamente a todas las demás filosofías”.¹⁰²

Con el principio fundamental, lo que Reinhold puso al descubierto ha sido que la acreditación del conocimiento científico tiene su fuente en el análisis de la fenomenalidad de la conciencia. La fundamentación de la filosofía como ciencia, esto es, como *primæ philosophiæ*, equivale al sistema teóricamente desarrollado de los fenómenos que arraigan en nuestra facultad de representación [*Vorstellungsvermögens*]. Si Kant había intentado resolver el problema de la causalidad legado por el escepticismo de Hume, Reinhold zanjó definitivamente la duda que en su momento despertó Jacobi sobre la causa de nuestras representaciones. La idea de una determinación separada de la conciencia, de una causa externa de nuestras representaciones, es en sí misma un malentendido. Para Reinhold el conocimiento científico solo es posible sobre la base de la conexión interna de la facultad de representación, de modo que solo hay ciencia de lo que nos es dado en la conciencia. Tras los fenómenos no hay una *cosa en sí*: tan solo hay la actividad de la conciencia. Esto significa que el trabajo de la ciencia está circunscrito al análisis del contenido trascendental, puramente ideal, de nuestras representaciones. Es decir, la ciencia es la investigación sobre la conexión [*Zusammenhang*] de las representaciones que arraiga en la conciencia. El principio fundamental de Reinhold reza así: “en la conciencia, la representación se distingue de lo

¹⁰¹ Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung besheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend* (Hamburgo: Meiner, 2003), 99.

¹⁰² Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung besheriger Missverständnisse der Philosophen*, 98.

representado y del representante, así como está referida a ambos”.¹⁰³ En sentido estricto, pues, la representación [*Vorstellung*] es lo que originariamente se le ha presentado a la conciencia. Estos fenómenos del ánimo, las determinaciones previas de nuestra facultad de representación, son lo que Reinhold denominó representaciones.

Al poco tiempo, Reinhold recibió las críticas de los escépticos como G.E. Schultze, quien en el *Enesidemo* le acusó de no haber resuelto satisfactoriamente el problema de la representabilidad de lo irrepresentable concerniente a la cosa en sí. Y sin embargo al sostener Reinhold que el principio de la ciencia reside en el hecho de la conciencia allanó el camino hacia la disolución del fenomenalismo que imperó –según Dilthey– en la historia de la filosofía moderna desde Berkeley y Hume hasta Kant. Lo fundamental el inabarcable para la forma intelectual de la representación, lo que quiere decir que la vida de la conciencia excede la función teórica de la representación. Reinhold, que finalmente abjuró del idealismo trascendental al que motivó, quedó sepultado tras las sombras de Fichte, Schelling y Hegel. En principio, Fichte recuperó el problema de la metafísica determinándolo en torno a la cuestión del *fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Al profundizar la posición de Reinhold, Fichte unificaría a la razón bajo la égida de la actividad enteramente libre de la conciencia. Lo que hasta entonces se habría echado de menos era la búsqueda del principio fundamental, del fundamento absolutamente primero y completamente incondicionado del sistema de todo el saber humano. “Este principio debe expresar aquella acción de hecho [*Thathandlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda la conciencia”,¹⁰⁴ pues solo ella la hace posible.

Fichte reconoció la necesidad de determinar sistemáticamente la unidad de la razón a través de su principio fundamental, lo que Schelling y Hegel –sus lectores inmediatamente posteriores– asumieron como un progreso en el reconocimiento de la identidad entre el sujeto y el objeto. No obstante, desde su escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801), Hegel promovió la idea de que Fichte se había limitado a plantear una concepción puramente subjetiva del absoluto. La fundamentación de toda la doctrina de la ciencia [*der gesamten Wissenschaftslehre*] se trataba para Hegel del punto de vista formal

¹⁰³ Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung besheriger Missverständnisse der Philosophen*, 99.

¹⁰⁴ J.G. Fichte, *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, trad. Juan Cruz (Madrid: Gredos, 2015), 12.

de la conciencia que no profundizaba aún en el conocimiento de las mediaciones que son condición de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. A su juicio, Fichte se había limitado a determinar la relación con el objeto desde la unilateralidad de la conciencia teórica. En esta tesitura, Hegel irrumpió desde Jena con su *Fenomenología del espíritu* en 1807, acerca de la cual podemos decir que se trata de una historia trascendental de la humanidad: es decir, consiste en una descripción especulativa de la historia del espíritu, cuyo contenido es determinado a partir del reconocimiento de las mediaciones que unifican al sujeto y al objeto tal y como estas se le presentan a la conciencia. El objetivo de Hegel es en este sentido deducir desde el contenido de la historia del espíritu el concepto de ciencia, depurándolo dialécticamente de sus restos metafísicos. La metafísica equivale, para Hegel, al informe insuficiente de las determinaciones de la unidad sujeto-objeto. Dilthey reconocería el trasfondo crítico legado por Kant en la fenomenología y la lógica de Hegel –aunque, ciertamente, lo hizo desde desconfianza característica de la filosofía académica alemana de la época hacia el hegelianismo– al observar que

En la lógica de Hegel se contienen también muchos elementos valiosos para la elaboración de una futura ciencia fundamental de la filosofía. [...] El material lo suministraron, en primer lugar, las tres *Críticas* kantianas de la razón. [...] La fenomenología del espíritu sigue siendo para Hegel la fundamentación preparatoria de lo lógico. La fenomenología señala la marcha que lleva el saber desde la conciencia inmediata hasta el punto de vista de la Idea absoluta y demuestra con esta marcha la necesidad de su punto de vista [científico].¹⁰⁵

En efecto, Hegel ha puesto de manera irrevocable en la demostración del saber absoluto la consideración de la historia. Pero siempre comprende la fenomenalidad histórica de la ciencia ateniéndose al pensamiento puro, lo que significa que su método empleado para acreditar las condiciones por las que es posible la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo es estrictamente especulativo. La *Fenomenología del espíritu* ya es en esta tesitura el preámbulo de la lógica entendida como la ciencia de las leyes puras del pensar, en cuyo desarrollo se acreditan las formas intelectuales por las cuales sería posible la unidad racional de lo real y su inteligibilidad como auto-movimiento del concepto. La *Ciencia de la lógica* muestra en su punto de partida que el concepto de ciencia pura tiene necesariamente su

¹⁰⁵ Dilthey, *OWD V*, trad. Ímaz, 206-211.

deducción por medio de una fenomenología del espíritu. “El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz el curso de esta, solo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo”.¹⁰⁶ El concepto de ciencia implica que la verdad sea el pensamiento puro, de allí que el contenido de lo real haya sido lógicamente determinado por Hegel como la reproducción especulativa de un movimiento puramente ideal.

θ) La metafísica y el hundimiento de la filosofía especulativa: Trendelenburg

Tan pronto murió Hegel –en 1831–, creció la desconfianza hacia los grandes sistemas del idealismo que habían identificado en el núcleo de la lógica el problema de la metafísica: desde Leibniz hasta Hegel, había prevalecido un acuerdo entre la lógica y la metafísica cuyo presupuesto fundamental la unidad racional del ser teóricamente determinada. Durante las polémicas de la década de 1830 contra el hegelianismo, emergió la sospecha de cierta falta de cientificidad en el pensar relacionada con los excesos especulativos de la filosofía. Es decir, se pensaba que la filosofía especulativa procedía por medio de invertir abstractamente lo que piensa, presentando de esa forma construcciones ideales. El ascenso del hegelianismo en la filosofía académica alemana fue tan rápido como su disolución: en apenas unos años de polémicas, la postura de Adolf Trendelenburg se posicionó de manera fulgurante al sostener que la lógica habría padecido en manos de Hegel de una forma invertida que era intolerable y debía corregirse. Lo que Trendelenburg promovió fue una reforma general de la lógica por la cual esta debiera dejar de ser la antigua ciencia especulativa del pensamiento puro y le permitiera constituirse como la ciencia orgánica que determine al conocimiento en su contenido real y que analice a las ciencias particulares ateniéndose a la experiencia de su desarrollo concreto. Trendelenburg reformaría la lógica para que dejara de ser el núcleo ideal de la filosofía especulativa y se convirtiera, por sí misma, en el núcleo real de la teoría científica en tanto crítica concreta del conocimiento científico. Como observa Klaus Ch. Köhnke, la publicación de las *Investigaciones lógicas* [*Logische Untersuchungen*] de Trendelenburg en 1840 hizo época al inaugurar la historia del movimiento de la gnoseología moderno y de la teoría de la ciencia como una solución rigurosamente científica al proceder

¹⁰⁶ GWF Hegel, *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, trad. Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 198-199.

—aún— abstracto de las filosofías especulativas.¹⁰⁷ Este “coloso encubierto”, como F. Beiser ha llamado a Trendelenburg, perfiló con su magisterio el destino de la filosofía universitaria alemana de la segunda mitad del siglo XIX: él, que había sido uno de los últimos discípulos de Reinhold, tuvo a la vez entre sus alumnos a Wilhelm Dilthey, a Franz Brentano —maestro de Husserl y de Freud—, a Hermann Cohen —maestro de Cassirer—, a Friedrich Ueberweg, a Friedrich Paulsen, a Eugen Dühring —contra quien Engels dirigió su monumental sistematización de la doctrina revolucionaria de Marx en el *Anti-Dühring*—... ah, y también a Søren Kierkegaard.¹⁰⁸ El esfuerzo por parte de Trendelenburg para renovar la lógica hizo mancuerna crítica desde la década de 1830 con la profesionalización de los estudios sobre Aristóteles en las universidades alemanas: no por ello, hay que aclarar, Trendelenburg fue un aristotélico. El mismo año en que murió Hegel, 1831, Trendelenburg irrumpió al publicar su edición crítica del tratado de Aristóteles *De anima* —hace falta averiguar hasta qué punto esta recuperación de la psicología aristotélica planteada a la luz de la moderna crítica de la teoría científica pudo allanarle el camino más allá de la segunda mitad del siglo XIX a la psicología descriptiva de Dilthey, a la psicología empírica de Brentano y al psicoanálisis de Freud en su oposición al enfoque naturalista y experimental de las psicologías defendidas por W. Wundt y H. Ebbinghaus—. Tres años después, en 1836, aparecieron los *Elementos de la lógica aristotélica* con los que Trendelenburg intentó sistematizar el estudio del *Organon* lógico de Aristóteles y en 1842 amplió aquella investigación al publicar sus *Dilucidaciones relativas a los elementos de la lógica aristotélica*. Este periodo que recorre el decenio anterior a las primeras movilizaciones del proletariado organizado como clase revolucionaria entre 1847 y 1848, fue también la época en la que Trendelenburg intervino para fulminar al hegelianismo dentro de los ámbitos científicos e intelectuales de Alemania. Luego de la amplia recepción que tuvieron las *Investigaciones lógicas* de 1840, en 1843 publicó *La cuestión lógica en el sistema de Hegel*, a la que le siguió en 1846 su *Historia de la doctrina de las categorías* como parte de una obra de tres volúmenes a la que tituló *Contribución historiográfica a la filosofía*.

¹⁰⁷ Klaus Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, trad. José Ancona (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 27.

¹⁰⁸ Frederick Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1-7, 28-68.

Para rectificar la orientación de la lógica, antes hace falta corregir la forma invertida o abstracta que esta ha sufrido en manos del hegelianismo: lo cual significa poner en el lugar del despliegue especulativo del pensar una *gnoseología* entendida como la crítica real de la teoría científica. El procedimiento de esta *universal teoría del saber*, la gnoseología, consiste en acreditar la conexión lógica subyacente entre las ciencias –la coherencia interna y orgánica de sus verdades– a partir de su condición de posibilidad en la experiencia del mundo real. En este punto, sin embargo, Trendelenburg se distanció también de la raigambre especulativa de la doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] planteada por Fichte, para defender en su lugar una moderna teoría de la ciencia [*Wissenschaftstheorie*]. La lógica depurada de sus remanentes idealistas es aquella que piensa la conexión por la cual ha sido realmente posible el conocimiento científico. Esta gnoseología por la que se desarrolla la lógica real de las ciencias equivale para Trendelenburg a una genuina metafísica científica, o dicho más exactamente, a la fundamentación rigurosamente científica de la metafísica. A través de la gnoseología, la metafísica quedaría depurada de sus restos dogmáticos –es decir, especulativos– para realizarse como una lógica del conocimiento científico. Solo será teoría de la ciencia aquel conocimiento que, en el mismo sentido en que las disciplinas individuales traban sus métodos y sus objetos particulares en una conexión lógica históricamente desarrollada, aprehenda por lo tanto a la lógica y a la metafísica en su unidad concreta como el fundamento de toda forma de conocimiento. Puesto que la gnoseología investiga la conexión lógica por la que realmente es posible todo el conocer humano, es que tal teoría de la ciencia (a saber, la lógica en el sentido más ampliamente descrito) equivale aquí a una ciencia fundamentante de la humanidad autoconsciente, esto es, la gnoseología como *philosophia fundamentalis*.¹⁰⁹

En su célebre discurso del 19 de noviembre de 1903 en el que Dilthey conmemoraba sus setenta años ante la academia berlinesa, se refirió a la generación de los investigadores del espíritu que habían influido directamente en su formación. “Y aquí está presente, para mí, mi maestro y amigo Trendelenburg por encima de todos, que ejerció la mayor influencia sobre mí. No es posible hacerse al día de hoy de una noción de su poderosa posición”.¹¹⁰ En efecto, el esfuerzo de Dilthey por asegurar la fundamentación de la vida espiritual a través

¹⁰⁹ Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (Leipzig: S. Hirzel, 1862), 13 y 14.

¹¹⁰ Dilthey, *GS V*, 7.

una ciencia de la experiencia –y por experiencia entiéndanse aquí los fenómenos internos de la conciencia que le es propia al mundo en que vivimos–, tiene su inmediato punto de partida en el criterio de la concreción de la experiencia defendido por Trendelenburg contra el procedimiento especulativo de la lógica de Hegel. La primera y más decisiva de las posturas que Trendelenburg heredó a Dilthey fue la de renovar el criticismo para ponerlo al servicio de una reforma de la lógica en cuyo núcleo estaba la superación de las abstracciones que implicaban el formalismo de la lógica de Kant y el exceso especulativo de la lógica de Hegel.¹¹¹ Dilthey, y en este punto sigue a su maestro, sostenía que “[...] esta orientación del idealismo alemán, el logro genial de Hegel para la historia hoy pasó a segundo plano. Su posición metafísica fue objeto de la crítica desde la perspectiva de la gnoseología. [...] Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida [*der Realität des Lebens*]; en la vida actúa la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente y nosotros, en cambio, analizamos lo dado”.¹¹² *¡Gnoseología, no especulación! ¡Lógica de la experiencia real, no lógica del pensamiento puro! ¡Ciencia de la experiencia, no ciencia de la lógica!*, esas son las divisas legadas por Trendelenburg. Dilthey buscó indagar la vida en su *Realität*, del mismo modo en que Trendelenburg contrapuso la concreción sensible de la vida a la efectividad [*Wirklichkeit*] abstracta de la razón que Hegel tan solo desarrolló dialécticamente. En sus apuntes berlineses sobre lógica, que datan de 1864-1868, Dilthey escribía:

Las ciencias de la experiencia, con su potente contenido, son un hecho apodíctico. Un poder con el que tiene que arreglárselas todo método, nuevo o emergente. La teoría del conocer científico [...] es el basamento indispensable para el ático de una lógica del pensar puro. Pero esta lógica, por lo mismo, se trueca en la empiria suprema [*höheren Empirie*] que se esfuerza por establecer la armonía del todo a partir de las experiencias concretas.¹¹³

Cuando Trendelenburg trató de aprehender el contenido de las ciencias ateniéndose a su desarrollo concreto, en vez de aleccionarlas a partir de formas y principios deducidos desde el pensamiento puro, lo que defendió fue el hecho de que la gnoseología o crítica de la teoría científica debía ser de hecho el fundamento científico de todo el conocimiento humano.

¹¹¹ Massimo Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività* (Milan: Franco Angeli, 2013), 33.

¹¹² Dilthey, *GS VII*, 116 y 150.

¹¹³ Dilthey, *GS XX*, 10.

En palabras de Dilthey, “el despliegue dialéctico a través del cual el concepto se desarrolla a partir [...] de la contradicción que oculta en él, [más bien] acontece con fundamento en las ciencias concretas que abarcan la experiencia humana. De ello se deduce que el examen de los métodos de las ciencias concretas es el fundamento científico del propio pensar puro”.¹¹⁴ Tal y como observa Massimo Mezzanica, en el apogeo de las disciplinas científicas del siglo XIX, para Dilthey la filosofía debe reformarse hasta ser fundamentalmente gnoseología: es decir, una fundamentación rigurosamente científica de la humanidad a la luz de sus saberes, que tenga por base la experiencia de su vida concreta y que determine así, finalmente, la auténtica conexión vital que es la condición lógica y real para toda la ciencia.¹¹⁵ Tendrían que transcurrir casi dos décadas, desde las lecciones berlinesas de 1864 hasta la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883, para que la reforma de la lógica metafísica que Trendelenburg planteó mediante su crítica de la lógica especulativa germinara en manos de Dilthey en una lógica de la vida espiritual que tomara por forma concreta la crítica de la razón historiográfica.

1) El fin de la metafísica y la escuela historiográfica alemana

En el último tercio del siglo XIX, con la publicación del primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883, Dilthey irrumpió notoriamente en Berlín al poner en entredicho la posibilidad de toda la metafísica. Pero al igual que su correspondiente, el conde Yorck, la contribución de ambos fue sistematizar la idea de que la metafísica era un problema que solo podía resolverse si se le franqueaba a la luz de su constitución histórica. No obstante, la mediación intelectual por la que Dilthey reconoció en el núcleo de la crisis de la metafísica la emergencia de la conciencia histórica fue precisamente por el movimiento de Winckelmann, Hamann, Herder y von Humboldt, pero sobre todo por su formación en la escuela historiográfica alemana establecida por los historiadores Barthold Georg Niebuhr y Leopold von Ranke. En efecto, Ranke siempre fue científico en su hacer: como historiador quería entender la realidad en sus formas esenciales, objetivadas todas en los archivos. Para él, la historia es una fluctuación de potencias espirituales que revolucionan a la humanidad y

¹¹⁴ Dilthey, *GS XX*, 10.

¹¹⁵ Mezzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, 37 y 38.

que se concretan en las eras y en los hombres. *¡Siempre hay que historizar: hay que pensar historizando!* Ranke alentó la emergencia de la conciencia histórica a propósito de la profesionalización de los estudios historiográficos en la universidad alemana. Su comprensión de la historia fue tan penetrante como la de Hegel, y por lo mismo, se opuso frenéticamente a las filosofías especulativas que invertían los hechos de la historia en formaciones ideales. “La historiografía [...] no se doblega ante encomiendas ambiciosas: tan solo quiere mostrar la historia tal y como propiamente fue” [*der Historie [...] so hoher Ämter unterwindet sich [...] nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen*].¹¹⁶ Desde sus *Historias de los pueblos germánicos y latinos de 1494 a 1514* (1824), Ranke se expresó de forma irónica y con desdén contra las encomiendas pretensiosas que los filósofos suelen asignarle a la historia, pues contarla tal y como propiamente significa ante todo averiguar en la fenomenalidad histórica las formas generales del movimiento de lo real: es decir, Ranke buscó comprender en los fenómenos de la historia sus fuerzas esenciales. En el discurso de 1903, Dilthey no dudó en homenajear a Ranke por su “visión universal de la historia”: un hombre de un genio tan templado y vívido que “parecía como si un movimiento interno” le hiciera acreditar en historia sus formas esenciales, “trasladándose a los acontecimientos o a los hombres de los que hablaba”. En los manuscritos que sirvieron para la elaboración de la *Introducción* de 1883 Dilthey sintetiza, en suma, la influencia ejercida por Trendelenburg y Ranke.

Las ciencias del espíritu se han desarrollado gradual y tardíamente. Primero, bajo el señorío de la metafísica, y luego, bajo la servidumbre en las ciencias de la naturaleza. Las ciencias del espíritu son, empero, un todo autónomo e independiente; la escuela historiográfica [*historischen Schule*] tiene el mérito de haber resaltado esta verdad. La emancipación de la conciencia histórica [*geschichtlichen Bewusstsein*] realizada por Winckelmann, Herder, etc.¹¹⁷ Una lucha entre las teorías abstractas –Hegel– y la conciencia historiográfica [*historischem Bewusstsein*]. Para librar esta lucha hace falta una verdadera comprensión de la naturaleza de la sociedad humana. El fundamento de las ciencias del espíritu es [pues] la gnoseología. Toda ciencia es ciencia de la experiencia. Designamos como punto de vista gnoseológico al que procede de la ciencia de la experiencia y se refiere a las relaciones de la naturaleza humana. El punto de vista gnoseológico es el único que asegura la identificación de la

¹¹⁶ Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1885 [1824]), VII.

¹¹⁷ Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, VII.

conexión. Nuestro objetivo: la conexión interna de la ciencia del espíritu, la esquematización interna ha de ser reconocida y ha de aportarse una fundamentación. Hay que aniquilar la metafísica y poner en su lugar una fundamentación gnoseológica. La gnoseología resuelve los problemas centrales de la sociedad.¹¹⁸

Tal y como vimos, Suárez había reconocido que en la tradición del pensamiento se echaba de menos una sistematización de la metafísica que se tomara en serio a Aristóteles pero que fuera más allá de su mero comentario. A lo largo de la era moderna se impuso así la necesidad de una racionalización del contenido de la metafísica y fue hasta Kant que en el siglo XVIII se explicitó la pregunta sobre su posibilidad como ciencia. Y aunque todavía Trendelenburg defendió en sus *Investigaciones lógicas* de 1840 la posibilidad de la metafísica como lógica, esta última debía pasar por una reforma que le constituya como la lógica de la experiencia por la que realmente son posibles las ciencias. La crítica de Trendelenburg, al impugnar a la lógica especulativa, puso implícitamente en entredicho aquella alianza con la metafísica que había garantizado hasta ese entonces su supervivencia como ciencia puramente intelectual. *A partir de Trendelenburg, la metafísica tiene sus días contados*. En el invierno de 1873/1874, cuando Dilthey y Yorck se conocieron en torno a la Universidad de Breslau, iniciaron un poderoso intercambio intelectual a la luz del cual entendieron que la posibilidad de la metafísica solo podría determinarse si se le franqueaba a partir de su fenomenalidad histórica, pues el contenido de las cosmovisiones metafísicas – lo que Hegel, por ejemplo, identificaba con las nociones del sujeto-objeto– arraiga en última instancia en la conexión de la vida concreta. *La solución al problema de la metafísica consiste, precisamente, en historiar la metafísica*: en historizarla para reconocer en la determinación de sus cosmovisiones el contenido anímico y la motivación vital que se presenta en ellas. Ante todo, *Dilthey y Yorck le imputaron a la metafísica una comprensión insuficiente del problema fundamental que es la vida histórica*. Esa comprensión equívoca parte del origen teórico de la metafísica, de su orientación especulativa y de su forma de proceder a través de la representación intelectual del ser. *La emergencia de la conciencia histórica en la era moderna pone de manifiesto en la orientación intelectual de la metafísica una crisis determinada por la ausencia del problema histórico de la vida*. En esa tesitura, la

¹¹⁸ Dilthey, *GS XX*, 128.

crisis de la metafísica toma por forma consciente una fundamentación de las ciencias del espíritu cuyo núcleo consiste, precisamente, en una *crítica de la conciencia de la historia*: es decir, un análisis de la facultad de la humanidad para dar históricamente cuenta de sí misma, para franquearse conscientemente su destino a la luz de su constitución histórica. Ese plan es lo que Dilthey denominó como una *crítica de la razón historiográfica* y abarca la crítica de la metafísica realizada como un informe sobre la conciencia histórica que pone al descubierto los presupuestos y principios sobre los que se ha asentado nuestra vida.

No he buscado presentar aquí una historia de la metafísica propiamente dicha –pues esa tarea tan exhaustiva excede el objetivo de mi investigación–. He querido, simplemente, reproducir la trayectoria del problema metafísico en la era moderna al que se enfrentaron Dilthey y Yorck en la segunda mitad del siglo XIX. Este problema moderno de la metafísica consistiría en la necesidad de su sistematización y en su creciente crisis derivada de la pregunta sobre su posibilidad como ciencia fundamental. Esto nos muestra que Dilthey, tanto como Yorck, ampliaron la vieja discusión sobre la unidad de las facultades del ánimo y la conexión inextricable de su actividad intelectual, afectiva y volitiva mediante la crítica de la concepción teoreticista o puramente epistemológica de la conciencia. Nos referimos a una crítica de la metafísica que analiza el intelectualismo de la tradición filosófica y pone en cuestión la centralidad teórica de la representación, para comprender por primera vez en su conjunto al hombre que piensa tan intensamente como siente y quiere. Esta comprensión honda de la unidad de la conciencia, que Dilthey y Yorck identificaron con una explicitación descriptiva de la conexión estructural de la subjetividad anímica de la humanidad, fue una ampliación del problema planteado por la filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII, desde la *Crítica del poder de juzgar* de I. Kant (1724-1804), pasando por la crítica del intelectualismo planteada por Hamann y Herder.

§ 3. Dilthey y el problema de la metafísica

Durante la última década se suscitó una discusión provechosa sobre los motivos generales de la obra de Dilthey. Luis M. Lorenzo (2013), por ejemplo, sostuvo que en lengua española ha predominado una comprensión epistemológica, y en muchos otros casos psicológica, de la

obra diltheyana. Lorenzo sostiene que esta perspectiva acotada al problema de una teoría del conocimiento espiritual se ha debido en buena medida a la interpretación de Eugenio Ímaz y a la estructura por él diseñada para la edición de las *Obras de Wilhelm Dilthey*.¹¹⁹ Por otra parte, Christoph Anderson (2020) ha señalado que “una lectura que ubique la integridad del corpus diltheyano bajo la bandera de la crítica de la razón histórica [...] y que a largo plazo conduce tan solo a un análisis centrado en el problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu, inevitablemente exagera la dimensión epistemológica de este pensamiento”.¹²⁰ Ciertamente, Martin Heidegger ya había detectado en *Ser y tiempo* (1927) el motivo principal proyecto diltheyano: la fundamentación filosófica de las ciencias no se trataba en lo absoluto de una teoría del conocimiento, sino del esfuerzo por sondear analíticamente las condiciones de la experiencia por las cuales damos cuenta de la vida. Heidegger se refirió a Dilthey afirmando que sus “tendencias filosóficas propias apuntaban a una ontología de la ‘vida’ [*Ontologie des „Lebens“*]”.¹²¹

Desde luego, no todo lo que Dilthey hizo en vida fue crítica de la razón historiográfica ni la amplitud de su obra puede reducirse al desarrollo de una ciencia fundamental del espíritu. Pero ciertamente la hazaña de su obra fue la fundamentación de una ciencia de validez universal para la vida espiritual, y por lo tanto, hay razones de sobra para considerar que una introducción a Dilthey debe ser una introducción a los motivos científicos de su crítica de la razón historiográfica. La centralidad de la fundamentación científica no equivale en lo absoluto a una concepción teoreticista o epistemológica de la crítica: por el contrario, nos anuncia el descubrimiento de la posibilidad objetiva de regular científicamente la acción de la humanidad, de lograr la unificación de la vida y del saber en una ciencia fundamental cuya base es la comprensión de la vida misma. Para Dilthey, “la ciencia contemporánea se encuentra en el siguiente dilema [...], la creciente separación entre la vida y el saber”.¹²² Este apartado, que lleva por título “Dilthey y el problema de la metafísica”, tiene el objetivo de mostrar la relación descubierta por Dilthey entre la historia de la metafísica y la necesidad de su superación por medio de la fundamentación de las ciencias del espíritu. El conocimiento gnoseológico es la conciencia científica capaz de personificar la potencialidad de la

¹¹⁹ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 31.

¹²⁰ Anderson, “Dilthey et le problème de la métaphysique”, 29.

¹²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002), 249.

¹²² Dilthey, *GS V*, 145.

metafísica para llevar a cabo su aniquilación. Como veremos, la crítica de la razón historiográfica es la forma concreta que adopta el conocimiento gnoseológico en la historia de la metafísica, y como tal ella constituye la fundamentación real del conocimiento científico mediante la crítica y la comprensión de su origen en la vida histórica, pues reconoce la imposibilidad de la propia metafísica para enfrentarse al problema de la vida histórica. Mi objetivo es reposicionar la centralidad de la fundamentación científica en la obra de Dilthey, cuyo contenido más concreto y vivo sería sin embargo “un anhelo insaciable de realidad que [...] se quiere apoderar ahora del mundo histórico y social para abarcar, de ser posible, el todo de ese mundo y adquirir los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana”.¹²³ Pues “esta es el alma poderosa de la ciencia vigente [*gegenwärtigen Wissenschaft*]”. Es una impostura metodológica identificar tan apresuradamente la centralidad de la fundamentación científica con el predominio de una concepción epistemológica; lo que demuestra hasta qué punto seguimos empantanados en esa vieja idea de ciencia como una conciencia puramente teórica y limitada a la representación lógica del mundo. La vida es una hendidura en la razón, excede a su propia representación y su fondo le es insondable al movimiento puramente lógico del pensamiento. En las venas de la ciencia no corre la savia diluida de la razón intelectual, sino la sangre viva de esa humanidad que piensa tan intensamente como siente y quiere.

Permítanme ser un poco más clara.

Al inicio de la década de 1880, Dilthey estaba decidido a publicar un gran tratado. En aquel entonces era un estudioso de la hermenéutica apenas conocido por la publicación del primer volumen de su *Vida de Schleiermacher* (1870), el que sin duda facilitó su ingreso en 1871 como profesor a la Universidad de Breslau. En vida, Dilthey tan solo fue considerado como “un hombre de primeros volúmenes”;¹²⁴ Husserl incluso se expresó de él diciendo que “fue sin embargo mucho más un hombre de geniales intuiciones de conjunto, que un hombre de análisis y de teorización abstracta”.¹²⁵

¹²³ Dilthey, *GS I*, 123.

¹²⁴ Gudrun Kühne-Bertram, “Wilhelm Diltheys Breslauer Jahre 1871-1882”, en *Archivio di Storia della Cultura*, vol. 26, (2013), 110.

¹²⁵ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel (La Haya: Springer, 1968), vol. 9, 6.

En julio de 1881 Hermann Lotze falleció y Dilthey se había entusiasmado con la posibilidad de sucederle en su cátedra de Berlín. La necesidad de una obra sistemática para Dilthey tuvo que ver, en el sentido más inmediato, con su urgencia de asegurarse el prestigio profesional que le permitiera cumplir con el requisito de publicaciones solicitadas para ingresar como catedrático a la Universidad de Berlín. Durante su estancia en Breslau se había sin embargo convencido de que no era lícito avanzar en la investigación y meditación sobre la vida histórica sin antes emprender la tarea de la fundamentación de las ciencias del espíritu. En agosto de 1881, Dilthey negoció con la editorial Duncker & Humlot en Leipzig la publicación en dos volúmenes de un tratado de sistema filosófico que debía servir de base para la elaboración del segundo volumen de la *Vida de Schleiermacher*. El programa original de Dilthey era publicar en el verano de 1882 la primera parte del tratado y entregar el segundo volumen de la biografía en el invierno de ese año.¹²⁶ Dilthey se dispuso a desarrollar el plan general de la obra: una *Introducción a las ciencias del espíritu*. En mayo de 1882 la Facultad de Filosofía en Berlín evaluó favorablemente su ingreso como catedrático, con la condición de que el tratado sistemático fuera publicado cuanto antes. Pero las doce horas diarias de escritura e investigación a las que Dilthey se sometió, la ansiedad por su nombramiento como docente en Berlín y el aislamiento derivado de su trabajo le condujeron a una depresión fuerte que le impidió cumplir con el calendario fijado en 1881. “Vivo en la más profunda soledad. [...] No estoy muy satisfecho con mi salud”,¹²⁷ decía Dilthey en la Navidad de 1882. Los segundos volúmenes que prometió, el de la *Introducción* y el de la *Vida de Schleiermacher*, nunca aparecieron: tan solo se quedaron en esbozos y manuscritos. El conde Yorck trató de motivar a Dilthey, quien ya desde mayo de 1881 le advertía que “el clima es tan indescriptible que la vulnerabilidad de mi tan delicada cabeza aun persiste y no me gustaría exponerla a una tremenda tormenta y lluvia: o luego tendrá que acoger usted a un enfermo”.¹²⁸ La publicación del primer volumen de la *Introducción* se postergó y no apareció sino hasta la primavera de 1883. El trabajo seguía y “la preciosa esperanza de pasar un par de días en compañía de [Yorck] se ha desvanecido”. Dilthey se acercaba a la conclusión de la obra, pero “he regresado solo” –decía.¹²⁹ Se consolaba a sí mismo al recordar que “paso a paso es que

¹²⁶ Kühne-Bertram, “Wilhelm Diltheys Breslauer Jahre 1871-1882”, 121.

¹²⁷ Dilthey a Yorck, 31 de diciembre de 1882. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 30.

¹²⁸ Dilthey a Yorck, mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 20.

¹²⁹ Dilthey a Yorck, octubre de 1883. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 34.

llegamos a revelarnos el arreglo más profundo del mundo, a saber, que solo podemos disfrutar la vida en la de los demás, en la actividad para los demás”.¹³⁰

Luego del intenso trabajo en la corrección de sus manuscritos, Dilthey entregó a la estampa el borrador definitivo del primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* entre abril y mayo de 1883. Fue una época difícil para Dilthey, quien acaso se sentía abrumado por la presión que le impuso unos meses antes el ingreso a la Universidad de Berlín como catedrático en sustitución de Lotze. Yorck trató de impulsar a su amigo y motivarle para la conclusión del texto. En esa temporada, Dilthey le aseguraba que “el capricho de los gnomos traviesos que me rodean quiso [impedir la finalización de la *Introducción*], pues su malicia parece saciarse en dificultar mi vida desde hace tiempo. [...] A veces siento como si hubiera una conjura secreta en la naturaleza para que ya no sea feliz con mi vida”.¹³¹ ¡Y qué complicación la de pensar a sabiendas de que vivir es difícilísimo, que hacerlo en este mundo es abrumadoramente insoportable! Pensar la vida es descubrirnos en acción, porque la filosofía propiamente dicha es vida reflexionándose. En su forma cualitativa más compleja, ella es vida filosóficamente vivida. No hay más: en palabras de Yorck, “solo la vida puede captar la vida, y sin embargo, filosofar es vivir”.¹³²

Hemos dicho que Dilthey concibió entre las décadas de 1870 y 1890 su plan para la fundamentación de las ciencias del espíritu en dos volúmenes. Pero solo publicó el primero en 1883, la *Introducción a las ciencias del espíritu*, mientras que dejó inacabado el segundo: la *Fundamentación de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia* (redactada entre 1870-1895). El primer volumen, la *Introducción* o la *Einleitung*, está compuesto por dos libros: el primero consta de diecinueve capítulos que consisten en una suerte de prolegómenos que exponen el estado de las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*] y las ciencias de la naturaleza [*Naturwissenschaften*], y como tal, problematizan su difícil relación a partir de la raigambre todavía metafísica de las primeras, de su falta de fundamento gnoseológico y del consecuente peligro que corre la autonomía de la vida espiritual al poder ser subsumida al dominio de las ciencias de la naturaleza. Una vez expuesta la pertinencia de la fundamentación gnoseológica, el segundo libro se divide en cuatro secciones que aportan la deducción historiográficamente desarrollada de la necesidad de una ciencia fundamental

¹³⁰ Dilthey a Yorck, 3 de octubre de 1885. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 52.

¹³¹ Dilthey a Yorck, febrero de 1883. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 31.

¹³² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 70.

del espíritu a partir de la crítica de la historia de la metafísica. El segundo volumen, la llamada *Fundamentación de las ciencias del hombre*, consistiría en el desarrollo sistemático de la gnoseología del espíritu y de la lógica de sus ciencias. Este volumen aspiraba a consolidar el sistema de la experiencia de la conciencia que debía fungir como el basamento de la certeza de la ciencia, y como tal, es un desarrollo paralelo a los tratados de psicología descriptiva de Dilthey de la década de 1890.

Dilthey consideraba que una de las hazañas más notables de la modernidad había sido la formación histórica de las ciencias de la naturaleza y la consolidación de su relación explicativa con el mundo. Y a medida que las potencias de la era moderna iban abriéndose paso entre las ruinas de la Edad Media, se desarrolló una poderosa revolución espiritual que también propiciaría la aparición de una conciencia propiamente historiográfica de la historia. No obstante, las ciencias del espíritu no corrieron con la misma suerte. Pues “la ciencia de la sociedad y de la historia han seguido hasta muy entrado el siglo bajo la vieja servidumbre de la metafísica”.¹³³ El mundo en que vivimos, su actividad y sus exteriorizaciones en la historia, reclama para sí un conjunto de ciencias que le abarquen en su plenitud vital. El procedimiento de las ciencias del espíritu plantea una relación con el mundo cualitativamente distinta de la actitud intelectual de la metafísica, y por lo mismo, se diferencian del procedimiento explicativo de las ciencias de la naturaleza cuyo conocimiento se sustenta en la representación de los objetos conforme a la necesidad de una conexión lógico-causal que les es externa. La relación con el mundo que nos plantean las ciencias del espíritu tiene por forma metodológica la comprensión, cuyo procedimiento aprehende la plenitud de la vida histórica a través de la conexión de la conciencia, en la unidad de sus funciones vitales y conforme a su experiencia históricamente mediada. La distinción planteada por Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no busca escindir la vida natural y la vida espiritual, ni separar los fenómenos externos de la naturaleza y los fenómenos internos de la conciencia. Se trata de una distinción reflexionante hecha al interior de la unidad psicofísica de la vida, cuya postulación permite delimitar y fundamentar gnoseológicamente el procedimiento de las ciencias que conciernen a cada ámbito de la vida.¹³⁴ La explicación [*Erklärung*] tiene lugar en los procesos característicamente intelectuales de las ciencias de la naturaleza,

¹³³ Dilthey, *GS I*, XV.

¹³⁴ Anderson, “Dilthey et le problème de la métaphysique”, 26.

mientras que la comprensión [*Verständnis*] ocurre a través de la cooperación de las potencias del ánimo en la aprehensión [*Auffassung*] de la vida que caracteriza a las ciencias del espíritu.

Explicamos a través de procesos puramente intelectuales, pero comprendemos a través de la cooperación de todas las potencias del ánimo [*Gemütskräfte*] en la aprehensión. En el comprender partimos de la conexión del todo, que nos está vivamente dado, haciéndonos así aprehensible lo singular. El que vivamos en la conciencia de la conexión del todo nos faculta para comprender un principio singular, un gesto o una acción individual.¹³⁵

Dilthey dedujo a partir de esta imposibilidad interna de la metafísica de enfrentar el problema de la vida histórica la necesidad de una nueva fundamentación del mundo en que vivimos, de su actividad y sus saberes, que fuera capaz de impugnar la falsa apariencia de la fundamentación metafísica. La solución al problema de la metafísica reside en una justificación gnoseológica que aporte al *globus intellectualis*, constituido por las ciencias de la naturaleza y del espíritu, la recta comprensión de cada uno de sus dominios. La fundamentación gnoseológica es una garantía contra el peligro de que la metafísica se reconstituya en el predominio de las ciencias naturales, cuya amenaza consiste en subsumir la vida bajo una cosmovisión naturalista. La fundamentación de las ciencias del espíritu es provechosa para las ciencias de la naturaleza en la medida en la que aporta una conciencia crítica de su proceso de conocimiento al impugnar “la aparentemente solidísima fundamentación científica de sus saberes”.¹³⁶ A lo largo de su historia en la era moderna, las ciencias de la naturaleza han progresado sin una conciencia de las trampas metafísicas que presupone su cosmovisión naturalista-explicativa de la vida –a saber, el nihilismo tecnicista derivado del imperialismo de la razón intelectual–. “En vano, sin embargo, tratamos de elucidar la vida anímica en el conocer y en el pensar. Toda teoría explicativa es una abstracción que mutila la plenitud de los hechos”.¹³⁷ Para Dilthey, el predominio de la razón intelectual o del conocimiento teórico en la formación de la ciencia quedó más patente que nunca en el positivismo de Auguste Comte y su pretensión de explicar la vida espiritual conforme al método de las ciencias naturales. Incluso el empirismo naturalista de Stuart Mill

¹³⁵ Dilthey, *GS V*, 172.

¹³⁶ Miguel García-Baró, “Presentación”, en Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 6.

¹³⁷ Dilthey, *GS XIX*, 330.

echó por tierra su contribución relativa a la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias morales al imponer el método teórico-explicativo a la comprensión del espíritu. No hay más, “las respuestas de Comte y los positivistas, de Stuart Mill y los empiristas a estas cuestiones, me parecían mutilar la realidad histórica efectiva para adaptarla a los conceptos y métodos de las ciencias de la naturaleza”.¹³⁸ Una investigación más exhaustiva tendría que revelar hasta qué punto la necesidad sentida por Dilthey de una fundamentación científica de la vida, de su unidad psicofísica y de sus ciencias respectivas, las naturales y las espirituales, estuvo inspirada en el esfuerzo inicial de Kant por fundamentar la unidad de la razón teórica y de la razón práctica por medio de una *Crítica de la facultad de juzgar* que estableciera la plena comprensión de la vida; la pregunta por la unificación científica de la vida, tal y como el mismo Dilthey reveló, estuvo mediada por la importantísima influencia del *Microcosmos* de Hermann Lotze: pues, a grandes rasgos, el esfuerzo de Lotze fue determinar el puesto del hombre en el cosmos por medio de una crítica de la vida anímica.¹³⁹

Lo que motivaba a Dilthey era comprender al ser humano en la unidad de sus formas o potencias vitales, no hacerlo unilateralmente ni abstrayéndole al hombre entero sus funciones. Esto significa comprender la vida histórica conforme a la conexión de la conciencia que le es propia, a la luz de la unidad de sus funciones vitales: la vida intelectual, la vida afectiva y la vida volitiva.

Mi intención historiográfica y psicológica me condujo, empero, a situar al hombre entero en la multiplicidad de sus potencias, este ser que representa, siente y quiere, y a fundar en él la explicación del conocimiento y de sus conceptos (como mundo externo, tiempo, sustancia, causa) aun si ese conocimiento parece entretejer estos conceptos tan solo con la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. [...] Y se sigue así que los componentes fundamentales de nuestra imagen y conocimiento de la realidad efectiva, tales como la unidad personal de la vida [...], pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana toda [*ganzen Menschennatur*], cuyo proceso real de vida [*realer Lebensprozess*] tiene en el querer, el sentir y el representar ni más ni menos que sus aspectos diferenciados.¹⁴⁰

¹³⁸ Dilthey, *GS I*, XVII.

¹³⁹ Florian Baab, *Die kleine Welt. Hermann Lotzes Mikrokosmos: Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismusstreits* (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2018).

¹⁴⁰ Dilthey, *GS I*, XVIII.

Dilthey pensaba que la historia solo se comprende plenamente conforme a la conciencia que le es propia, al entender la necesidad de esta última respecto a la vida. Estaba convencido de que las determinaciones vitales de la humanidad y sus fenómenos espirituales –desde las formas más simples de experiencia hasta las más complejas, como las vivencias de la explicación y la comprensión en las ciencias o la experiencia histórica y social universalmente compartida– son también formas en las que aparece la normatividad interna del ánimo. “Todos los productos humanos brotan desde la vida anímica [...]. Puesto que la ciencia busca regularidades por doquiera, el estudio de los productos espirituales tiene que partir también de las reglas de la vida anímica”.¹⁴¹ *La conciencia está compuesta por una estructura cuya totalidad está diferenciada en tres funciones cuya cooperación es condición para nuestra experiencia de la vida.* Estas son el *intelecto* y su actividad representativa por medio de las categorías vitales; el *sentimiento* y su actividad afectiva por medio de los *temperamentos* anímicos y la *voluntad* y su actividad pulsional por medio de tendencias. La vida de la humanidad y su actividad entera está determinada por esta estructura triple de experiencia que abarca a la vida intelectual, la vida afectiva y la vida volitiva, de modo que el conocimiento siempre es el resultado de un proceso a la vez lógico y representativo, emotivo y valorativo, volitivo y teleológico. Para Dilthey, la historia del pensamiento filosófico ha estado marcada por la abstracción de la totalidad anímica [*seelisches Ganzheit*] de la conciencia, lo que por tradición concluye en el predominio unilateral de alguna de las funciones del ánimo sobre el resto. A lo largo de la historia, sin embargo, la más evidente ha sido la centralidad de la razón intelectual. Para Dilthey, por decirlo así, *la historia de la metafísica ha sido la trayectoria del logocentrismo como predominio de la vida intelectual, cuya raíz es una comprensión insuficiente, unilateral, de la totalidad de la vida anímica.*

La centralidad del sujeto cognoscente en la era moderna constituye la consumación de la historia de la metafísica en cuyo lejano origen albergaba ya el imperialismo de la razón intelectual y de su actividad representativa. Dilthey fue fulminante al criticar la intelectualización de la conciencia en la era moderna. Pues “por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no corre sangre auténtica, sino la savia diluida de la razón como mera actividad intelectual”.¹⁴² Pero Dilthey no pretende destruir a

¹⁴¹ Dilthey, *GS XXIV*, 86.

¹⁴² Dilthey, *GS I*, XVIII.

la razón con su crítica del conocimiento teórico; por el contrario, lo que pretende es delimitar la función del intelecto y de la representación lógica dentro de la vida anímica con el objetivo de acreditar la conexión vital del pensar con el sentir y el querer que se exterioriza a lo largo de la historia. “No es, sin embargo, nuestra conciencia realizada mero representar, pues el sentimiento y los actos de la voluntad no son una parte menos importante de mi vida”.¹⁴³ Lo que la metafísica ha arrinconado a lo largo de su historia es la perspectiva de la totalidad de la vida anímica. “He buscado para las ciencias del espíritu un fundamento y una conexión en la experiencia, independiente de la metafísica”. Y eso, nos dice Dilthey, “solicita métodos psicológicos más sofisticados y conceptos de provecho para la vida histórica; no obstante, la totalidad de la vida anímica, el actuar del hombre entero, el que quiere, siente y representa, debe especialmente demostrarse en todas las potencias del hombre, incluida ahí la del intelecto”.¹⁴⁴

El giro retrospectivo de Dilthey hacia la subjetividad anímica de la conciencia es en cierto sentido una reforma al giro copernicano planteado por Kant, quien “nos ha dado con una mano lo que nos ha quitado con la otra”.¹⁴⁵ Dilthey sabía que Kant era todavía un metafísico al asumir como punto de partida del programa crítico la pregunta por la posibilidad de la razón conforme a su capacidad para conocer teóricamente sus objetos: una pregunta que en su forma de plantearse oculta la determinación histórico-vital de la razón. La base de la *Crítica de la razón pura* es la metafísica de la representación intelectual. Y la subordinación de la vida a la metafísica es precisamente la mutilación de la conexión vital bajo la representación. Recordemos lo dicho por Dilthey: “la conexión del espíritu está allí para la humanidad como vida, persiste como vida para ella [...]. De ahí que sea, en todos sus puntos, facticidad, historia, es decir, realidad originariamente viva [*lebendige ursprüngliche Realität*]. [...] La vida nunca se agota en la representación”.¹⁴⁶ Si se me permite la paráfrasis de J.Derrida respecto a Heidegger, diría que Dilthey ha sido de extrema importancia, porque su *Introducción a las ciencias del espíritu* constituye un progreso inédito e irreversible contra la metafísica: ha mostrado su imposibilidad al historiarla y ha revelado la falta de sentido histórico que impregna al pensamiento filosófico. Hoy estamos todavía muy lejos de haber

¹⁴³ Dilthey, *GS XIX*, 20.

¹⁴⁴ Dilthey, *GS V*, 11.

¹⁴⁵ Duque, *Historia de la filosofía moderna*, 44.

¹⁴⁶ Dilthey, *GS I*, 141.

explotado la obra de Dilthey en todos sus recursos críticos.¹⁴⁷ Para Dilthey, el pensamiento que en su actividad transgrede los límites que la experiencia de la vida le impone a su propia constitución es metafísica. La filosofía, al no reconocer la constitución histórico-vital del pensamiento, ha sido al día de hoy predominantemente metafísica. Es de hecho la conciencia de la historia la que nos muestra el *impasse* de la metafísica: pensar la vida abstrayéndose de la vida, explicarla sin ser capaz de comprenderla. Dilthey mostró el malentendido intelectual de la metafísica, el *impasse* de la representación lógica, al presentar la perspectiva privilegiada de la conciencia histórica. “Lo que el hombre sea, solo su historia nos lo dice. [...] La melodía de nuestra vida está condicionada por la tesitura acompañante del pasado. El hombre se libera del tormento [de la metafísica] solo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que la historia ha producido”.¹⁴⁸

Pero el descubrimiento científico hecho por Dilthey en 1883 fue que la metafísica no es primeramente una disciplina filosófica, una ciencia como había pretendido Aristóteles. En su determinación más general, la metafísica encierra un comportamiento [*Verhaltung*] cuyo origen reside en el ánimo de la humanidad y que se caracteriza por su concepción unilateral de la vida y su relación indirectamente intelectual con el mundo. Ella es capaz de constreñir la vitalidad de cada aspecto de la actividad humana, rigiéndola totalitariamente. “El concepto de metafísica [...] contiene las razones para los círculos particulares de experiencia, y domina por medio de esas razones toda la acción”.¹⁴⁹ El punto de vista de la metafísica se representa teóricamente la vida, y por ende, presupone que la vida solo se conoce como ente de la representación intelectual. “La *metafísica* es, por tanto, primeramente la *ciencia de las sustancias*. [...] Solo en sentido impropio tenemos permitido decir que ella tiene por objeto lo ente en sus vastas significaciones”.¹⁵⁰ El problema de la vida en el dominio de la metafísica solo tiene sentido como problema intelectual. “El concepto de metafísica, tal y como fue adoptado por Aristóteles en esta conexión, estaba implicado por el curso consecuente del proceso de conocimiento”.¹⁵¹ Así, “la metafísica es, pues, precisamente, el sistema natural que surge desde la subordinación de la realidad a la ley del conocer. Luego, la metafísica es

¹⁴⁷ Jacques Derrida, *Posiciones*, trad. Manuel Arranz (Valencia: Pre-Textos, 2014), 85.

¹⁴⁸ Dilthey, *GS VIII*, 26.

¹⁴⁹ Dilthey, *GS I*, 129.

¹⁵⁰ Dilthey, *GS I*, 202 y 203.

¹⁵¹ Dilthey, *GS I*, 129.

la constitución total de la ciencia bajo cuyo señorío ha venido desarrollándose el estudio del hombre y de la sociedad, y bajo cuya influencia se encuentra aun hoy”.¹⁵²

Para Dilthey, la conciencia metafísica se invierte a sí misma en el sujeto de la historia de la humanidad, como una subjetividad puramente intelectual. De este modo, la conciencia gnoseológica del espíritu ha permanecido arrinconada a pesar de ser ella la instancia del saber con las condiciones para aportar fundamento racional a nuestra vida histórica –sobre la base del conocimiento de la conexión vital que le es inmanente a la vida intelectual, la vida afectiva y la vida volitiva–. Esa es la razón por la que Dilthey pensaba que la fundamentación gnoseológica debe realizarse en el análisis de la conciencia de la historia –es decir, una crítica de la razón historiográfica: crítica de la facultad de la humanidad para conocerse a sí misma en su haber histórico y social–, que al proceder por medio de la crítica inmanente de la historia de la metafísica, de sus presupuestos y principios, permitiría dar fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu. “El conocer de la realidad histórica y social se realiza en las ciencias particulares del espíritu. Pero estas solicitan una conciencia sobre la relación de sus verdades relativas a la realidad efectiva [...]. De estas premisas se deduce la tarea de desarrollar una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu”.¹⁵³ Luego, “la solución de esta tarea podría designarse como crítica de la razón historiográfica, es decir, de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad e historia creadas por él”.¹⁵⁴

En su *Lección relativa a la introducción a las ciencias del espíritu* (1883), y que probablemente sirvió como una guía o síntesis para la presentación del primer volumen de la *Introducción* publicada ese mismo año, Dilthey aseguraba que un problema para la ciencia es que “los filósofos parten de intentar con especulaciones metafísicas. Toda fundamentación metafísica es obsoleta: la única que cabe es la psicología y la gnoseología”.¹⁵⁵ Dilthey concluiría el libro segundo de la *Introducción* –dedicado, recordemos, a una historia que el autor designa como “nuestra fenomenología de la metafísica”– con el argumento de que la formación histórica de la conciencia gnoseológica es lo que caracteriza la crisis y clausura de la metafísica. Cada cosmovisión metafísica expresa una representación del mundo, pero la esencia de la metafísica moderna es ya su propia disolución, y por lo tanto, su forma final

¹⁵² Dilthey, *GS I*, 125.

¹⁵³ Dilthey, *GS I*, 116.

¹⁵⁴ Dilthey, *GS I*, 116.

¹⁵⁵ Dilthey, *GS XX*, 127.

es la crítica. Para Dilthey, la catástrofe que se cierne sobre nuestro mundo se distingue de las épocas pasadas porque el escepticismo es la forma característica de la metafísica en nuestra era y es el destino que ella nos ha venido reservando: se trata del escepticismo y del nihilismo en una humanidad que al ser escéptica niega incluso la posibilidad de conocerse a sí misma, de dar fundamento consciente a su propia vida. Esta situación se expresa en que la forma de subjetivación característica de la época moderna es el sujeto cognoscente del escepticismo. En efecto, “la transformación del mundo en el sujeto-de-la-aprehensión, que está en estos sistemas modernos, significa, por decirlo así, la eutanasia de la metafísica”.¹⁵⁶ El escepticismo es aún la forma metafísica de la crítica, pero cuando se le practica de manera razonada puede tener como forma científica a la gnoseología. En la cuestión del escepticismo, “que suministró la prueba de que estamos, por decirlo así, encerrados en nuestras propias impresiones y que, por lo tanto, no conocemos la causa de las mismas y no podemos decir nada sobre la composición real del mundo externo”,¹⁵⁷ aparece la urgencia de desarrollar el análisis la conciencia y de su papel en la constitución racional del mundo en que vivimos. “El heredero legítimo del escéptico es el gnoseólogo. [...] El punto de la historia intelectual en que culmina la posición metafísica del hombre es donde comenzará [...] la historia moderna de la conciencia científica en su relación con las ciencias del espíritu”.¹⁵⁸

Las lecciones y los borradores tempranos sobre el sistema de las ciencias del espíritu nos muestran que a lo largo de la década de 1870 Dilthey ya tenía bastante claridad sobre el problema de la metafísica como una crítica de su historia, cuyo destino es su auto-superación bajo la forma de la moderna gnoseología, ciencia fundamental del espíritu. El desarrollo de esta ciencia fundamentante [*grundlegenden Wissenschaft*] en 1883, tan solo esbozada en la década de 1860 como la necesidad de una fundamentación filosófica, se deduce desde la historia de la metafísica y su crisis, desde la formación de las ciencias del espíritu y su emancipación por medio de la fundamentación gnoseológica. “El conocimiento de este todo [la vida histórica] se desarrolla así sucesivamente en una conexión de verdades: su fundamento en la gnoseología, su ciencia fundamental en la psicología [...]. Así pues, es la ciencia de la historia el resultado último de las ciencias del espíritu”.¹⁵⁹ No hay más, nos dice

¹⁵⁶ Dilthey, *GS I*, 405.

¹⁵⁷ Dilthey, *GS I*, 407.

¹⁵⁸ Dilthey, *GS I*, 407.

¹⁵⁹ Dilthey, *GS XX*, 164.

Dilthey: “hay que aniquilar la metafísica y poner en su lugar una fundamentación gnoseológica. La gnoseología resuelve los problemas centrales de la sociedad”.¹⁶⁰

La fundamentación gnoseológica nos revela la apariencia fraudulenta de la metafísica. Y desde luego, el apogeo del naturalismo cristalizado en el imperio de las ciencias de la naturaleza encontró el terreno abonado “después de que [...] los métodos metafísicos habían defraudado [por] largo tiempo a la humanidad”.¹⁶¹ El libro segundo de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, en donde Dilthey había identificado el desarrollo historiográfico con “la intelección [*Einsicht*] más profunda que alcanzó *nuestra fenomenología de la metafísica*”,¹⁶² concluye con el argumento de que la formación científica de la conciencia histórica a lo largo de la modernidad cumple con el motivo decisivamente vivo de enviar a la metafísica a su lugar correspondiente: al museo de las antigüedades relativas la prehistoria filosófica de la humanidad.

Esta constitución cambiante de la formación espiritual que se nos presenta en la creciente autonomía [...] de la ciencia y del arte, así como en la creciente libertad del individuo ante la vida asociativa de la humanidad, es el fundamento más profundo subyacente en la constitución psíquica del hombre moderno y el porqué del que la metafísica en su rol histórico haya tan de pronto perdido vapor.¹⁶³

§ 4. Yorck y el problema de la metafísica

Hablar del conde Yorck es difícil. Poco se ha escrito sobre su vida, y fuera de la bibliografía alemana, su obra sigue prácticamente inexplorada. El conde Paul Yorck von Wartenburg es un pensador desconocido casi por completo en nuestra lengua.¹⁶⁴ No contamos con una sola traducción de sus escritos al español, pero tampoco las tenemos al inglés ni al francés: apenas podemos leerlo en alemán y en italiano.¹⁶⁵ Todas estas lenguas él las dominaba, además del

¹⁶⁰ Dilthey, *GS XX*, 128.

¹⁶¹ Dilthey, *OWD I*, trad. Ímaz, 280.

¹⁶² Dilthey, *GS I*, 406. Las cursivas son mías.

¹⁶³ Dilthey, *GS I*, 356.

¹⁶⁴ El único trabajo que al día de hoy ha tenido como objetivo dar a conocer el pensamiento filosófico del conde Yorck en lengua española es el espléndido y muy reciente artículo de Roberto Fernández, “De la filosofía de la vida a la fenomenología: la recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg”, en *Historia y Grafía*, año 30, núm. 60 (enero-junio 2023), 183-219.

¹⁶⁵ Durante las décadas de 1980 y 1990, Francesco Donadio se dio a la tarea de traducir la obra entera de Yorck al italiano. En 2006 reaparecieron las traducciones reunidas en un volumen único y muy robusto, como parte

griego antiguo. Yorck fue un genio de esos que solo se aparecen una vez en cada siglo y que “en vez de beber templadamente la copa del saber mueren de manera prematura al ahogarse en ella” y sin dejar vestigios más o menos sólidos de su genialidad.¹⁶⁶ Sus ideas son a menudo crípticas, su estilo es tan vertiginoso como fragmentario y sus expresiones son sibilinas, alegóricas y algunas otras veces contundentes. Las reflexiones de Yorck son relámpagos que centellean por una lucidez en la que sobresale la comprensión del espíritu y de sus formas de conciencia histórica. En esa tesitura, Yorck le describía a Dilthey en junio de 1895 la manera en que “el interés común a nosotros por comprender la historicidad [*Geschichtlichkeit*] me ha dirigido en los últimos días a un campo muy diferente”,¹⁶⁷ totalmente nuevo. Al igual que Dilthey, Yorck aspiraba a comprender la vida en su plenitud, partiendo entonces de la propia vida. Este “campo muy diferente” al que la necesidad de indagar el sentido de la historicidad condujo a Yorck implicaba el descubrimiento de que el mundo en que vivimos, su actividad y sus objetivaciones históricas, deben ser investigados conforme a la conciencia que les es constitutiva, según su experiencia interna. La fuente suprema de nuestra comprensión es en este sentido la conexión vital de la experiencia: es decir, la unidad motivacional del pensar, el sentir y el querer. La filosofía de Yorck puede ser caracterizada como una *fenomenología de la vida histórica*, porque el motivo que unifica sus problemas es la fundamentación del mundo en que vivimos, de sus saberes y su historia, a partir del escrutinio de sus propias fuentes en la vida concreta del hombre, de la humanidad cuya conexión vital nos es dada en la conciencia histórica. En última instancia, Yorck intentó determinar las condiciones por las que es posible nuestra conciencia de la historia. Desde la década de 1880 hasta su muerte en 1897, sostuvo que la forma de ese análisis correspondía a una investigación de lo que él mismo denominó como las posiciones historiográficas de la conciencia [*historischen Bewußtseinsstellungen*]. Su obra, por dispersa que sea, se esfuerza en comprender la vida a partir de los fenómenos historiográficos que de ella tenemos en la conciencia. Puede notarse desde ya la semejanza con el proyecto diltheyano de una crítica de la razón historiográfica, que también pretendía ser un análisis de la conciencia histórica de la metafísica. Ambos

de la colección *Il Pensiero Occidentale*. Véase Paul Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, ed. Francesco Donadio (Milan: Giugno, 2006).

¹⁶⁶ Cfr. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, ed. Guillermo Hurtado (México: Fondo de Cultura Económica, 2023), 10.

¹⁶⁷ Yorck a Dilthey, 4 de junio de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 185.

pensadores fueron implacables adversarios de la metafísica y reconocieron en su liquidación la necesidad real de una comprensión profunda de la vida.

Me parece de momento pertinente una breve síntesis biográfica que nos aclare quién fue el conde Yorck, así como la significación de su pensamiento para la historia de la fenomenología.¹⁶⁸

α) ¿Quién fue el conde Yorck?

El conde Paul Yorck von Wartenburg nació en Berlín el 1 de marzo de 1835 dentro de una familia luterana, aristocrática y bien acomodada. Su abuelo fue el mariscal de campo Johann David Ludwig Yorck, que destacó por contribuir a la reorganización militar de Prusia en los últimos años de las Guerras Napoleónicas. Al ser un promotor de la unificación nacional, el rey Federico Guillermo III le otorgó el título de conde y la administración del pueblo silesiano de Klein-Öls. El padre de Paul, Hans David Ludwig Yorck, fue un terrateniente que consolidó la influencia familiar dentro del régimen prusiano al fungir como funcionario real en Silesia. Paul Yorck heredó los privilegios de su familia y como *Junker* defendió la posición reaccionaria de su clase al combatir el avance del movimiento obrero revolucionario tras la unificación de la Alemania imperial en 1871. Los *Junker* fueron los antiguos terratenientes militares de Prusia que en las décadas anteriores a la Primera Guerra Mundial se convirtieron en la poderosa aristocracia que ejerció su influencia en la dirección del imperio alemán. La madre de Yorck fue la condesa Bertha Johanna Auguste, una filósofa del romanticismo tardío especialmente involucrada con el pensamiento, la teología, literatura y música berlinesa de la primera mitad del siglo XIX: ella había sido hija del general prusiano Johann Georg von Brause, también reconocido por su vasta erudición.¹⁶⁹

¹⁶⁸ La primera síntesis biográfica fue preparada en 1956 por Iring Fetscher, como una introducción a la publicación de sus manuscritos inéditos en aquel entonces. Véase Iring Fetscher, “Einleitung”, en Paul Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, ed. Iring Fetscher (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1956), 1-32. En fechas más recientes aparecieron los trabajos de Hans Ruin, “Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 25, vol. 25 (mayo de 1994), 111-130, e Ingo Farin, “Count Paul Yorck von Wartenburg”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta (2016), en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/yorck/>. Disponemos de una breve síntesis biográfica en español, en el artículo citado de Fernández, “De la filosofía de la vida a la fenomenología: la recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg”.

¹⁶⁹ Fetscher, “Einleitung”, 1.

Los padres de Yorck sostuvieron intercambios personales y amistad con intelectuales y figuras universitarias como Karl von Savigny, Ludwig Tieck, los hermanos Humboldt, los Varnhagen, los Schlegel, etcétera. En 1845, a los diez años, Yorck perdió a su madre. Cuatro años después su padre contrajo nuevamente matrimonio, esta vez con la condesa Nina von Olfers. El joven Paul recibió una esmerada formación en su castillo de Klein-Öls, a cargo de los *Privatdozenten* –maestros independientes– que le asistían, mientras que su cuidado quedó a cargo de la madre de su madrastra, la aristócrata Hedwig von Olfers. Una parte elemental en la formación de Yorck fueron las lecciones del catecismo luterano y por el resto de sus días el cristianismo reformado de Lutero influyó su pensamiento. Desde su juventud Yorck se convenció de que el luteranismo constituía un hito en la historia espiritual de la humanidad, pues se trataba de una posición culminante de la conciencia. La síntesis planteada por Lutero entre la motivación de la fe y el sentimentalismo cristiano a través de la persona como fuente, unidad y evidencia interna de nuestra experiencia fundamental, de la divinidad y la verdad, representa para Yorck el órgano primario de la comprensión de la vida en su plenitud.¹⁷⁰

En 1851, el joven Paul fue enviado al Magdalenen-Gymnasium de Breslau y en la primavera de 1854 concluyó sus estudios, por lo que se le dio la oportunidad de viajar a Francia en una expedición que pudo ampliar a Argelia gracias a sus ahorros. En el verano de 1855 inició su formación como jurista en Bonn, pero abandonó al cabo de un semestre esa universidad. Continuó más bien su trayectoria en la Universidad de Breslau, donde estudió filosofía, además de filología y letras modernas. Allí se volvió discípulo de Christlieb Julius Braniß, uno de los hegelianos más eminentes del idealismo alemán tardío, movimiento que en aquel entonces había decaído ante el auge del neokantismo en las universidades alemanas. Acerca de Braniß, de su *Historia de la filosofía desde Kant* (1842) y de su actividad intelectual durante el declive del idealismo, nada se ha escrito en nuestra lengua. Braniß influyó en la formación de Yorck y el idealismo de raigambre hegeliana en el que le introdujo marcó una diferencia frente al pensamiento de sus contemporáneos, incluido el de Dilthey – a quien conocería hasta la década de 1870. En efecto, durante sus estudios en Breslau, Yorck se familiarizó con el idealismo de Hegel a través de Braniß. Entretanto, Dilthey fue discípulo

¹⁷⁰ Fetscher, “Einleitung”, 2.

directo de Trendelenburg en la Universidad de Berlín¹⁷¹ —quizás el mayor crítico científico de la filosofía especulativa a mediados del siglo XIX.

En 1857, Paul realizó junto con su padre un primer viaje a Italia, que repetiría 34 años después en compañía de su hijo mayor, el conde Heinrich Yorck. En este último periodo Yorck se dedicó a la elaboración de un escrito filosófico autobiográfico que llegaría a conocerse como *Diario italiano*. En el otoño de 1858 Yorck conoció a Louise Rahel von Wildenbruch, nieta de Luis Fernando de Prusia, un príncipe importante de la familia real; con ella se casó en el otoño de 1860. En 1862, la familia se trasladó a Potsdam, donde nació su primer hijo: el conde Heinrich. Por aquellos años, Yorck profundizó su conocimiento de la tragedia clásica griega y del cristianismo. A propósito de su crítica a *La vida de Jesús*, de D. F. Strauss, Yorck aseguraba que “el punto de vista correcto, dado fácticamente, es ‘Cristo es’. Llegar al fondo de su naturaleza es tarea de la teología [...]. Quizá esta ciencia sea una flor, una que ha retoñado en el suelo que se volvió realmente misterio y que a la vez lo presupone siempre como un fecundo suelo de tinieblas”.¹⁷² Yorck pensó que a través de la persona de Jesucristo, de la trascendencia encarnada y de su vitalidad preservada mediante la fe, el cristianismo edificó un auténtico progreso en la formación de la conciencia: la contribución de la posición cristiana fue descubrir en la facticidad de la vida, la vida concreta, el punto de vista de la totalidad, la unidad y la plenitud de la vida misma. Yorck contrapuso posteriormente el punto de vista de la vida al de la metafísica, al que criticó por su intelectualismo y su procedimiento especulativo. El resultado de sus investigaciones iniciales fue el opúsculo sobre *La catarsis de Aristóteles y el Edipo en Colono de Sófocles*, el único escrito que Yorck envió a la imprenta durante su vida. Este pequeño opúsculo, de apenas treinta y ocho páginas, fue publicado en Berlín por la editorial de Wilhelm Hertz en 1866.¹⁷³ Yorck desistió a la carrera académica y optó por concluir la en 1866 con la redacción de *La*

¹⁷¹ Gudrun Kühne-Bertram, “Einflüsse Trendelenburgs auf Wilhelm Diltheys Philosophie und Logik des Lebens”, en.), *Friedrich Trendelenburgs Wirkung*, ed. Gerald Hartung y Klaus Christian Köhnke (Eutin: Eutiner Landesbibliothek, 2006), 169-189. Hans-Ulrich Lessing, “Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* und Diltheys Theorie des Wissenschaften, en *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, 191-203. Frederick Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 11-15.

¹⁷² Yorck, carta del 5 de julio de 1862, Klein-Oels, p. 525f., *apud*. Fetscher, “Einleitung”, p. 4.

¹⁷³ Paul Yorck, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles* (Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz, 1866), 38.

catarsis. Un ejemplar de este texto llegó a la biblioteca de la Universidad de Basilea y al parecer inspiró a Nietzsche en la elaboración de *El origen de la tragedia*.¹⁷⁴

En el verano de 1865, un año antes de la publicación de *La catarsis*, el padre de Yorck falleció súbitamente, con lo que el conde heredó la administración del patrimonio familiar en Klein-Öls. Le sucedió a su padre en su puesto dentro de la Cámara de los Señores de Prusia, aunque más bien optó por una carrera activa. Yorck se desempeñó como oficial de alto rango en las campañas militares contra Dinamarca y Austria y destacó por su aptitud para el mando durante la Guerra franco-prusiana de 1870-1871. Su posición como *Junker* le permitió ampliar la influencia familiar hasta forjar una relación con los Hohenzollern, la dinastía imperial de la Alemania recién unificada. Y gracias a su cuñado, Yorck estuvo presente en la proclamación de Guillermo I como Káiser de Alemania en el Palacio de Versalles. Hedwig von Olfers contaba en sus memorias que la vida en Klein-Öls prosperaba en aquellos años, cuando Yorck promovió recitaciones nocturnas de poesía romántica, el estudio de la literatura dramática y la escenificación teatral. Desde entonces, el conde redujo sus actividades administrativas para dedicarle más tiempo al trabajo filosófico. A principios de 1870, la salud de Braniß empezó a deteriorarse y abandonó finalmente su cátedra de Breslau en 1871. En su lugar se nombró ni más ni menos que a Wilhelm Dilthey. Al cabo de unos años, posiblemente desde enero de 1874, Dilthey y Yorck empezarían a forjar una fecunda relación que perduraría por el resto de sus vidas.¹⁷⁵

La actividad política de Yorck cesó definitivamente en 1879, cuando dejó de figurar en la Casa de los Señores de Prusia. Y en los años posteriores sostuvo un intenso intercambio intelectual con Dilthey, quien trató sin mucho éxito de convencerlo para que sistematizara y plasmara sus ideas en una gran publicación. En 1883, luego de conversaciones y numerosas epístolas, apareció la *Introducción a las ciencias del espíritu* que tanto le había prometido Dilthey a su amigo. Este tratado monumental con el que Dilthey propuso una fundamentación

¹⁷⁴ Esta hipótesis fue sostenida originalmente por Fritz Kaufmann en su tesis de habilitación, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928), vol. 9, 28-30 y más recientemente ha sido argumentada por Lucas Crescenzi, “Filología e classicismo alemán: Nietzsche como lector de Paul Graf Yorck von Wartenburg”, en *Estudios Nietzsche*, vol. 1, núm. 2 (julio-diciembre de 2010), 389-400.

¹⁷⁵ Sobre la relación intelectual y de amistad entre Dilthey y el conde Yorck, véase Francesco Donadio, “Über die philosophische Bedeutung der Freundschaft zwischen W. Dilthey und Graf P. Yorck von Wartenburg”, en *Archivio di Storia della Cultura*, año XXV (2012), 79-88.

gnoseológica de las ciencias del espíritu y la crítica a la historia de la metafísica, inicia precisamente con la dedicatoria dirigida al conde Yorck.

Los años pasaban, pero claramente Yorck no tenía el mismo talante sistemático que Dilthey como para preparar una publicación. En enero de 1891, lamentaba su situación: “así es como lleno hojas sin haber logrado conclusiones. Lo que era preciso es un libro, no un tratado. Pero me falta tiempo para eso”.¹⁷⁶ En 1894 comenzó su escrito sobre Heráclito, donde buscó poner en marcha su método historiográfico-psicológico para la investigación de la conciencia antigua a la luz de la personalidad histórica de Heráclito. Yorck dejó de escribir este borrador durante los últimos meses de 1896, pues a partir de entonces se dedicó de lleno a la preparación de su tratado sobre la estructura de la conciencia. El 1 de julio de 1897, Yorck enviaría a Dilthey una carta en la que aseguraba contar ya con el esbozo de un pequeño libro, pues le señalaba cómo “quería leerle un trabajo que, si bien no está todavía terminado, se acerca sin embargo a su fin y ha alcanzado el volumen de un librito”.¹⁷⁷ Pero “precisamente en el punto del acabado esencial me detuve”, le decía a Dilthey. Esa fue la última carta que Yorck le envió a su amigo, pues una afección cardíaca le impidió encarar “el acabado esencial” del trabajo.¹⁷⁸ Yorck no volvió a tocar el escrito sobre la conciencia, que finalmente se quedó como un esbozo. La salud de Yorck se deterioró súbitamente en agosto de 1897, hasta fallecer el 12 de septiembre en Klein-Öls.

Durante los años que siguieron a la muerte de Yorck, su figura pasó completamente desapercibida. Fue hasta la década de 1920 que la condesa Sigrid von der Schulenburg, quien tenía bajo su custodia el legado manuscrito del conde, decidió recopilar con la ayuda de Heinrich Yorck la correspondencia con Dilthey –muerto en 1911–. El epistolario fue publicado en 1923 por Max Niemeyer con la clásica tipografía gótica alemana y su título grabado en la portada: *Correspondencia entre Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897* [*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*]. La publicación formó parte de una serie denominada *Filosofía y ciencias del espíritu*, cuyo director y colaboradores eran Erich Rothacker, así como Heinrich Maier, Georg Misch, Eduard Spranger y Emil Wolff. Las personalidades de Rothacker y Misch sobresalen como los primeros renovadores de la obra de Dilthey, pues

¹⁷⁶ Yorck a Dilthey, 15 de enero de 1891. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 116 y 117.

¹⁷⁷ Yorck a Dilthey, 1 de julio de 1897. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 243 y 244.

¹⁷⁸ Fetscher, “Einleitung”, 32.

ambos trataron de ampliarla o sistematizarla en torno al programa de una lógica de la vida como base para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Y a los dos les interesaba comprender la contribución del conde Yorck en el desarrollo de una nueva lógica hermenéutica.¹⁷⁹ Rothacker había publicado su *Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu* en 1920, mientras que Misch redactó *La edificación de la lógica desde la base de la filosofía de la vida* –publicada póstumamente–. Asimismo, Schulenburg difundió los escritos filosófico-autobiográficos del conde, a los que publicó en 1927 con el título del *Diario italiano*.¹⁸⁰ En efecto, el epistolario de Yorck y sus escritos autobiográficos aparecieron en una época de creciente antagonismo social e incertidumbre sobre el porvenir de la cultura. Y aunque el Imperio alemán se había disuelto en 1918, tras los años desastrosos de la Primera Guerra Mundial, ciertamente la socialdemocracia alemana desencadenó un ciclo de represión implacable para conservar los vestigios de la antigua sociedad y frenar de la mano con los *Junkers*, los militares y la burguesía nacional el avance de la revolución comunista. Desde el punto de vista ideológico, la obra del conde Yorck encontró un terreno fértil para su recuperación y difusión tras la derrota alemana: son años que corresponden al triunfo político de la contrarrevolución y la renovación de la filosofía reaccionaria dentro de muchos círculos intelectuales de Alemania. R. Fernández observa con plena razón que “Yorck fue también leído como anticipador de una filosofía coincidente con la de algunos intelectuales identificados con la llamada revolución conservadora, entre ellos Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Sombart, Max Scheler, Stefan Georg, Oswald Spengler y Thomas Mann”.¹⁸¹

El legado manuscrito de Yorck permaneció bajo la jurisdicción de Schulenburg hasta su muerte en 1943, cuando los documentos pasaron a manos de su marido, Paul Ritter. Él los donó eventualmente al Archivo de la Academia de Ciencias de Berlín-Brandemburgo, donde actualmente se conservan. El resto de la biblioteca y el archivo personal de Yorck se perdió en circunstancias poco claras cuando el Ejército Rojo asaltó Ohlau al final de la Segunda Guerra Mundial. David Yorck, uno de los nietos del conde que sobrevivió a la guerra y a las

¹⁷⁹ Gudrun Kühne-Bertram, “Logik als Philosophie des Logos: Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 36 (1993), 260-293. Y Gudrun Kühne-Bertram, “Zur Bedeutung des Begriffs Logismus in den Philosophien Wilhelm Diltheys, Paul Yorck von Wartenburgs und Georg Mischs”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 55 (2013), 223-235.

¹⁸⁰ Paul Yorck, *Italianisches Tagebuch*, Sigrid von der Schulenburg (ed.), Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1927. De este texto hubo una reimpression en 1939, en Leipzig, a cargo de la editorial Koehler & Amelang.

¹⁸¹ Fernández, “De la filosofía de la vida a la fenomenología”, 193.

purgas al final del Tercer Reich, había conseguido rescatar meses antes una suma de escritos que se hallaban en el castillo de Klein-Öls. En el otoño de 1951 se dirigió al profesor Eduard Spranger para determinar si esos textos tenían relevancia científica. Un año después, la Deutsche Forschungsgemeinschaft le otorgó a Iring Fetscher la tarea de evaluar los manuscritos, a quien el nieto del filósofo le facilitó una colección de epistolarios familiares del siglo XIX para enriquecer la investigación.¹⁸² Fetscher determinó que los documentos se trataban del libro que Yorck había prometido a Dilthey en 1897, además otros escritos. Todos estaban fragmentados, por lo que Fetscher se dio a la tarea de editarlos debidamente para su publicación. El mayor de estos trabajos era *Posición de la conciencia e historia* [*Bewusstseinsstellung und Geschichte*], que condensa de manera más acabada la investigación de la vida histórica a partir del análisis de la conciencia. Este trabajo apareció en 1956, publicado en Tubinga.¹⁸³ El segundo manuscrito se trataba del *Heráclito* de Yorck y era el borrador que el conde había redactado entre 1895 y 1896, el cual apareció hasta 1959 en el número 9 del *Archiv für Philosophie*.¹⁸⁴ El *Heráclito* fue publicado junto con un tercer texto, las mencionadas *Reflexiones sobre la reforma a las clases del Gymnasium en Prusia*. En 1970 aparecieron otra serie de manuscritos menores, editados por Karlfried Gründer en su monografía *Sobre la filosofía del conde Paul Yorck von Wartenburg. Aspectos y nuevas fuentes*.¹⁸⁵

β) Yorck y el problema de la metafísica

En la navidad de 1923, Martin Heidegger tuvo noticia de la publicación del epistolario entre Dilthey y Yorck y de inmediato lo consiguió. Le escribió a Erich Rothacker con la intención de proponerle una reseña de la correspondencia para su publicación en la *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* –la revista que poco ante había sido fundada por el propio Rothacker en colaboración con Paul Kluckhohn. Heidegger pretendía enfocarse en “el trabajo de Dilthey. Soy de la opinión de que la actual

¹⁸² Fetscher, “Einleitung”, VII-XI.

¹⁸³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*. De este texto apareció una segunda edición en 1991, a cargo de la editorial Meiner, en Hamburgo.

¹⁸⁴ Paul Yorck, *Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, Iring Fetscher (ed.), en *Archiv für Philosophie*, Jürgen von Kempski (ed.), Berlín, W. Kohlhammer Verlag, 1959, núm. 9, 214-284.

¹⁸⁵ Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*.

moda en torno a la obra de Dilthey no tiene en cuenta los elementos realmente decisivos de su trabajo”.¹⁸⁶ No obstante Heidegger se llevó una gran sorpresa. Leyó de un tirón el texto y de inmediato le escribió a Rothacker para darle su impresión. “Las cosas son demasiado importantes para conformarse con una breve reseña. [...] Lo que realmente me ha sorprendido es la superioridad que muestra el conde Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales; *en cuanto a su instinto filosófico, estaba medio siglo por delante de su tiempo*”.¹⁸⁷ El conde Yorck era un visionario, y para Heidegger, el alcance crítico y la profundidad de su comprensión histórico-vital aventajaba al pensamiento de sus contemporáneos. Heidegger identificó esta sensibilidad hacia la vida histórica, la historia de vida, con la necesidad también sentida por Yorck de impugnar la metafísica con el propósito de determinar las categorías de la vida que son la condición para la constitución histórico-vital del ente y para su inteligibilidad bajo los dominios del conocimiento científico. El motivo que rige al pensamiento de Yorck, nos dice Heidegger, “es, en el fondo, el de una lógica que, como la de Platón y la de Aristóteles, precede y guía a las ciencias”.¹⁸⁸ En efecto, el motivo que unifica la obra de Yorck, lo mismo que la de Dilthey, es la necesidad de comprender la vida en su plenitud y concreción, a la luz de su historicidad constitutiva. Se trata de una fundamentación científica, o más bien gnoseológica, del mundo en que vivimos, de todos sus saberes, de su actividad y sus objetivaciones históricas, por medio de la investigación de la conciencia en cuya estructura residen las fuentes de todo conocimiento posible. La exigencia básica compartida por Dilthey y Yorck era establecer una *lógica de la vida*, es decir, una investigación del pensamiento a partir de su origen en la vida.¹⁸⁹ Heidegger tenía plena razón al observar que en el problema de la fundamentación gnoseológica “está implícita la tarea de elaborar en términos positivos y radicales las diversas estructuras categoriales del ente que es naturaleza y del ente que es historia (la vida)”.¹⁹⁰

El pensamiento de Yorck puede ser considerado como una de las últimas expresiones de la gran revolución espiritual que adquirió forma en la filosofía clásica alemana. Yorck se

¹⁸⁶ Martin Heidegger a Erich Rothacker, 15 de diciembre de 1924. En F.-W. von Herrmann, “Nota del editor”, en Martin Heidegger, *El concepto de tiempo. (Tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrian Escudero (Barcelona: Herder, 2008), 139.

¹⁸⁷ Heidegger a Rothacker, 4 de enero de 1924. Heidegger, *El concepto de tiempo*, 139.

¹⁸⁸ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 19.

¹⁸⁹ Gudrun Kühne-Bertram, “Vorbericht der Herausgeberin”, en Dilthey, *GS XXIV*, XIV.

¹⁹⁰ Heidegger, *El concepto de tiempo*, 19.

asumía a sí mismo como interlocutor de Goethe, Schiller, de Schleiermacher y también del idealismo alemán: en especial de Hegel y Schelling. Y conforme al sentimentalismo religioso legado por Lutero, la motivación vital del pensamiento estaba orientada para Yorck hacia la comprensión de la vida por la vida misma. “Solo la vida puede captar la vida” conforme a su necesidad, su concreción histórica y su constitución personal,¹⁹¹ ya que la filosofía aspira a descifrar aquí el significado vivo del cristianismo para la historia de la formación consciente de la humanidad. Particularmente, Yorck determinó el sentido del cristianismo en torno a la formación de la noción de *persona* como una fuente constitutiva de nuestra experiencia de la vida histórica, pues solo puede haber vida consciente en la *persona* que ha sido anunciada desde la revelación y el sacrificio de Jesucristo.¹⁹² Yorck trató de acreditar la necesidad del cristianismo reformado y del movimiento iniciado por Lutero al mostrar que su desarrollo histórico era la manifestación de las potencias espirituales de una conciencia que fue capaz de *personificar* cierta necesidad vital de transformar la humanidad hacia un futuro consciente de su historia.¹⁹³ “Lutero –nos dice Yorck– tiene que estar patente y lo estará todavía más que el propio Kant para el presente si lo que se quiere es aportar un futuro historiográfico [*historische Zukunft*]”.¹⁹⁴ La motivación vital del cristianismo es la cuestión fundamental del pensamiento para Yorck, porque a través de la salvación que Cristo ha hecho posible con su sacrificio se nos presenta palmariamente el problema de la historia como formación de una humanidad autoconsciente. En última instancia, Yorck aspiraba a alcanzar una comprensión originaria de la vida, pues pensaba que a la era moderna la caracterizaba una crisis espiritual determinada por la desconexión del hombre respecto a su fundamento en la vida. Al terrible estado de miseria vital de la humanidad contemporánea, Yorck lo denominó como *falta de raigambre* [*Bodenlosigkeit*]. Las épocas donde la conciencia histórica del hombre retrocede, son también épocas donde la metafísica ocupa su lugar. Desde el punto de vista metafísico, la modernidad es una época saturada de inmanencia, y como tal, la humanidad en crisis solo podrá recuperar la profundidad de su vida cuando descubra en ella la base de la trascendencia que le hace renovar su propia vida al transformar conscientemente su historia. De ahí que “la

¹⁹¹ Paul Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 70.

¹⁹² Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 33-41.

¹⁹³ Hans Ruin, “Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 25, mayo de 1994, vol. 25, 113.

¹⁹⁴ Yorck a Dilthey, 8 de junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 145.

toma de posición fundamental [*Grundstellungnahme*] de Lutero, transcendencia contra toda metafísica, incluida la estoica, goza como tarea de mucha mayor actualidad”.¹⁹⁵

En su escrito sobre Heráclito, Yorck sostenía que el análisis de la formación histórica de los conceptos de la metafísica “nos muestra el cordón umbilical que enlaza al pensar lógico mismo con el sentimiento de la vida”.¹⁹⁶ En efecto, “una historia filosófica de la filosofía es una puesta en relieve de las motivaciones vitales del pensar, pues los motivos solo pueden captarse por medio de la vivacidad, con lo que se trata de una vivificación de lo antes vivenciado”.¹⁹⁷

Al igual que Dilthey, Yorck consideraba que la vida es el *organon* primario de nuestra experiencia, y como tal, es la condición suprema de todo conocimiento posible. La conexión de la vida, cuya unidad nos es internamente dada en la experiencia de la conciencia, es la que aporta las fuentes y formas vitales que son condición para la inteligibilidad de todo contenido. Para Yorck, “la validez la aporta el punto de vista según el cual la vida es el *Datum* primario del que se derivan todas las categorías, incluso las más universales”.¹⁹⁸ La experiencia de la vida es entonces la piedra de toque del pensar, aquella que establece los límites más allá de los cuales el pensamiento no tiene permitido ir. La conexión de la vida es la instancia que faculta y acredita la validez del conocimiento, porque en ella se contienen las formas vitales, los fundamentos y las categorías que el pensamiento explicita en su desarrollo. Dilthey expresó también este planteamiento en su *Texto relativo a la conexión de la doctrina de la estructura y la teoría del saber* (1904), donde sostuvo que “la conexión de la vida [...] es, por decirlo así, el *a priori* al que debe retro-dirigirse [*zurückzugehen*] una filosofía objetiva. Y, en efecto, en el genuino sentido kantiano del *a priori* como condición del pensamiento contenido en la conexión psíquica”.¹⁹⁹ Yorck consideraba, *mutatis mutandis*, que la investigación de las formas del pensamiento no se resuelve en el dominio de una lógica especulativa, sino en el escrutinio de la vida histórica, conforme a su conexión vital dada en la conciencia. “Hela aquí: la novedad es el presupuesto de aprehensión, que no se trata de

¹⁹⁵ Yorck a Dilthey, 8 de junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 144.

¹⁹⁶ Paul Yorck, *Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*, en Yorck, *Tutti gli scritti*, 1366.

¹⁹⁷ Yorck, *Heraklit*, 1368.

¹⁹⁸ Yorck a Dilthey, noviembre o diciembre de 1893. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 167.

¹⁹⁹ Dilthey, *GS XXIV*, 161.

una posición dogmática en el sentido amplio y científico de la palabra, sino de que la vida es el *organon* para la aprehensión de la vivacidad histórica”.²⁰⁰

En la comprensión de la vida está implícita la tarea fundamental de averiguar las condiciones de la inteligibilidad de la vida misma, aquellas que en última instancia tienen su fuente en la vida histórica del hombre. “Que la vida sola sea el *organon* para la vida, usted mismo lo ha expresado”, le decía Yorck a Dilthey.²⁰¹ La investigación del pensar, así como su acreditación, no es una cuestión de orden teórico sino vital, precisamente el pensamiento es la función intelectual de la vida. Su investigación no puede resolverse en el dominio de la lógica –si por lógica entendemos, como Hegel, ciencia pura del pensar–; esta solo puede ser plenamente acometida por una psicología fundamental que enfoque al pensamiento como vida intelectual, conforme al escrutinio de la conciencia en la unidad de sus funciones vitales: el pensar, el sentir y el querer. Para Yorck, gnoseología, lógica y psicología se presuponen. La fundamentación del conocimiento –a saber, la *gnoseología*– exige primariamente la investigación de las conexiones vitales del pensar, aquellas que articulan las categorías y las proposiciones del saber en su validez –la *lógica*–: “la verdadera vivacidad la tiene solo una investigación que trae las cosas al discurso, solo una investigación de ese talante puede ser científica”;²⁰² no obstante, le corresponde al estudio de la conciencia, de su estructura y su experiencia, discernir el origen del pensamiento en la unidad de la vida –la *psicología*–. “Me parece que la gnoseología debería tener como presupuesto el autodescubrimiento [*Selbstbefund*] psíquico y nada más, y bajo ninguna circunstancia debe atenerse a las “proposiciones” de las ciencias particulares”.²⁰³

En su escrito sobre la estructura de la conciencia, Yorck sostiene que la vida nos es dada como un flujo incesante de experiencia, como un proceso de vitalidad unificado en la conciencia. Solo en la unidad de la experiencia interna aprehendemos la vida en su conexión, pues únicamente mediante autognosis [*Selbstbesinnung*] el hombre aprehende plenamente la vida en su automovimiento.²⁰⁴ Para Yorck no obstante “la forma del proceso vivo es la diferenciación de lo unitario y la identificación de lo diferenciado”.²⁰⁵ Ciertamente, “de lo

²⁰⁰ Yorck a Dilthey, noviembre o diciembre de 1893. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 167.

²⁰¹ Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 193.

²⁰² Yorck a Dilthey, 30 de diciembre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 201.

²⁰³ Yorck a Dilthey, 15 de diciembre de 1894. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 178.

²⁰⁴ Kühne-Bertram, “Urteil und Urteilung in Yorcks Theorie der Erkenntnis”, en *Konzeptionen...*, 326.

²⁰⁵ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 183.

que primariamente tengo experiencia es de mi vivacidad unitariamente estructurada”,²⁰⁶ pero “la conexión vital se resuelve sobre el fundamento de la diferencia estructural en cada proyección”.²⁰⁷ *La vida está constituida como una conexión vital diferenciada y por lo mismo autocontradictoria, pues el desarrollo de la vida se afirma bajo la forma de su negación.* Por eso la vitalidad aparece como una disyunción en la unidad de la conciencia. “Nuestro pensar se mueve en los resultados de conciencia. *Que el presupuesto de lo mismo es la disyunción realizada.* Es pues necesario remontar el paso de la abstracción para acceder a una intelección sobre la relación real que refleja la más profunda y viva de las categorías lógicas, la de la interacción”.²⁰⁸ Por lo mismo, “tenemos que repetir el experimento de la vida, aunque en dirección invertida a la forma contemplativa para conocer las relaciones de condición de la vida [...]”.²⁰⁹ La constitución dialéctica de la vida se refiere a la unidad portada en lo diverso. “La vivacidad primaria se muestra a la observación como una doble disyunción en contrariedad y diferenciación, de modo que tal carácter de contradicción atraviesa determinantemente a los miembros de la articulación”.²¹⁰ Isadora de Melo nos dice, refiriéndose al análisis de la vida hecho por Yorck, que la autoconciencia emerge en el juego dialéctico de sus factores constitutivos y tan solo se conoce a sí misma en ellos, es decir, se reconoce como algo vivo.²¹¹ De Melo nos advierte sobre esta negatividad primaria al decir que “la vida es un proceso incesante de autodiferenciación”.²¹²

A través de la historia de la metafísica, desde Heráclito hasta el idealismo de Hegel, Yorck trató de entender la formación histórica de la conciencia al poner de relieve el descubrimiento de que la negatividad es la mediación de la realidad consigo misma. En la filosofía heraclítica del devenir “un pensamiento profundo que niega toda metafísica encuentra aquí su primera expresión”.²¹³ De acuerdo con Kühne-Bertram, Yorck consideraba que “contrario a la posición exteriorizada y eternizante del ser como portador del ente, Heráclito plantea el movimiento, el devenir como principio de la vida”.²¹⁴ Yorck reconoció,

²⁰⁶ Yorck a Dilthey, 15 de enero de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 203.

²⁰⁷ Yorck a Dilthey, 15 de enero de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 203.

²⁰⁸ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 39. Las cursivas son mías.

²⁰⁹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 39.

²¹⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 41.

²¹¹ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 25.

²¹² De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 26.

²¹³ Yorck, *Heraklit*, 277.

²¹⁴ Kühne-Bertram, “Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente”, 198.

como interlocutor de la tradición del idealismo alemán, que el movimiento de la vida solo puede explicitarse en su unidad consciente e interna, ya que la conciencia es la vida autorrelacionada bajo la forma de la negatividad que se piensa a sí misma. Tal como Gadamer decía, “York [*sic*] expone aquí la correspondencia estructural de vida y autoconciencia desarrollada ya en la *Fenomenología* de Hegel. [...] Esta estructura de lo vivo, como ya mostró Hegel y retuvo York [*sic*], tiene su correlato en la esencia de la autoconciencia”.²¹⁵ El contenido de la vida se dirime en su interacción autoconsciente, a través de su disyunción en la conciencia: para Yorck, vida y autoconciencia constituyen la relación por la que toda realidad nos es inteligible. “Lo primaria y exclusivamente dado es la autoconciencia”, nos dice Yorck.²¹⁶ “Y si bien ella se dirime en el sí mismo y el otro, el alma y el cuerpo, el Yo y el mundo, lo interno y lo externo, es una unidad articulada como contrariedad. La autoconciencia se experimenta a sí misma en el juego dialéctico de sus factores constitutivos, esto es, como algo vivo”.²¹⁷

Yorck buscaría indagar los fundamentos vitales de la lógica, de las categorías y de su validez, en el marco de una psicología de la vida histórica cuya mayor exposición es el manuscrito sobre *Posición de la conciencia e historia*. La vida sin la lógica es ininteligible, pero la lógica sin la concreción de la vida es abstracción. “Así como la vivacidad primaria se manifiesta en la individuación funcional y en su misma superación –análisis y síntesis–, la vivacidad historiográfica [*historische Lebendigkeit*] es una repetición del mencionado proceso, cuyo reflejo abstracto son a la vez los procesos lógicos”.²¹⁸ La violación por parte del pensamiento de los límites que la vida le impone fácticamente es el origen de la metafísica: en suma, la transgresión de la facticidad de la vida es lo que “hace posible la inversión del modo de pensar acrítico y metodológicamente metafísico”.²¹⁹ Y por la misma razón Yorck no es un continuador de Hegel. La obra del conde, *Posición de la conciencia e historia*, se enfrenta explícitamente al idealismo especulativo al mostrar que la investigación del pensamiento –a saber, el análisis de las formas por las que es inteligible el contenido del pensar–, no se resuelve en el dominio de una ciencia de la lógica sino en el campo de una

²¹⁵ Gadamer, *Verdad y método I*, 316-317.

²¹⁶ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38.

²¹⁷ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38.

²¹⁸ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 83.

²¹⁹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 83.

ciencia de la vida histórica. No se trata, como hizo Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, de presentar especulativamente la vida humana conforme al despliegue del concepto, sino de reproducir el cuadro histórico de la humanidad conforme a la conexión de su vida concreta, exponiéndolo de acuerdo con la formación vital de su conciencia histórica: una vez más, *es la ciencia de la historia, como una auténtica fenomenología de la vida histórica, la que nos descubre la falsa apariencia de la fundamentación especulativa, todavía metafísica, del pensamiento*. Al ser notoriamente crítico del malentendido idealista de Hegel en torno a la negatividad, Yorck invierte la lógica al plantearla como función intelectual de la vida. Las transformaciones de la conciencia, su desarrollo y sus cambios de posición, son las operaciones vitales que surgen desde el movimiento antitético de la historia, de manera que las grandes revoluciones en la cultura de la humanidad constituyen actos analíticos de la vida histórica.²²⁰ “La conciencia se libera de su vínculo, efectúa un nuevo juicio [*Urteil*], de allí que las épocas críticas de la historia no sean sino cambios de la posición de la conciencia, cuyo aspecto formal se presenta como un acto analítico, como un enjuiciamiento real [*reale Urteilung*]”.²²¹

La experiencia primaria que tenemos del movimiento de la vida es una vivencia lógica que aparece a la conciencia como enjuiciamiento. El fenómeno lógico fundamental de la vida es el enjuiciamiento vivo [*lebendige Urteilung*]: “Luego, el *Datum* primario es la unidad diferenciada, como en la que se presenta la vida. El enjuiciamiento del sí mismo es la forma de la vida”.²²² En su escrito sobre la conciencia, Yorck emplea la voz alemana *Urteilung* para referirse a esta diferenciación, división o partición [*-teilung*] que reside en el origen [*Ur-*] mismo de la conexión de la vida. *Urteilung* puede traducirse como enjuiciamiento, discernimiento o partición originaria [*-teilung*]; designa una operación lógica cuyo contenido vital es el análisis de sí. El enjuiciamiento se refiere a la auto-diferenciación de la vida, es la forma lógica de la negatividad y la primera condición de sus modos de comportamiento [*Verhaltensweise*] y de conciencia a lo largo de la historia. Es la fuente de toda posible inteligibilidad y constituye el origen de la auto-comprensión de la vida de la humanidad. En efecto, el enjuiciamiento es la afirmación que la vida hace de sí misma bajo la forma de su negación a través del desarrollo de la conciencia. “Así como la contradicción es el motor de

²²⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 329.

²²¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 35.

²²² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 68.

la vivacidad primaria, también es el motivo para superar tal esfera, a saber, el tránsito al comportamiento historiográfico [*historischen Verhalten*]].²²³ Las configuraciones de la cultura y sus formas de conciencia “son abstracciones reales cuyo fin es superar la contradicción de lo psíquicamente dado [*psychischen Gegebenheit*], su autonomización es sin embargo un acto real de enjuiciamiento historiográfico [*historischer Urteilung*], una continuación voluntaria del proceso de vida mismo”.²²⁴ En última instancia, nos dice Kühne-Bertram, las operaciones lógicas son en su origen actos vitales, y como tal, el enjuiciamiento de la conciencia “es la condición de posibilidad primeramente dada para el reconocimiento de la vida humana y de la historia en general, a medida que las manifestaciones de vida hacen cognoscible la plenitud de la vitalidad”.²²⁵

Yorck consideraba que la metafísica es una impostura del pensamiento, y al igual que Dilthey, se distanciaba de sus predecesores al considerar que no hay metafísica legítima para un pensamiento rigurosamente fundado y tampoco hay la posibilidad de su reforma a futuro. De manera precisa, la metafísica es la forma general del conocimiento teórico, de modo que aspira a abarcar las condiciones puramente formales por las que es inteligible todo contenido. En efecto, la metafísica se enfrenta a los objetos del pensamiento mediante su representación intelectual a partir de conexiones lógico-formales que les son externas, por lo que se dirige a sus objetos a expensas de abstraerlos, esto es, de ocultar su constitución histórico-vital. El origen de la metafísica reside en la violación de los límites que la experiencia de vida impone al pensamiento. “De cierto modo, los modelos metafísicos muestran una misma debilidad que, según Yorck, ha consistido en buena medida en que la metafísica se ha abstraído demasiado de la conexión psíquica de motivación vital [*lebendigen psychischen Motivationszusammenhang*], es decir, habla de la vida abstrayéndose de la vida”.²²⁶ En última instancia, no nos es legítimo responder a la pregunta de *lo que es* la vida más que invirtiéndola como una pregunta por la propia historia de la vida, precisamente porque la cuestión “¿qué es?” está inscrita en el dominio de la metafísica al ser una pregunta cuya formulación da por sentada la esencia de su objeto al desplazar el problema de su constitución histórico-vital. Las formas de la vida “tienen que hacerse fluidas o de lo contrario solo acumulan polvo” de

²²³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 63.

²²⁴ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 63.

²²⁵ Kühne-Bertram, “Urteil und Urteilung in Yorcks Theorie der Erkenntnis”, 327.

²²⁶ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 24.

metafísica.²²⁷ Para Yorck, “la metafísica europea sigue siendo en su vertiente principal una metafísica de la presencia”.²²⁸ La vida *no es*, sino que vive. Yorck expresaría esta posición al sostener: “que todo lo psicofísicamente dado no es, sino que vive, es el punto germinal de la historicidad”.²²⁹ Esto significa que la realidad más originaria es la conciencia de lo que está vitalmente constituido en la experiencia. “La vivacidad es la constitución fundamental en cuyo basamento descansan los momentos del ser (el ser es un resultado de la vida) y la fuerza”.²³⁰ Esto significa que la realidad más originaria es la conciencia de lo que está constituido vitalmente en la experiencia, lo que nos es psíquicamente dado. “La vivacidad es la constitución fundamental en cuyo basamento descansan los momentos del ser (el ser es un resultado de la vida) y la fuerza”.²³¹

Yorck distinguiría así dos formas genéricamente diferenciadas de pensar: *el punto de vista historiográfico* caracterizado por orientar al pensamiento a la constitución de la vida histórica y *el punto de vista óntico* que caracteriza a la metafísica y la amnesia histórica que aquella impone al resto de los saberes. Durante la polémica que Dilthey sostuvo en 1894 al defender su psicología descriptiva de los ataques de Wilhelm Wundt y Hermann Ebbinghaus —exponentes de la psicología naturalista—, Yorck le reprochó a su amigo la timidez de sus investigaciones y le exhortó a responder fulminando de golpe al naturalismo de las ciencias mediante la crítica de su fundamentación metafísica, aquella que reduce la vida a su representación en el dominio de lo ente:

Este nuevo principio [el principio de la vida histórica] y su resplandeciente aplicación conlleva, además, un rechazo más incisivo de las pretensiones de la ciencia de la naturaleza, que aun adoptan las secciones 1-3 del tratado [de *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*], y que para mí, vuelvo a insistir en ello, destacan demasiado poco *la diferencia genérica entre lo óntico y lo historiográfico* [zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen].²³²

²²⁷ Yorck a Dilthey, 6 de agosto de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

²²⁸ Jürgen Grosse, “Gestalt – Typus – Geschichtlichkeit: Yorck von Wartenburgs Versuch, gegen die präsenzmetaphysischen Voraussetzungen des Historismus anzudenken”, en *Philosophisches Jahrbuch*, Friburgo, vol. 106, núm. 1 (1999), 44.

²²⁹ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71.

²³⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38.

²³¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38.

²³² Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 191.

El hombre solo alcanza un conocimiento fundamental, real y cierto sobre aquello de lo cual tiene experiencia en la conciencia. Para caracterizar la unidad estructural, originaria e indubitable de la conciencia, aquella que es la condición suprema de la experiencia, Yorck se refería a un *nexo de vivacidad*,²³³ *conexión viva*²³⁴ o *conectividad psíquica*.²³⁵ El contenido de la vida, reducido a su conexión consciente en el espíritu, aparece como una totalidad vital [*lebendigen Totalität*] que sintetiza las formas o relaciones por las que nuestra vida concreta se organiza.²³⁶ La conexión de conciencia es la expresión radical del hecho de la vida, y como tal, su facticidad constituye una síntesis de concreciones a la que Yorck designa con el vocablo griego σύνδεσμος [*syndesmos*]. De acuerdo con Fritz Kaufmann, Yorck tomó en oposición a Hegel el pensamiento ateniéndose por medio de la conciencia a su concreción en la vida histórica, para “despojarlo de todo momento especulativo y constructivo, con lo cual también –sustituyendo la *síntesis conceptual* por el *syndesmos vivo*– habría rendido tributo a su tiempo”.²³⁷ Los *syndesmos* son síntesis de vitalidad y su fenómeno más concreto es la historia. Aunque la vida excede en su verdad a la historia, su contenido siempre aparece históricamente a la conciencia. “Ya que la efectividad historiográfica [*historische Wirklichkeit*] solo es la realidad de la sensación [*Empfindungsrealität*], la historia es así un fenómeno, y en el más elevado de los casos, es la vestimenta viva de la divinidad oculta tras las nubes”.²³⁸

Los fenómenos de conciencia relativos a la historia –es decir, nuestra experiencia de la historia en la conciencia– son la condición suprema del conocimiento histórico. Y su acreditación reside el descubrimiento de sus fuentes, en el análisis de las formas elementales por las que es posible la conciencia histórica. Yorck caracteriza el método de esta investigación como historiográfico-psicológico, pues la ciencia fundamental es la psicología de la vida histórica.

Desde luego, por disciplina de la psicología entiendo algo distinto de lo que se practica en nuestros días, pues se ha perdido aun más su científicidad con la subordinación moderna a la antropología o,

²³³ En alemán, *Nexus der Lebendigkeit*. Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 148.

²³⁴ En alemán, *lebendiger Konnex*. Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 71, 163 y 164.

²³⁵ En alemán, *psychische Konnexität*. Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 40, 44, 64.

²³⁶ Gudrun Kühne-Bertram, “Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der ‘Lebendigkeit’ und der ‘Geschichtlichkeit’”, en *Archivio di Storia della Cultura*, año XXIV (2011), 101.

²³⁷ Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 4.

²³⁸ Yorck a Dilthey, 17 de diciembre de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 113.

incluso, a la biología, disciplinas que presuponen una verdadera psicología más de lo que propiamente la implican. [...] A la inversa, *se sigue que la historia como ciencia solo puede ser psicología de la historia*.²³⁹

Yorck buscaría reducir la vida histórica a la forma historiográfica de la conciencia que ha hecho posible su conocimiento. No se trata simplemente de comprender la estructura del ente histórico a la que denominamos historicidad [*Geschichtlichkeit*], sino de analizar la forma de la conciencia que es la condición primaria de todo el conocimiento histórico: esta configuración típica [*typische Gestaltung*] es denominada por Yorck como historiabilidad [*Historizität*]. El fundamento de la comprensión de la vida histórica radica en la descripción de “los estados radicales de conciencia [que] se manifiestan por todos lados y [que] en esta energía total hacen reconocer su historiabilidad [*Historizität*]”.²⁴⁰ El conocimiento riguroso, pleno y originario de la historia se suscita desde el escrutinio de las posiciones historiográficas de la conciencia, pues son ellas las formas que condicionan nuestra comprensión histórica. Por lo tanto, “es imprescindible esbozar el estado de conciencia [*Bewußtseinszuständlichkeit*] para la intelección de la posición hacia la historia y lograr la valoración de lo histórico”.²⁴¹ Así pues, “la historia no es independiente de lo natural sino que, en la medida en que es precisamente histórica, su historiabilidad [*Historizität*] como fermento de vivacidad está referida a la actualidad historiográfica de la conciencia del *contraposto* historiográfico [*die historische Bewußtseinsaktualität historischer Contraposto*]”.²⁴²

Yorck ha descubierto que la historiabilidad es un fenómeno de conciencia, el cual está por lo tanto referido internamente a la subjetividad. Y de manera precisa, se refiere a la estructura historiográfica de la conciencia, aquella por la cual la humanidad constituye su conocimiento de la historia. El movimiento de la conciencia histórica, sus continuidades y transformaciones, tienen también por condición interna la historiabilidad. Las formas en las que se edifica la conciencia histórica, los modos de historiar la vida humana, constituyen la función historiográfica de aquella operación vital que Yorck caracterizaba como el enjuiciamiento de la vida. El movimiento de la historia es la afirmación de la vida mediante

²³⁹ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71 y 72. Las cursivas son mías.

²⁴⁰ Yorck a Dilthey, 2 de noviembre de 1889. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 88.

²⁴¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

²⁴² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

su propia negación historiográfica: de ahí que la historiabilidad de la conciencia sea fermento de vitalidad, esto es, condición para el desarrollo de la vida histórica, para el hundimiento de las viejas formas de conciencia histórica y la formación de nuevas. Este antagonismo inmanente a la vida histórica es lo que Yorck denominó crípticamente como contraposición o *contraposto historiográfico*. Cada época, hito y momento de la humanidad surge y es capaz de dar cuenta de sí mismo porque adquiere su respectiva posición historiográfica de conciencia [*historische Bewusstseinsstellung*]. Toda “la autognosis da apertura al inaugurar épocas de la filosofía, así como Sócrates, así como Descartes. Significa la reacción de la vivacidad contra una mentalidad insuficiente para las exigencias del conocimiento”.²⁴³

La forma de esta mentalidad vitalmente anquilosada de la humanidad es la metafísica. Para Yorck, la trayectoria de la metafísica puede sintetizarse como una historia del olvido de la diferencia histórica, pues las cosmovisiones, sistemas y doctrinas de la metafísica abarcan el registro de cómo ha sido soterrada la diferencia genérica entre el punto de vista óntico y el punto de vista historiográfico al anteponerse en el proceso del conocimiento la representación teórico-formal del ente a expensas de la comprensión de su constitución histórico-vital. La perspectiva de la metafísica es la de un sujeto formal privado de sus determinaciones vitales, es el sujeto abstracto que procede especulativamente, a través de la representación lógica. En cambio, la perspectiva de la ciencia de la historia, la perspectiva historiográfica y psicológica, es la del hombre concreto que desarrolla su acción conforme a la vida práctica, de acuerdo con el mundo histórico y social en el que vive. La historiabilidad es la condición para acceder al ente histórico y como tal nos muestra su constitución antagónica y la de su conocimiento, pues en el origen mismo del pensar está implícita la facticidad de la vida como una complicación diferencial que contamina mediante la historicidad toda pretendida pureza del saber e impide su comprensión definitiva por parte de la metafísica. La vida nunca es del todo coherente consigo misma, sino que al vivir históricamente, se afirma a fuerza de ir negándose a sí misma. Inspirado en Heráclito, Yorck afirmaba que “entre los polos del ser y del no ser el péndulo de la vivacidad oscila en constante movimiento”.²⁴⁴ La metafísica se representa la vida como unidad inherentemente consistente, es decir: que la vida nunca puede ser extraña ni contradictoria consigo misma. Por ese motivo, Yorck es un enemigo furibundo

²⁴³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 33.

²⁴⁴ Yorck, *Heraklit*, 1462.

—y con razón— del inmanentismo. Tras la oposición entre inmanencia y trascendencia se desliza un malentendido metafísico que oculta la negatividad de la vida y su trascendencia al concebir al ser como *lo que es de suyo* y que no puede devenir en algo diferente de lo que es. Para Yorck, la metafísica es por definición inmanentismo acrítico, porque concibe un ser desvitalizado y sin historia, privado de las contradicciones que nos impone vivir históricamente. La vida trasciende siempre, y la forma práctica de la historia es el motivo por el que ella se renueva. Yorck afirma: “*¡Trascendencia contra metafísica!* Eso es lo que instruye la experiencia de la vida elevada y enriquecida. [...] El poder volverse práctico es, desde luego, el fundamento de derecho de toda ciencia”.²⁴⁵ Lo que la vida sea, solo su historia virtualmente nos lo dice. La historicidad declina la vida en la virtualidad. Por eso la verdadera diferencia es la trascendencia de la vida; lo que trasciende de la vida y que difiere de sí misma. “Los pensamientos filosóficos extraídos desde las profundidades de la vivacidad permanecen siempre presentes como fermento y su recta apreciación eleva la consecución del suceder histórico a un presente virtual”.²⁴⁶ En palabras de Isadora de Melo, “la historia se presenta como virtualidad a través de la trascendencia que le caracteriza, como una presencia incorpórea abierta a través la tradición: por medio del contacto syndesmótico, que no es una mera transmisión de saber ni un ejercer la voluntad, sino una transferencia de potencias en encuentros personales libres”.²⁴⁷

Al reconocer Yorck el origen de la metafísica en la vida, en la violación de los límites que su facticidad impone al pensamiento, también identificó que la metafísica es en última instancia un producto historiográfico de la conciencia. “La explicación, empero, debe darse desde la plenitud de la experiencia. [...] Aquí y allá el formalismo, el culto a la forma [en la metafísica]. La falta de raigambre [*Bodenlosigkeit*] del pensar y de la fe en dicho pensar — considerado gnoseológicamente como un comportamiento metafísico— es un producto historiográfico”.²⁴⁸ Yorck caracterizó a la metafísica como una conducta contemplativa o forma de conducirse [*Verhalten*] mediante la representación lógica. A la contemplación Yorck la caracteriza como una actitud estética u ocular hacia la vida histórica. La humanidad autoconsciente es la que actúa desde el conocimiento de su historia. “El autoconducirse

²⁴⁵ Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 191. Las cursivas son mías.

²⁴⁶ Yorck, *Heraklit*, 1458.

²⁴⁷ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 37.

²⁴⁸ Yorck a Dilthey, 4 de marzo de 1884. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 39.

[*Selbstverhalten*] y la historicidad son como la respiración y la presión atmosférica [se presuponen] –y esto puede sonar paradójico en cierta medida–, la no-historización [*Nicht-Vergeschichtlichung*] del filosofar me parece como referencia metodológica un resto metafísico”.²⁴⁹ Pensar históricamente es interrogar por los presupuestos sobre los que se asienta nuestra vida. “Toda historiografía verdaderamente viva y no meramente reproductora de la vida es crítica”.²⁵⁰ La superación de la metafísica implica la crítica de esta forma anticuaria de concebir la historia como la contemplación de un pasado que presuntamente estaría allí para nosotros, a la espera de ser descubierto. No basta con mirar la historia, para contarla hace falta comprenderla y re-vivenciarla al deslizarnos por medio de la crítica hasta sus cimientos en la vida. Se trata de “una autognosis [*Selbstbesinnung*] que [...] me hallará historiográficamente determinado”.²⁵¹ Yorck encontró en la obra del historiador alemán Leopold von Ranke una expresión cabal de esta metafísica de la historia como presencia del pasado. “Era un esteta [...]: sus proposiciones críticas fundamentales también son de naturaleza y de procedencia ocular”.²⁵² Es decir, “Ranke es un gran ocular para quien nada de lo desaparecido puede convertirse ya en realidad”.²⁵³ La historia concebida metafísicamente está muerta: se le contempla, no se le comprende ni se vive. “Ranke es el ojo entero como historiador, retiene la sensación para sí como algo puramente personal; es un mirar la historia, un no vivir la historia”.²⁵⁴ “He aquí que en los historiadores, en el sentido último, hay una ausencia de la historia”.²⁵⁵ La genuina ciencia de la historia es la que es consciente de la vida. Y la historia que es consciente de la vida no da por sentado al ente histórico, sino que investiga su constitución vital; de no ser así, el historiador es tan solo un filólogo malgrado. “El filólogo puro tiene una concepción de la ciencia historiográfica [*Historie*] como baúl de antiguallas. Donde no hay palpabilidad, donde solo una transferencia psíquica viva sería capaz de dirigir, es allí donde no van esos señores”.²⁵⁶

²⁴⁹ Yorck a Dilthey, 4 de diciembre de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 69.

²⁵⁰ Yorck a Dilthey, 9 de mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 19.

²⁵¹ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71.

²⁵² Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59-60.

²⁵³ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 60.

²⁵⁴ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

²⁵⁵ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

²⁵⁶ Yorck a Dilthey, 6 de agosto de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 61.

No hay más, “las formas historiográficas tienen que hacerse fluidas o de lo contrario solo acumulan polvo tras polvo”.²⁵⁷ Reconocer la diferencia genérica entre el punto de vista de la metafísica –la perspectiva óptica– y el punto de vista de la vida histórica –la perspectiva historiográfica– equivale finalmente al descubrimiento de la necesidad de cambiar la base metafísica desde la que hemos hecho nuestra historia. *La primerísima urgencia teórica de nuestra era es, a propósito del estado actual de crisis, la de una vuelta al problema todavía no resuelto de cómo ha de fundarse la auténtica ciencia de la historia, la acción rigurosamente consciente de la historia.* Recordemos que, para Yorck, “nuestro tiempo tiene algo de fin de época. Un signo de esto es la desaparición de la satisfacción elemental en lo historiográficamente dado [*historischen Gegebenheit*]”.²⁵⁸ Si es que todavía le está reservada la redención a nuestra vida, esta le sobrevendrá cuando la cambiemos deslizándonos desde la orfandad funesta del hombre hacia nuestra falta de raíz [*Bodenlosigkeit*]. Profundizar en el hombre al abrir de par en par la vida que le es propia, es abrazar el riesgo de pulverizarnos el alma o de aportar una justificación racional a nuestra vida. “La perturbación del equilibrio de las funciones psíquicas –nos dice Yorck– es hasta cierto grado común al poeta y al loco, de modo que el lenguaje da cuenta del delirio y de la locura poética” de la vida.²⁵⁹ El programa de la ciencia historiográfica, adonde tendría que ser capaz de dirigirse, es a “transformar todo lo grande y bello en una potencia de vida que nos sea propia. Este modo general de apropiación vital también me parece adecuado para lo espiritual, que rima y coincide con el precepto general: ¡acuérdate de vivir!”.²⁶⁰

²⁵⁷ Yorck a Dilthey, 6 de agosto de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

²⁵⁸ Yorck a Dilthey, 10 de marzo de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 139.

²⁵⁹ Yorck a Dilthey, 28 de junio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 57.

²⁶⁰ Paul Yorck, *Italienisches Tagebuch*, ed. Sigrid von der Schulenburg (Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927), 42.

CAPÍTULO 2

LA CIENCIA FUNDAMENTAL

OJEADA SOBRE EL RECONOCIMIENTO DE SU NECESIDAD EN EL OCASO DE LA METAFÍSICA

§ 5. Naturalismo. La difícil relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu

El naturalismo, como la culminación de la metafísica relativa al descubrimiento de la naturaleza en la era moderna conforme a su abstracción a través de nexos de regularidad teóricamente contruidos por el conocimiento explicativo, es un problema privilegiado para esclarecer la relación inextricable entre la naturaleza y el espíritu, así como la unidad de sus ciencias respectivas: las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del espíritu*. A lo largo de estas páginas mostraré las ideas W. Dilthey sobre la conexión de las ciencias y demostraré que no planteó él una separación artificiosa entre la naturaleza y el espíritu, sino que intentó acreditar su correlatividad al describir su origen común en la unidad psicofísica de la vida.

En 1911, Dilthey, redactó un prólogo autobiográfico al que planeó como una presentación a la serie de manuscritos sobre la idea de mundo espiritual que aspiraba a publicar en ese entonces. El prólogo tan solo apareció póstumamente en *El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida* [*Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*], pues a Dilthey se le adelantó la muerte en ese mismo año. Y aunque el prólogo quedó en la calidad de mero borrador, fue gracias al trabajo editorial del yerno y discípulo de Dilthey, Georg Misch, que apareció publicado en el tomo V de sus *Escritos reunidos* [*Gesammelte Schriften*] en 1923.²⁶¹ En este prólogo, Dilthey relataba retrospectivamente:²⁶²

²⁶¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, vol. 5, ed. Georg Misch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).

²⁶² El prólogo fue parcialmente traducido por Eugenio Ímaz, quien lo incorporó al volumen I de su selección de las *Obras de Wilhelm Dilthey* dedicado a la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Esta selección de textos apareció publicada por el Fondo de Cultura Económica en la Ciudad de México en 1944, y únicamente ha tenido dos reimpresiones, una en 1948 y otra en 1978.

Cuando hice mis pininos en la filosofía, el monismo idealista de Hegel había sido desplazado por el dominio de la ciencia de la naturaleza. Cuando el espíritu científico-natural se convirtió en filosofía, como había sucedido entre los enciclopedistas, en Comte y en Alemania con los investigadores filosofantes de la naturaleza, se buscó entender al espíritu como un producto de la naturaleza: fue entonces que se le mutiló. Los grandes investigadores de la naturaleza (intentaron) apresar el problema más profundamente. Esto nos llevó de vuelta a Kant. Así como Kant había estado determinado por el espíritu científico-natural, Helmholtz era quien parecía encarnar su asociación consigo mismo.²⁶³

La serie de indicaciones autobiográficas de Dilthey nos muestran que en el punto de partida de su obra de vida, a saber, la fundamentación del mundo espiritual y la justificación de sus ciencias y su método, implica unificar la vida psicofísica al delimitar con precisión las múltiples regiones de sus conocimientos. Esa tarea presupone la lucha contra el *naturalismo*, entendido como la cosmovisión culminante de la metafísica en la era moderna por la cual la comprensión del mundo espiritual ha sido reducida al dominio del conocimiento explicativo o de la representación lógica a través del apogeo de las ciencias naturales.²⁶⁴ A grandes rasgos, para Dilthey el naturalismo es la forma que la metafísica adopta en la era moderna ante el descubrimiento de la naturaleza conforme a su representación a partir de nexos mecánico-causales de regularidad externamente contruidos por el conocimiento explicativo. La unidad psicofísica de la vida está compuesta por dos regiones que en la realidad son inextricables: la naturaleza y la humanidad, la exterioridad y la interioridad del mundo. Y habitualmente “a la naturaleza la explicamos, a la vida anímica la comprendemos”. La composición psicofísica de la vida determina las formas del conocimiento de sus múltiples regiones de acuerdo con el modo en el que vienen a dación sus objetos. Tenemos conocimiento del mundo espiritual porque él se nos presenta en la interioridad de la conciencia, bajo la forma de su conexión vital. La forma de la dadabilidad [*Gegebenheit*] de cada región de la vida psicofísica es lo que justifica para Dilthey la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Como heredero de la tradición iniciada por Galileo, Bacon y Kepler, Dilthey retomó la figura del *globo intelectual* para referirse a la unida del conocimiento de la vida psicofísica. Pero también añade: “tratamos de ofrecer a quien penetra en esta obra acerca de las ciencias

²⁶³ Dilthey, *GS V*, 3.

²⁶⁴ Massimo Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, 27-32.

del espíritu una visión provisional de la amplitud de esta otra mitad del *globus intellectualis* para de ese modo determinar el objetivo de nuestra empresa”.²⁶⁵ El naturalismo constituye como metafísica una falsa apariencia de fundamentación para el mundo espiritual, pues se limita a su representación por medio de la explicación lógica sin ser capaz de aprehender la unidad de su conexión vital: el conocimiento de esta última tan solo puede adquirirse sintéticamente en la unidad estructurada de la vitalidad de la conciencia. Las ciencias explican la vida, pero no entienden lo que explican. Pues explicar el curso del mundo no significa comprenderlo, lo que de hecho justifica la distinción metodológica retomada por Dilthey entre el conocimiento que procede mediante *explicación* y el que procede mediante *comprensión*. La fundamentación naturalista del conocimiento está desacreditada por su origen metafísico, el cual es palpable en el procedimiento de la representación lógica sobre el que sustentan metodológicamente las ciencias explicativas. La metafísica como conocimiento teórico se presenta en el naturalismo a través de la tendencia a no ser capaz de entender la ciencia más que como ciencia explicativa. En este punto es notoria la coincidencia de Dilthey con Husserl,²⁶⁶ quien en *Filosofía, ciencia rigurosa* (1911) sostenía que “vamos a discutir pormenorizadamente, con esta intención, un carácter que arriba subrayamos en la filosofía contra la que nos oponemos: la naturalización de la conciencia”.²⁶⁷

La consolidación del conocimiento explicativo a través del predominio de las ciencias naturales constituye un movimiento del saber que Dilthey trató de entender a partir de la composición de la era moderna en su conexión a fin, en sus potencialidades y sus tendencias históricas. En efecto, en la unilateralidad de la fundamentación naturalista Dilthey reconoció la falta tan funesta de contenido vital del que padecen las ciencias de nuestra época. Es interesante hasta qué punto Dilthey pudo haber hecho suyas las palabras de Husserl: “más bien de lo que adolecemos es de la más radical carencia vital: una carencia, una miseria que no remite en punto alguno de nuestra vida”.²⁶⁸ En sus *Lecciones tardías relativas a la sistemática de la filosofía* (1899-1903), Dilthey se preguntaba cuál era “el carácter de la

²⁶⁵ Dilthey, *OWD I*, trad. Ímaz, 29.

²⁶⁶ Este tema, cabe adelantar, ha sido abordado por Massimo Mezzananza, “Dilthey und die Phänomenologie Husserls”, en *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, ed. Gunter Scholtz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 79-95. Y por Sebastian Luft, “Dilthey and the Phenomenological Movement: A Reassessment”, [manuscrito], 2019, 27.

²⁶⁷ Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, trad. García-Baró, 213.

²⁶⁸ Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, 252.

época actual”, a lo que respondía: “1) hoy sentimos los contrastes, las contrariedades de la vida; renunciamos a la armonía del universo. 2) La ciencia de la naturaleza nos ha traído el señoreamiento de la tierra; las ciencias son los poderes más reales (Bacon), han traído el progreso”.²⁶⁹ “Pero, al reverso: todo este progreso no ha contribuido a resolver el misterio de la vida”.²⁷⁰ Por acuciosa que parezca la explicación naturalista de la vida, esta no conseguirá entenderla sino tan solo desvirtuar su conexión vital. Dilthey, sin embargo, no construyó una teoría contra el naturalismo, sino que desarrolló inmanentemente su crítica y su liquidación al deducir desde dentro de la historia de la metafísica necesidad de una ciencia fundamental que justifique los conocimientos y los métodos que conciernen a cada región de la vida psicofísica. La fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu efectúa la superación de la falsa fundamentación naturalista del mundo espiritual al mostrar en sus limitaciones los presupuestos metafísicos del naturalismo: lo que presupone la crítica de la teoría científica, del positivismo de Comte y de Spencer, pero también del empirismo de Stuart Mill.²⁷¹

El punto de vista de Comte [...] pretende subordinar el espíritu al conocimiento natural, considera el estudio del espíritu humano como determinado por la ciencia de la fisiología y la uniformidad que puede percibirse en la sucesión de estados espirituales como efecto de la uniformidad de los estados del cuerpo físico [*Körpers*], con lo que se niega así el que pueda estudiarse por sí la legalidad de los estados psíquicos.²⁷²

El naturalismo presupone que las exteriorizaciones [*Äußerungen*] de la vida, así como sus relaciones sociales, sus formas históricas y el despliegue mismo de la conciencia histórica, pueden ser explicados satisfactoriamente mediante nexos de causalidad basados en la abstracción de fuerzas físicas. “El poder avasallador en el presente lo ostenta el positivismo: una ampliación severamente científica de las ciencias empíricas; lo que no ha sido entendido sigue sin resolverse: el positivismo no tiene respuesta alguna a la pregunta por el propósito de la vida”.²⁷³

²⁶⁹ Dilthey, *GS XX*, 236.

²⁷⁰ Dilthey, *GS XX*, 236.

²⁷¹ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 51-61.

²⁷² Dilthey, *GS V*, 54.

²⁷³ Dilthey, *GS XX*, 236.

La fundamentación de las ciencias del espíritu por parte de Dilthey, que ha sido excesivamente interpretada a partir de la oposición entre las ciencias naturales y las espirituales, debe ser ahora planteado como un argumento trascendental en favor de la unidad de la ciencia que se justifica a partir del reconocimiento de la forma en la que el conocimiento viene a dación.²⁷⁴ Pero, ¿en qué consiste esta unidad de la ciencia y en qué sentido se realiza en ella la superación del naturalismo representado más explícitamente por el positivismo? Dilthey sostuvo hacia 1890, en su *Contribución relativa a la solución de la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su fundamento*, que la cosmovisión naturalista mistifica la vida al explicarla a partir de una conexión lógica externamente construida por medio de teorías. Esto permitiría explicar la vida conforme a su representación a partir de nexos causales: “los positivistas pretenden desvirtuar el conocimiento [de la vida] en un sistema de fórmulas que contienen relaciones de implicación [*Enthaltenseins*], de identificación [*Gleichung*] y de dependencia [*Abhängigkeit*]”.²⁷⁵ El movimiento moderno de la metafísica consiste en el despliegue de una concepción naturalizada de la vida que no solo se presenta en la unilateralidad de las ciencias naturales, sino también en la aparición de la ciencia social burguesa, especialmente la sociología. Las ciencias sociales proceden como metafísica en tanto conocimiento teórico, pues la teoría es la forma contemplativa del conocimiento que al representar la realidad mediante una necesidad puramente lógica de nexos conceptualmente contruidos, presupone ya la exterioridad entre el conocimiento y su objeto. En última instancia, las ciencias sociales al igual que la metafísica presuponen la separación entre la vida y la ciencia, entre el sujeto y objeto, con lo cual se revela su falta de cientificidad. La sociología, la ciencia social burguesa, nos presenta con teorías y conceptos formas desvitalizadas de la sociedad, privadas de su concreción. En palabras de Dilthey, “los métodos de que se ha servido la sociología, se presentan libremente con la pretensión de que a través de ellos la época metafísica ha quedado descartada y se abre la de la filosofía positiva. Empero, el fundador de esta filosofía, Comte, solo creó una metafísica naturalista de la historia”.²⁷⁶

²⁷⁴ Nabeel Hamid, “Dilthey on the unity of science”, en *British Journal for the History of Philosophy*, Routledge, vol. 24 (2016), 1-22.

²⁷⁵ Dilthey, *GS V*, 92.

²⁷⁶ Dilthey, *GS I*, 105.

El conocimiento explicativo, que procede mediante la representación lógica de sus objetos, los abstrae de sus determinaciones vitales. Al abstraer el conocer [*Erkennen*] de las relaciones vitales a las que el conocimiento se enfrenta y representarlas lógicamente como nexos de conceptos externamente contruidos, la ciencia explicativa autonomiza la teoría respecto del mundo en que vivimos.²⁷⁷ A lo largo de su escrito sobre *Vivir y conocer* [*Leben und Erkennen*], reunido entre los manuscritos del segundo volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey de hecho nos muestra que no hay separación real entre vida y ciencia, y como, tal la fundamentación gnoseológica consiste en reconocer la base que tienen el común el vivir y el conocer. No es la distinción gnoseológica de Dilthey entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu la que ha opuesto artificiosamente el mundo natural y el mundo espiritual, sino el naturalismo. Pues este último ha desequilibrado la relación la unidad entre la naturaleza y espíritu al subordinar la comprensión de la conexión interna de la vida a su explicación dentro nexos causales externamente determinados.

La aprehensión de Comte considera al estudio del espíritu humano como dependiente de la ciencia de la biología, que puede percibir las uniformidades en la sucesión de estados espirituales, como efecto de uniformidades en los estados del cuerpo físico [*Körpers*], negando así que la conformidad a ley [*Gesetzmäßigkeit*] de los estados psíquicos pueda ser estudiada.²⁷⁸

Pero la vida está tan físicamente determinada como también está espiritualmente constituida. Lo que la estructura biológica de la vida sea, solo su historia nos lo dice. *La solución para la justificación de las ciencias del espíritu en su conexión interna y la acreditación de su unidad inextricable con las ciencias de la naturaleza es entonces clara: una fundamentación por la que la filosofía se eleve al rango de “conocimiento global”* [*Welterkenntnis*], nos dice Dilthey.²⁷⁹ “De la descripción pasamos a la *universal teoría del saber*” [*allgemeine Theorie des Wissens*],²⁸⁰ esto es, *una crítica hermenéutico-vital de toda la teoría científica cuyo sustento es el descubrimiento de que solo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia unitariamente estructurados en la vitalidad de la persona, reside la evidencia radical y absoluta del conocimiento científico*. En el verano de 1906,

²⁷⁷ Lorenzo, “Introucción a la fenomenología del espíritu”, 56.

²⁷⁸ Dilthey, *GS I*, 105.

²⁷⁹ Dilthey, *GS XXIV*, 4.

²⁸⁰ Dilthey, *GS XXIV*, 11.

Dilthey decía de este modo que “el primer rasgo fundamental de la filosofía es la búsqueda de lo universal en la solución del enigma de la vida”.²⁸¹ La cuestión de la fundamentación de la vida histórica es hoy, indudablemente, la reconstitución de la acción de la humanidad basada en el conocimiento científico, en el reconocimiento de la necesidad de la conciencia y la unidad básica entre el vivir y el conocer. La fundamentación del mundo espiritual es hoy *la crítica hermenéutico-vital de la teoría científica*, es decir, *el informe por el que comprendemos la conexión de las ciencias en la vida*. “La estructura del saber se corresponde con la estructura de la vida”, nos dice Kühne-Bertram.²⁸² “Doctrina del saber, de las ciencias, teoría de las teorías: fundamentación filosófica. El filósofo no puede ocuparse de los problemas globales sin antes encargarse de las preguntas por lo que significa el pensar y la realidad”.²⁸³ En última instancia “una conexión atraviesa todas las ciencias. Todas las ciencias penden las unas de las otras de su conexión y el desarrollo del universo nos lleva a la conciencia”.²⁸⁴ La ciencia básica de la vida debe refutar pues la falsa apariencia de la fundamentación naturalista de las ciencias al mostrar la necesidad de una misma base para el vivir y el conocer.

Puesto que encontramos al lector ocupado con las ciencias particulares o activo con la técnica de la vida profesional vinculada a ellas, urgía demostrar así, en contraposición a esta especialización, *la necesidad de una ciencia fundamentante [grundlegenden Wissenschaft]* que desarrolle las relaciones de las ciencias particulares con el proceso de reconocimiento, todas las ciencias del espíritu nos retrodirigen a la susodicha fundamentación.²⁸⁵

Lo que Dilthey denomina aquí como ciencia fundamental debe restituir para las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza su conexión estructural en la vida. Por lo mismo, esta ciencia básica permitiría comprender la vida toda a partir su unidad psicofísica. Pues en “la unidad psicofísica de la vida [...] se presenta la existencia y la vida humanas”.²⁸⁶ Esa unidad consiste en un plexo inextricable de formas orgánicas y espirituales en las que se

²⁸¹ Dilthey, *GS XXIV*, 4.

²⁸² Gudrun Kühne-Bertram, “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys”, en *Diltheys als Wissenschaftsphilosoph*, ed Damböck y Lessing, 226.

²⁸³ Dilthey, *GS XXIV*, 4.

²⁸⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 4.

²⁸⁵ Dilthey, *GS I*, 124. Las cursivas son mías.

²⁸⁶ Dilthey, *GS I*, 15.

efectúa la estructura de la vida en su experiencia, tanto la externa –que involucra la percepción del mundo objetivo– como la interna –que se refiere a la percatación de los procesos de la conciencia–. “El hombre como unidad de vida [*Lebenseinheit*], en virtud del doble punto de vista de nuestra aprehensión [...], se nos presenta para nosotros como una conexión de hechos espirituales hasta donde alcanza la percatación interna, y por otro lado, como un todo corporal hasta donde alcanza el aprehender sensible”.²⁸⁷

La ciencia fundamental, al aportar la justificación de las ciencias a partir de su conexión en la vida, tiene por contenido el informe sobre la estructura de la conciencia que le es constitutiva al mundo en que vivimos. Pues el conocer solo puede ser conocimiento para la conciencia. En la experiencia interna la vida espiritual nos es dada en su plenitud, totalidad y concreción: es un conocimiento sobre el que no me es posible albergar alguna duda pues la vida se me presenta en su conexión interna, sintetizada unitariamente en la vitalidad de la conciencia. El principio de la ciencia fundamental de Dilthey es remontar el conocimiento a su *a priori* en la vida. En su lección inaugural de 1867 en la Universidad de Basilea, Dilthey reconocía que “si presento mi posición sencillamente, me veré en el peligro de aparecer como un reaccionario, pues sigo creyendo que el problema fundamental de la filosofía ha sido fijado por Kant para todos los tiempos”: a saber, que la razón se reconozca a sí misma a través de la crítica de su facultad para determinar *a priori* sus objetos.²⁸⁸ Pero la sencillez no le hace justicia al criticismo. No se trata de volver a Kant, sino de ir más allá de él enfrentándonos directamente a la vitalidad de la razón: esa razón que no es primariamente teórica ni práctica, sino que en su unidad es una razón vital e histórica. “Hoy la cuestión es si resulta posible, a partir del marco de las nociones de Kant, una gnoseología de la historia que él no nos aportó”.²⁸⁹ El objetivo de esta nueva crítica de la razón historiográfica es que la humanidad se reconozca a sí misma a través del conocimiento de su facultad para determinar *a priori* la vida que le constituye mediante la investigación de su forma histórica. “Abordamos, pues, el problema de cómo la edificación del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual. Anteriormente he designado a esta tarea como una crítica de la razón historiográfica”.²⁹⁰ Tarea que en efecto es insoluble, nos dice Dilthey, si se separan

²⁸⁷ Dilthey, *GS I*, 15.

²⁸⁸ Dilthey, *OWD III*, trad. Ímaz, 277.

²⁸⁹ Dilthey, *GS VII*, 192.

²⁹⁰ Dilthey, *GS VII*, 191.

abstractamente las múltiples funciones de la vida que cooperan en la edificación del mundo histórico en su conexión vital, pues el contenido científico de la crítica consiste en informarnos sobre la estructura de la conciencia a partir de la función que desempeñan sus respectivos componentes en la conformación de un conocimiento real, universalmente válido y necesario del mundo en que vivimos. Pero “no es una cuestión histórica la que Kant plantea; no es su método el historiográfico-psicológico, no busca lo común a los métodos de los grandes investigadores de la naturaleza a los que debe su conocimiento”.²⁹¹ En suma, “representa una falla de Kant el carecer de esa amplitud histórica en su consideración del asunto”.²⁹²

La crítica debe interrogar la facultad de la razón para conocer sus objetos a partir del *a priori* de su constitución en la vida histórica: de allí que la crítica de la razón historiográfica sea una crítica de la conciencia de la historia, es decir, una crítica de la razón con fundamento en el reconocimiento de su historicidad. Pero Kant no interroga a la historia y en eso reside para Dilthey la limitación de su pensamiento. El problema del criticismo kantiano era su consideración todavía formal de la razón, desprovista de su vitalidad. “El *a priori* de Kant está rígido y muerto; las condiciones realmente efectivas de la conciencia, tal y como yo las entiendo, son el proceso de la vida y de la historia, son un despliegue y tienen su historia, y el curso de tal historia es la adaptación a la multiplicidad de las experiencias”.²⁹³ Lo que el criticismo de Dilthey intentaría es dar cuenta de las condiciones de la universalidad de la vida entera ateniéndonos al reconocimiento de conexión interna en la conciencia. “La conexión de la vida es, por decirlo así, el *a priori* al que debe retro-dirigirse [*zurückzugehen*] una filosofía objetiva. Y, en efecto, en el genuino sentido kantiano del *a priori* como condición del pensamiento contenido en la conexión psíquica”.²⁹⁴

§ 6. Trendelenburg: el antihegelianismo y la restauración de la crítica como gnoseología

²⁹¹ Dilthey, *OWD III*, trad. Ímaz, 267.

²⁹² Dilthey, *OWD III*, trad. Ímaz, 267.

²⁹³ Dilthey, *GS XIX*, 51.

²⁹⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 161.

Hay un gran desconocido en la historia de la filosofía del siglo XIX, decía Christian Köhnke: él es Adolf Trendelenburg.²⁹⁵ No está en duda la influencia que ejerció en su época dentro de la filosofía académica alemana a través de su magisterio, así como el impacto que tuvo la publicación de sus *Investigaciones lógicas* en 1840²⁹⁶ y sus escritos sobre lógica.²⁹⁷ En su aspecto más polémico, Trendelenburg fue el sepulturero de la filosofía especulativa de Hegel desde mediados del siglo XIX, y a través de su crítica demoledora a la *Ciencia de la lógica*, su trabajo hizo más que ningún otro para destruir la influencia del hegelianismo entre los intelectuales alemanes de su tiempo.²⁹⁸ Pero en lo fundamental Trendelenburg hizo época al consolidar contra el exceso especulativo de la filosofía un movimiento sistemático articulado en torno a la *gnoseología* [*Erkenntnisstheorie*]: una moderna *crítica de la teoría de la ciencia*. Desde su polémica con Kuno Fischer en torno a Kant, Trendelenburg se convertiría en el precursor más destacado del neocriticismo alemán y de la crítica entendida como gnoseología. No hay que perder de vista el trasfondo histórico, ya que Trendelenburg desarrolló su crítica a la lógica de Hegel a lo largo de la década de 1840, marcada por la crisis y la depresión industrial. En la coyuntura de la crisis, dentro de la lucha de clases, emergerían de manera cada vez más notoria las masas obreras organizadas como clase revolucionaria. La amplia recepción de la crítica de Trendelenburg a la lógica especulativa de Hegel coincide con la tendencia ideológica que imperó en la filosofía alemana tras el ciclo revolucionario de 1847/48: a saber, la necesidad de desacreditar en la lucha de clases la cientificidad del conocimiento dialéctico frente al avance del movimiento obrero moderno y de la posibilidad de pertrechar su conciencia revolucionaria a partir de la dialéctica. Contra los discípulos de Trendelenburg, Marx —que en su juventud ya había considerado la posibilidad de intervenir en el debate académico sobre la lógica de Trendelenburg— escribía en enero de 1873: “cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y

²⁹⁵ Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo*, 27.

²⁹⁶ Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] (Leipzig: S. Hirzel, 1840 [1862 y 1870]).

²⁹⁷ Adolf Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System* [*La cuestión lógica en el sistema de Hegel*] (Leipzig: F.A. Breckhaus Verlag, 1843). Adolf Trendelenburg, *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* [*Dilucidaciones relativas a los elementos de la lógica aristotélica*] (Berlín: G. Bethge, 1842). Adolf Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie. Erster Band. Geschichte der Kategorienlehre* [*Contribuciones historiográficas relativas a la filosofía. Primer volumen. Historia de la doctrina de las categorías*] (Berlín: G. Bethge Verlag, 1846).

²⁹⁸ Charles Barbour, “The Logic Question: Marx, Trendelenburg, and the Critique of Hegel”, *Historical Materialism*, núm. 3 (2024): 1.

mediocres epígonos [de Trendelenburg] que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un perro muerto”.²⁹⁹ Por aquellos años, Kuno Fischer dedicaría contra Marx y Engels una sección de los ocho volúmenes de su *Historia de la filosofía nueva*, para encuadrarlos como “la descomposición de la escuela hegeliana”. Para ellos, dice, “el superhombre sigue siendo el proletariado, la masa asalariada, los trabajadores, que se consideran y se designan a sí mismos como los oprimidos, los explotados [...] de la sociedad moderna”.³⁰⁰ Y es que, “con el año de 1848, la cuestión social se abre paso y se traslada inexorablemente a la palestra de la política revolucionaria. [...] La monumental obra de Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, [...] se trata de [una] estrechez de miras en un solo aliento”.³⁰¹

Claro el panorama, digamos que Trendelenburg –a diferencia de Schopenhauer o de Nietzsche– sí fue un lector riguroso de Hegel, cuya lógica desde luego estudió con diligencia. No cabía la duda para él: “se ha convertido en el dogma de la filosofía nueva que el proceder dialéctico sea el método absoluto”.³⁰² “Nos hemos, pues, sobresaturado de Hegel”.³⁰³ Como discípulo directo de K. L. Reinhold –interlocutor de Kant–, Trendelenburg profundizó en la idea de su maestro según la cual la crítica debía ser la *policía* de la razón –en el sentido de una *politeía*, una política de los límites y el desempeño de la razón–.³⁰⁴ El procedimiento de la filosofía debía ser también para Trendelenburg el criticismo, pero desde la primera edición de sus *Investigaciones lógicas* lo matizó como una universal teoría de la ciencia [*universalen Theorie der Wissenschaft*] o una universal teoría del saber [*universalen Theorie des Wissens*] orientadas críticamente. El énfasis crítico es relevante, ya que para Trendelenburg la teoría del saber no consiste en representar al conocimiento como un proceso del pensamiento puro. Para Trendelenburg hay que contrarrestar la autonomización de la lógica impuesta por Hegel, quien al concebir a la ciencia de la lógica como la deducción especulativa de las formas por las que es posible el pensamiento, tan solo nos representa un pensar auto-extrañado de la vida

²⁹⁹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero: el proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron (Madrid: Siglo XXI, 2022), 57.

³⁰⁰ Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (Heidelberg: C. Winter, 1902), vol. 8, t. 2, 1170-1171.

³⁰¹ Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1170-1171.

³⁰² Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, 6.

³⁰³ Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: Akal, 2018), 184.

³⁰⁴ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, IX.

concreta en la que se origina. “En estas circunstancias tuvo que preceder la crítica que allanara el camino”.³⁰⁵ Por lo mismo, “no tenemos permitido claudicar. Pues en toda ciencia, la claridad del método es la condición primera. Es necesario que el horizonte empañado por la bruma se aclare primero”.³⁰⁶ De ser posible la lógica como doctrina del pensar, esta debe consistir en una moderna crítica de la teoría científica. Contra Hegel, nos dice que “la lógica tiene que convertirse en una [gnoseología] de las ciencias reales, en la medida en la que tiene que entender los principios reales de las mismas para comprender el acto del pensar en el círculo de su propia región”.³⁰⁷ Para Trendelenburg la dialéctica es una mera representación especulativa del pensar, “el método dialéctico toma insolentemente la dirección opuesta al no querer recibir nada [de la experiencia], sino derivar toda la verdad desde sí mismo y permitir a la vez que el pensamiento se incube a sí”.³⁰⁸

Reinhold tuvo plena razón al reformar la crítica como un sistema de la unidad de la razón, de ahí que Trendelenburg asociara la necesidad del criticismo como vía para establecer la conexión por la que se unifican lógicamente las ciencias particulares. Pero la reformulación de la doctrina de Reinhold por parte de Trendelenburg estuvo mediada por la influencia de otro de sus maestros: Johann Erich von Berger. Fue Berger quien presentó el plan para la filosofía como el enlace de la ciencia, en la medida en que la filosofía ha de convertirse en ciencia de principios [*Wissenschaft der Principien*] y justificación de la conexión lógica del conocimiento científico.³⁰⁹ Pero Trendelenburg aún creía en la reforma de la metafísica y no en su liquidación, por lo que pensaba que aquella debía reconstituirse como doctrina general de las ciencias reales. “De esta relación de la cuestión se sigue una consideración preliminar según la cual solo será la gnoseología de la ciencia la que [...] aprehenda a la lógica y a la metafísica en la unidad como fundamento”.³¹⁰ Y valiéndose de la idea de Schleiermacher donde la filosofía es “la ciencia central” [*die Centralwissenschaft*],³¹¹ sostuvo que la gnoseología debía fungir como una metafísica enfocada reunificar a las ciencias bajo una *cosmovisión orgánica* [*organischen Weltanschauung*].

³⁰⁵ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, X.

³⁰⁶ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 129.

³⁰⁷ Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, 50.

³⁰⁸ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 130.

³⁰⁹ Kurt Walter Zeidler, “Vom Objektiven Idealismus zur Hermeneutik. Trendelenburg und Dilthey”, en *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*, ed. Damböck y Lessing, 145.

³¹⁰ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 13-14.

³¹¹ Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, 50.

Hay que abandonar el prejuicio de los alemanes, como si tuviéramos que encontrar un principio de nueva formulación para la filosofía del futuro. El principio ya lo encontramos; radica en la cosmovisión orgánica del mundo; fundada en Platón, Aristóteles y continuada a partir de ellos, ha de cultivarse y completarse gradualmente en una investigación más profunda de los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*], tanto como de los aspectos individuales y en interrelación con las ciencias reales.³¹²

Trendelenburg trató de aprehender la conexión lógica que rige los conocimientos de la ciencia sin desvirtuarla mediante su representación especulativa. Al intentar Hegel captar especulativamente el movimiento del pensar, abstraigo las determinaciones reales del espíritu que solo podemos apresar por la vía de su descripción en la experiencia. “¿Se nos acusará ahora de empirismo por involucrarnos con la experiencia en este sentido? Que lo hagamos es algo que se explica por el punto de vista tan estrecho del idealismo dialéctico”.³¹³ Trendelenburg rechazó también el empirismo y en su lugar planteó una investigación acotada al origen espiritual de la experiencia. “Bastaría con advertir y admitir que, por doquiera y en medio de la experiencia, solo buscamos su origen espiritual, esto es: lo que no es experiencia, en ella ha de buscarse”.³¹⁴ La crítica de Trendelenburg a la lógica especulativa es demoledora porque describe la forma en la que Hegel hizo ilegítimamente una hipóstasis de lo ideal sobre lo real, donde la negatividad del pensamiento puro condiciona el movimiento real del mundo. Hegel mistifica la vida concreta al autonomizar la negación lógica respecto del antagonismo real que expresa, por lo que tan solo representa las contradicciones reales como el movimiento puramente ideal de la negación lógica. En última instancia, en Hegel está ausente la concreción del pensamiento. De la pura negatividad del pensamiento no se deduce la contradicción de lo real ni el movimiento del mundo objetivo. Pretender que el desarrollo especulativo del ser equivale a la reproducción de su realidad y concreción es retroceder a la metafísica dogmática. Al analizar la Lógica objetiva de Hegel, Trendelenburg se preguntaba: “El ser puro, igual a sí mismo, es la quietud [*Ruhe*]; la nada –lo igual a sí mismo–, es también la quietud. ¿Cómo de la unidad de dos representaciones quietas puede surgir el devenir en movimiento [objetivo]? Nada subyace en las etapas preliminares que prefigure el

³¹² Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, IX.

³¹³ Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, 50.

³¹⁴ Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegels System*, 50.

movimiento, sin lo cual el devenir solo es ser”.³¹⁵ Desde luego, la crítica a la envoltura lógica, puramente especulativa, con la que Hegel aliena al pensamiento es el poderoso punto de coincidencia entre Trendelenburg y Dilthey.

Para Trendelenburg, la vía para conocer la conexión real del pensamiento es la gnoseología. Y esta consiste en “aquel conocimiento que pretende entender [*begreifen*] la ciencia en su esencia y ser teoría de la ciencia, tiene que abarcar la metafísica y la lógica conjuntamente”.³¹⁶ Y aunque Trendelenburg mantiene una posición benevolente hacia la metafísica, ciertamente legó a Dilthey la idea de que la correcta comprensión de la metafísica es algo que solo se efectúa dentro del círculo de la gnoseología moderna que investiga la concreción que da origen a las ciencias. “Ya que todas las ciencias remiten conjuntamente aquí a la lógica y lo hacen más allá a la metafísica como el conocimiento de una generalidad que presuponen: entonces aquel conocimiento [...] pretende [...] ser teoría de la ciencia”.³¹⁷ La obra de Trendelenburg es en cierto sentido la ampliación del antiguo movimiento postkantiano –en especial de las tendencias de Reinhold y von Berger– por la unificación teórica de la razón, pero a mediados del siglo XIX reforma el viejo idealismo de sus maestros bajo la forma de la moderna crítica de la teoría científica por la que se establece la unidad entre la vida y el conocimiento. Y este es el postulado decisivo legado por Trendelenburg a Dilthey: *la universal teoría del saber es la crítica de la teoría científica, esto es, gnoseología como ciencia fundamental*. “Ya que todas las disciplinas se erigen sobre el fundamento de una ciencia tal y se edifican [*aufbauen*] sobre los presupuestos que ella sola se esmera en reconocer, es que la teoría de la ciencia (la lógica en el sentido más ampliamente descrito) es la ciencia fundamentante [*grundlegende Wissenschaft*]: es *philosophia fundamentalis*”.³¹⁸

La reforma lógica de Trendelenburg está presupuesta como la columna vertebral del programa de Dilthey relativo a la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu. La idea de que la crisis de la metafísica toma la forma una crítica enfocada gnoseológicamente es un argumento que Dilthey planteó desde su relación con Trendelenburg. En el discurso que Dilthey pronunció en 1903 ante la Universidad de Berlín con motivo de su aniversario septuagésimo, reconocería la centralidad de su maestro dentro

³¹⁵ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 38.

³¹⁶ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 11.

³¹⁷ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 12.

³¹⁸ Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 14.

de su propio pensamiento al decir: “aquí está presente, para mí, mi maestro y amigo Trendelenburg por encima de todos, que ejerció la mayor influencia sobre mí. No es posible hacerse al día de hoy de una noción de su poderosa posición”.³¹⁹

§ 7. Lotze: vida y validez

Hermann Lotze fue en el siglo XIX uno de los colosos del pensamiento que trató de unificar la vida y sus múltiples regiones del conocimiento científico. Al igual que Trendelenburg, Lotze escribió frente al desmoronamiento de los grandes sistemas de la metafísica. Su obra surge desde una disputa contra el idealismo especulativo de Hegel, pero también contra el mecanicismo del materialismo y de las ciencias naturales. La relación intelectual de Dilthey con Lotze fue asimismo complicada, pues aquel tenía la idea de que Lotze acertó al plantear cuestiones fundamentales aunque no coincidió casi nunca con su forma de enfrentarlas: la mayor de estas coincidencias fue la necesidad sentida por Lotze de integrar a las ciencias de la naturaleza con la filosofía en un sistema cuyo contenido vital es la comprensión del hombre entero; este sistema de la unidad entre naturaleza y humanidad debía darnos un informe sobre la cooperación de las múltiples regiones de la vida y de sus ciencias en un mismo cosmos al mismo tiempo que garantizara la independencia metodológica de cada conocimiento. Sin que fuera el objetivo de Lotze instaurar gnoseológicamente la unidad de la vida y la ciencia, en su obra Dilthey encontró el principio rector para la ciencia: la apriorización de la vida. En su *Einleitung* a la Lógica de Lotze, Georg Misch decía al respecto que “para la filosofía Lotze estimó que esto primeramente significa el punto de partida típico del sujeto humano adaptado a la nueva situación de la ciencia de la naturaleza como en general lo entendería en su momento, como el recuperación de la filosofía del derrumbamiento de la constitución especulativa del espíritu”.³²⁰

Si la lógica de Trendelenburg mostró la necesidad de la fundamentación gnoseológica de la filosofía, el logro de Lotze fue haber posicionado la independencia de la lógica y de los

³¹⁹ Dilthey, *GS V*, 7.

³²⁰ Karl Schuhmann, “Introducción del editor alemán”, en Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Zirián Quijano (México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 47.

objetos lógicos respecto de las teorías que les concebían como fenómenos psicológicos. Esta serie de consideraciones formarían parte de su doctrina de la validez [*Geltung*], que a grandes rasgos indica la objetividad de la lógica. Pero Lotze no se detuvo allí, pues la relación de su *Lógica* tardía con la doctrina sobre el *a priori* de la vida y la cooperación entre el mecanismo de la naturaleza y la teleología de la vida espiritual planteadas en el *Microcosmos* –obra publicada en tres volúmenes en 1856, 1858 y 1864 respectivamente–,³²¹ le allanaría posteriormente el camino a la lógica de la vida de Dilthey y a la crítica del psicologismo planteada por Husserl en *Investigaciones lógicas*: el problema que congrega a estos tres pensadores es determinar la independencia de los fenómenos lógicos a partir de la comprensión de su conexión en la vida. Karl Schuhmann, el editor del libro primero de *Ideas* de Husserl, nos recordaba hasta qué punto el título de la obra, junto con el de *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* de Dilthey, mantienen una relación estrecha con el *Microcosmos* de Lotze, precisamente subtítulo *Ideas relativas a la historia natural y la historia de la humanidad*.³²² Y es que, al igual que Lotze, Dilthey y Husserl enfocarían el análisis del origen y sentido de la lógica como una investigación que se fundamenta en la comprensión del *a priori* del pensar en la vida concreta. En *Filosofía, ciencia rigurosa* (1911) Husserl expondría esta formulación con precisión: “las ciencias de la naturaleza no nos han despejado ni en un solo punto los enigmas de la realidad efectiva: la de la realidad en la que vivimos, nos movemos y existimos”.³²³ Idea que recuperó más adelante, refiriéndose a Lotze, en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929):

Lotze, en una célebre frase, asignó al conocimiento como suprema tarea no solo calcular el proceso del mundo sino comprenderlo; nosotros, *mutatis mutandis*, debemos aplicar esta frase a la lógica, al dominio de las formaciones lógicas, en este sentido: no podemos contentarnos con que la lógica configure metódicamente teorías objetivas [...] y reduzca a principios y a normas las formas de las teorías auténticas posibles. Debemos superar el olvido de sí mismo en que se halla el teórico, quien, en sus operaciones teóricas, se entrega a las cosas, a las teorías y a los métodos, y nada sabe de la interioridad [de la vida]; vive en sus operaciones, pero no tiene por tema esa vida operante misma.³²⁴

³²¹ Nikolay Milkov, “Hermann Lotze’s *Microcosm*”, en Anna Teresa Tymieniecka (ed.), *Islamic Philosophy and Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* (Dordrecht: Springer, 2006), 41.

³²² Georg Misch, “Einleitung”, en Hermann Lotze, *Logik*, ed. Georg Misch (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912), XIII.

³²³ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. Luis Villoro (México: UNAM, 2023), 78.

³²⁴ Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, ed. Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009), 63.

Lotze –quien contaba con estudios doctorales en medicina, psicología y filosofía– es la bisagra intelectual que une en su prehistoria a varios movimientos filosóficos del siglo XX, como la filosofía analítica del lenguaje y la filosofía continental. Lotze, al posicionar la crítica al creciente naturalismo mediante la justificación de la objetividad y la validez de los fenómenos lógicos y las proposiciones científicas, fue un referente para el movimiento lógico de G. Frege y B. Russell. Por lo mismo, sus ideas sobre la especificidad de vida anímica influyeron en la *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874) de Franz Brentano, e indirectamente, en el trabajo de sus discípulos, como el psicoanálisis de Sigmund Freud.³²⁵ Fue leído por las escuelas neokantianas de Baden –por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert– y Marburgo –por Paul Natorp y Ernst Cassirer–. Pero la influencia decisiva de Lotze en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX no se limitó a los círculos filosóficos de Alemania, pues también fue bastante conocido por los idealistas británicos Bernard Bosanquet y F.H. Bradley y por los pragmatistas estadounidenses William James y Josiah Royce.³²⁶ Pero tras el final de la Primera Guerra imperialista en 1918 la filosofía de Lotze cayó prácticamente en el olvido.³²⁷

Lotze se formó directamente en el panorama de la filosofía clásica alemana, y como tal, es una figura de la transición del idealismo tardío a la renovación del criticismo durante la era del neokantismo.³²⁸ En 1844 fue designado como profesor de la Universidad de Göttingen en sustitución de Herbart y luego se trasladaría a la Universidad de Berlín, donde permaneció hasta su muerte en julio de 1881 para ser sustituido por el mismísimo Dilthey. La obra de Lotze consistió, a grandes rasgos, en un monumental *Sistema de filosofía* reunido en tres partes. La primera sería la *Lógica* –de 1843, corregida y reeditada en 1874, 1880 y 1912–, dividida en tres libros titulados “Del pensar” [*vom Denken*], “Del investigar” [*vom Untersuchen*] y “Del conocer” [*vom Erkennen*]. Esta última edición de las partes del *Sistema*

³²⁵ Nikolay Milkov, *Hermann Lotze's Influence on Twentieth Century Philosophy* (Berlín: Walter de Gruyter GmbH, 2023), 77-79.

³²⁶ Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*, 127.

³²⁷ Lo dicho hasta aquí bastaría para justificar la pertinencia de una traducción de la obra entera al español. Que no contemos al día de hoy con una sola versión de sus escritos en nuestra lengua, y que los sistemas de investigación científica desarrollados por los estados burgueses no hayan estimulado la traducción de este tipo de trabajos, nos habla de hasta qué punto Lotze tenía razón al decir que las ciencias empíricas no han tenido en lo absoluto idea de las necesidades espirituales, las urgencias verdaderamente vivas de nuestro mundo.

³²⁸ Luis Niel, “Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX. Herbart, Bolzano y Lotze”, *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 39, 1 (2014), 14.

de filosofía, la de 1912, aparecería con un prólogo introductorio redactado por Georg Misch, yerno, discípulo y editor de Dilthey.³²⁹ La segunda parte se trataría de la *Metafísica* –de 1841, reeditada con una modificación sustancial de contenido en 1879, 1884 y 1912–,³³⁰ dividida en “De la conexión de las cosas” [*Vom Zusammenhang der Dinge*], “Del funcionamiento de la naturaleza” [*Von dem Laufe der Natur*] y “De la existencia espiritual” [*Von dem geistigen Dasein*]:³³¹ es de llamar la atención que cada ámbito de la metafísica de Lotze corresponde a la sistematización de la *metaphysica specialis* originalmente planteada por Christian Wolff en sus escritos de 1730 a 1734, donde el primero se referiría a una *Ontología*, el segundo a una *Cosmología general* y el tercero una *Psicología empírica*.³³² La tercera y última parte del *Sistema* consistiría en una *Ética* –que nunca fue publicada–, segmentada en una “Filosofía práctica”, una “Estética” y una “Filosofía de la religión”.

Lotze fue siempre científico en su hacer, y como tal, la maduración de su trabajo nos muestra la preocupación por la creciente cosmovisión naturalista que empezaba a afianzarse en los desarrollos de la ciencia y la filosofía. Su obra entera es un intento por establecer dentro de la unidad de las ciencias naturales y la ciencias del espíritu un equilibrio metodológico. Un ejemplo de esto fue su artículo sobre *Vida y potencia vital* (1843) y tratados como la *Fisiología general de la vida corporal* (1851), su *Psicología médica o fisiología del alma* (1852) y el *Microcosmos*. Este tratado fue, por decirlo así, la síntesis introductoria a partir de la cual Lotze reelaboraría las tres partes de su *Sistema de filosofía* a lo largo de la década de 1870.

Centrémonos en el *Microcosmos*, que fue una primera exposición pormenorizada del sistema filosófico de Lotze. El tratado fue dividido en nueve libros: “1. El cuerpo”, “2. El alma”, “3. La vida”, “4. El hombre”, “5. El espíritu”, “6. El curso del mundo”, “7. La historia”, “8. El progreso” y “9. La conexión de las cosas”. Lotze buscó, por decirlo así, elaborar un sistema sobre el puesto del hombre en el cosmos, el cual consistiría en el examen

³²⁹ Hermann Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, ed. Georg Misch (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912).

³³⁰ Hermann Lotze, *System der Philosophie. Zweiter Teil. Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, ed. Georg Misch (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912).

³³¹ En la primera edición de su *Metafísica*, Lotze intituló la primera parte como “La doctrina del ser” [*Die Lehre vom Sein*], la segunda como “La doctrina del fenómeno” [*Die Lehre von der Erscheinung*] y la tercera como “De la verdad del conocer” [*Von der Wahrheit des Erkennens*]. Véase Hermann Lotze, *Metaphysik* (Leipzig: Weidmann’sche Buchhandlung, 1841).

³³² Matt Hettche, “Christian Wolff”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), en: <https://plato.stanford.edu/entries/wolff-christian/#Meta> [2 de julio de 2023]

de las condiciones de posibilidad de la vida comprendidas desde la relación metabólica [*Stoffwechsel*] de la naturaleza y el espíritu. La investigación de la vida como totalidad llevaría a Lotze a aclarar el sentido de “esa unidad calada de cuerpo y alma de la que parecía depender toda la belleza y la vivacidad [*Lebendigkeit*] de las configuraciones anímicas, tanto como la significatividad entera y el valor de su interacción con el mundo externo”.³³³ En el núcleo del problema planteado por Lotze, como puede verse, está la añeja relación –planteada por Kant en la *Crítica del poder de juzgar*– entre naturaleza y libertad, mecanicismo y teleología, etc. La vida entera tiene su fundamento en este plexo formado por naturaleza y espíritu, de ahí que Lotze se pregunte, “¿qué significado tiene ahora el hombre y la vida humana, con sus fenómenos subsistentes y el curso cambiante de su historia, en el todo inmenso de la naturaleza, a cuyo insistente influjo los resultados de la ciencia nueva nos han hecho sentir más que nunca sujetos?”.³³⁴ Y es por eso que la cuestión que interesaba a Lotze era la de cómo fundar una práctica científica atenta a las necesidades de ánimo. Para Lotze, “entre las necesidades del ánimo [*Gemüthes*] y los resultados de la ciencia humana hay una vieja disputa aun no zanjada”.³³⁵ *Lo que la pregunta por la fundamentación científica comprende en el fondo es la cuestión más bien vital y ética sobre la comprensión del origen y el destino de la historia.* “No puede esperarse seriamente que un movimiento del ánimo, tan falto de claridad y de serenidad, satisfaga una descripción más justa de la conexión de las cosas que la investigación prudente de la ciencia en la que se pone en acción el pensar que en todos es común”.³³⁶

Lotze consideraba que esta relación entre naturaleza y espíritu, entre cuerpo físico y alma –y en la que se entrelazan históricamente fenómenos de orden fisiológico, psíquico, corporal, social, etc.– tiene por principio un *mecanismo* [*Mechanismus*]. El mecanismo se refiere, por decirlo así, a la legalidad de la naturaleza de la cual el hombre forma parte debido a la constitución física de la vida. Y es por medio del principio del mecanismo que las proposiciones de la ciencia tienen la garantía de corresponderse con una regularidad universal que determina la relación del cuerpo con el alma. El mecanismo era para Lotze el punto de

³³³ Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1856), vol. 1, XIV.

³³⁴ Lotze, *Mikrokosmos*, vol. 1, XVI.

³³⁵ Lotze, *Mikrokosmos*, vol. 1, V.

³³⁶ Lotze, *Mikrokosmos*, vol. 1, VI.

partida en el cual fundar la disolución de la metafísica idealista, representada en el vitalismo y en el intelectualismo inspirados a su juicio en Hegel.³³⁷ ¿Pero de qué manera el mecanismo de Lotze se oponía a las concepciones del materialismo, que de hecho zanja unilateralmente la relación entre la conciencia y la materia al reducir la actividad espiritual al reflejo de una física de fuerzas unívocamente determinadas? Veamos. El mecanismo es la forma por la que se expresa la determinidad radical del ser, pues nos demuestra que estamos determinados de conformidad con la totalidad concreta de la vida. Para Lotze, “la obra más urgente y grande de la filosofía tiene más bien que tomar la forma de una investigación regresiva que intente descubrir y establecer certeramente lo que puede conocerse como principio vital en la edificación y el curso del mundo”.³³⁸ En su discurso de 1880 sobre La filosofía en los últimos 40 años, Lotze decía que

Nosotros, seres finitos, no estamos en la raíz viva de todo ser, sino en alguna parte de las ramificaciones que se han desarrollado desde aquella. Solo por múltiples senderos y empleando cuidadosamente de las herramientas que nos brinda nuestra situación es que estamos en la disposición de adquirir un conocimiento más adecuado, partiendo de la raigambre en la que nos encontramos, sobre el sistema al que pertenecemos y la dirección por la que nos lleva el movimiento de la vastedad del todo.³³⁹

El *Microcosmos* de Lotze, que ha de entenderse como una crítica de la vida humana que parte de entender sus configuraciones anímicas desde su relación con el cosmos, a la vez presupone una crítica del idealismo y el materialismo. Ambos son el anverso y el reverso de una misma conciencia metafísica imposibilitada para apresar la vida sin mutilarla en la determinación de su totalidad. Para Lotze, materialismo y idealismo, con su serie de presuposiciones dogmáticas, expresan el horizonte tan estrecho de las posibilidades teóricas de la conciencia metafísica en la historia. Lotze no persiguió con su trabajo un simple proyecto científico o filosófico. Su objetivo respondía a la necesidad de una fundamentación de la unidad psicofísica de la vida y aspiraba a demostrar la especificidad de sus regiones: esto es, determinar la validez de la vida anímica en su actividad constitutiva. A esto Lotze le llamaría la *historia como instrucción de humanidad*, en el libro VII del *Microcosmos*. Lejos

³³⁷ Florian Baab, *Die kleine Welt. Hermann Lotzes Mikrokosmos: Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismustreits* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018), 180-181.

³³⁸ Lotze, *Logik*, ed. Misch, XCIV.

³³⁹ Lotze, *Logik*, ed. Misch, XCIV.

de comprender la vida, la presuposición naturalista de las ciencias se contenta con explicarla al abstraerla.

Estas tentativas [*aprióricas*] de la ciencia –nos dice Lotze– quedan fuera del alcance de la tendencia del pensar natural e ingenuo, y ya que buscan determinar la universalidad del alma, no se dirigen a establecer al individuo en la naturaleza particular de su propio yo. De ahí que la conciencia natural esté poco dispuesta a acogerse en el reflexionar [*grübelnden Nachdenken*]; más bien se contenta con su individualidad [...] y [...], en general, [con] su posición peculiar en el mundo.³⁴⁰

El trabajo iniciado en el *Microcosmos* seguiría su cauce en el *Sistema de filosofía*, en donde Lotze ampliaría su crítica a la naturalización de la vida en los términos de un combate al psicologismo emergente a mediados del siglo XIX.³⁴¹ En una interlocución directa con la *Psicología como ciencia* (1824-1825) de su maestro J.F. Herbart, Lotze buscaría a lo largo de su *Lógica* determinar la validez de los objetos lógicos dentro de la conexión interna del pensar. Lotze aseguraba que las efectuaciones lógicas deben aprehenderse retrospectivamente en la conexión del pensar cuya validez pende de la finalidad del conjunto, dentro de una conexión teleológica y *a priori* que es ininteligible para la psicología. Lotze intentaría establecer así la unidad del mecanismo de la naturaleza y la teleología del pensamiento.

[...] es una desvarío de la psicología tomar para ella misma los motivos bajo los cuales se manifiestan las retro-efectuaciones lógicas [*logischen Rückwirkungen*], tanto como eso supone la ruina de la lógica; tanto más desesperanzador es el delirio de pretender aclarar, a través de una teoría refinada de la física del sistema nervioso, aquello en lo que más bien se fundamenta la posibilidad de toda teoría.³⁴²

Mutilada la objetividad de la lógica, la consecuencia es el escepticismo. Fue así que Lotze iniciaría el Libro III de su *Lógica*, “Del conocer”, con un capítulo dedicado al problema del escepticismo al que seguiría uno sobre la fundamentación del mundo de las ideas [*Ideenwelt*] a partir de un desarrollo crítico de la doctrina platónica de las formas, y tres más

³⁴⁰ Lotze, *Mikrokosmos*, vol. 1, 275.

³⁴¹ Luis Niel, “Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX. Herbart, Bolzano y Lotze”, *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 39, 1 (2014), 114.

³⁴² Lotze, *Logik*, 547.

dedicados al apriorismo de la lógica y la validez que de este se deriva para fundar las proposiciones de la ciencia. “Hace falta una discusión filosófica de estas cuestiones, ciertamente no para fundar nuestra creencia inmediata en este mundo de cosas, sino para pensar en una justificación científica que insista en la hipótesis de su realidad efectiva [*Wirklichkeit*]”.³⁴³ La peculiar índole de esta realidad efectiva que Lotze intentaría determinar es la de la validez [*Geltung*].³⁴⁴ En su *Lógica*, Lotze distinguiría al menos cuatro registros distintos de realidad, al sostener que

Así pues, llamamos realmente efectiva a una cosa [*Ding*] que *es*, en contraposición a una que no es; realmente efectivo es un suceso [*Ereigniss*] que *ocurre* o que ha ocurrido, en contraposición a uno que no ocurre; realmente efectiva llamamos a una relación [*Verhältniss*] *consistente*, en contraposición con la que no es consistente; finalmente, llamamos realmente de verdad efectiva a una proposición [*Satz*] que *vale* [*gilt*], en contraposición con aquella cuya *validez* [*Geltung*] es aún dudosa.³⁴⁵

Para Lotze, las efectuaciones de realidad se resuelven en el ser, el suceder, el consistir y el valer. Y por lo tanto, no todo lo real es lo existente ni es susceptible de representación en el dominio de lo ente, tal y como presupone la metafísica. Los fenómenos del pensar y las proposiciones científicas que elaboramos a partir de ellos no tienen densidad óptica, pues su realidad efectiva y su verdad se rige por el registro de la validez. *La validez de los fenómenos espirituales no es, sino que vale*. Y en esa misma tesitura *las proposiciones de la ciencia no son, sino que puramente valen*. A juicio de Lotze, lo que nos enseña la doctrina platónica de las formas es que el mundo de las idealidades no se refiere a una región de esencias caladas de una densidad óptica ni está abstractamente opuesto a las apariencias empíricas. El mundo de las ideas indica la validez de la conexión de la vida, y por ende, constituye el registro de la validez de sus verdades: es el fundamento para la ciencia en tanto que ciencia de ideas.³⁴⁶ “Platón no quiso sino enseñar lo ya dicho: la validez de las verdades”.³⁴⁷ Luego, la verdad no es, sino que vale. Pero sería la historia del lenguaje —y la de la lengua griega en particular— la que contaminaría la comprensión de la validez al atribuirle densidad óptica desde una

³⁴³ Lotze, *Logik*, 491.

³⁴⁴ Niel, “Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX. Herbart, Bolzano y Lotze”, 111.

³⁴⁵ Lotze, *Logik*, 511. Las cursivas son mías.

³⁴⁶ Niel, “Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX. Herbart, Bolzano y Lotze”, 112 y 113.

³⁴⁷ Lotze, *Logik*, 513.

presuposición claramente metafísica. El hallazgo de Platón se desvirtuó porque “el lenguaje de la antigua Grecia nunca supo designar la realidad efectiva de la mera validez, sino en esta constante mezcla con la realidad efectiva del ser: bajo esta mezcolanza la expresión del pensar platónico se desvirtuaría”.³⁴⁸

Finalmente, Dilthey pensaba “cuán cerca se halla la concepción de Lotze acerca de la filosofía de la historia de la de Herder, tanto en lo que se refiere al enlace de la consideración causal con la teleológica”.³⁴⁹ En Lotze, a mediados de siglo XIX, se presenta la urgencia por la reunificación de la ciencia y la vida, de la naturaleza y el espíritu, cuyo propósito era prevenir desde el punto de vista práctico la serie de formas históricas en que se presenta el escepticismo sobre la validez general de la vida humana. Lotze anticipa la angustia también sentida por Husserl sobre fracaso del ideal de humanidad y la concomitante disolución de la facultad para vivir conscientemente. El imperativo de reconstituir críticamente al hombre que será capaz de superar la catástrofe o de intervenir en ella con miras a la transformación del mundo en que vivimos, es la tarea estrictamente vital que se impone a la ciencia de nuestra era. La crítica del hombre entero, el informe sobre la posición de la humanidad en el cosmos de la naturaleza debe tomar la forma, de acuerdo con Lotze, de una “*historia como instrucción de la humanidad*” [*Die Geschichte als Erziehung der Menschheit*].³⁵⁰ La actualidad de Lotze no está en duda.

§ 8. Helmholtz: la naturalización del trascendentalismo

Hermann von Helmholtz –físico, psicólogo y médico alemán– hizo época en la filosofía de mediados del siglo XIX al contribuir a la renovación del criticismo kantiano y al identificar directamente la crítica con una práctica científica de la filosofía ante el declive de los grandes sistemas del idealismo alemán.³⁵¹ Este programa influiría a Dilthey, quien incluso le dedicaría Helmholtz el epígrafe del libro primero de su *Introducción* de 1883: “Hasta ahora, ciertamente, la realidad efectiva se ha ido revelando a la ciencia investigante, fiel a sus principios, con tal sublimidad y con una vastedad que ni los afanes más extremados de la

³⁴⁸ Lotze, *Logik*, 514.

³⁴⁹ Dilthey, *OWD I*, 105.

³⁵⁰ Lotze, *Mikrokosmos*, vol. 3, 20.

³⁵¹ Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo*, 160.

fantasía mítica ni los de la especulación metafísica pudieron jamás soñar”.³⁵² Fascinado por el desarrollo científico, el 27 de febrero de 1855 Helmholtz dictó una conferencia a la que tituló “Sobre el ver del hombre” [*Über das Sehen des Menschen*], en la que llamó a regresar a Kant, y en especial a la *Crítica de la razón pura* con miras a fundamentar teóricamente el creciente progreso de las ciencias empíricas, tanto como a la filosofía. Helmholtz investigaría en la vida psicofísica humana la estructura trascendental de la subjetividad expuesta por Kant, lo que supuso la naturalización del *a priori* kantiano.³⁵³ “¿No es sabido en general que el investigador de la naturaleza y los filósofos no son precisamente los mejores amigos en nuestros días, por lo que toca al menos a su trabajo científico?”³⁵⁴ se preguntaba Helmholtz, a lo que más adelante respondía:

El cisma principal que ahora separa a la filosofía y a las ciencias de la naturaleza no existía aun en la época de Kant. [Y] la filosofía de Kant no pretendía, empero, aumentar el número de nuestros conocimientos a través del pensar puro —pues su principio superior era que todo conocimiento de la realidad tiene que extraerse de la experiencia—, sino que solo pretendía investigar las fuentes de nuestro saber y el grado de su legitimidad: una empresa que persistirá siempre para la filosofía y de la cual ninguna era podrá replegarse impunemente. [...] Vean ustedes, entonces, que las ideas de Kant todavía viven y aun se despliegan vastamente en campos donde jamás se hubiera podido buscar sus frutos”.³⁵⁵

La historia de la ciencia moderna, para Helmholtz, nos presenta “este afán de su parte dirigido a un progreso esencial en los principios de una metódica científica cuyo objetivo es liberar a la ciencia de la naturaleza de los últimos restos de la metafísica”.³⁵⁶ El inconveniente con el criticismo de Helmholtz era para Dilthey y Yorck el riesgo de naturalizar el *apriorismo* al punto de concebir la estructura trascendental de la sensibilidad como una forma de nuestra organización biológica. La pretensión de postular una estructura orgánica física y a sus sistemas fisiológicos como el *a priori* de la conciencia y del desarrollo entero de nuestra vida

³⁵² Hermann von Helmholtz, *apud.*, Dilthey, *GS I*, 1.

³⁵³ Massimo Mezzanzanica, “Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz”, en *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, ed. Hans-Ulrich Lessing, Rudolf Makkreel y Riccardo Pozzo (Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 2011), 59.

³⁵⁴ Hermann von Helmholtz, “Ueber das Sehen des Menschen”, en Hermann von Helmholtz, *Vorträge und Reden* (Brunswick: Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, 1903), vol. 1, 87.

³⁵⁵ Helmholtz, “Ueber das Sehen des Menschen”, 88 y 117.

³⁵⁶ Hermann von Helmholtz, “Die neuere Entwicklung von Faraday's Ideen über Elektrizität”, en Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 252.

naufraja por el hecho de que, en principio, vivimos históricamente y lo que seamos solo nos lo dice nuestra historia. En una carta del 18 de julio de 1892, Yorck que “la conferencia de Helmholtz no me parece abstrusa en lo absoluto, sino apenas falsa como elogio a Goethe. [...] Dicho intento padece una falsedad objetiva. La ausencia del conocimiento de la historia [*Geschichtsunkennntniss*] por parte de Helmholtz le produce la plena incredulidad”.³⁵⁷

Helmholtz creía que los progresos de las ciencias experimentales en el campo de la fisiología y la psicología eran una corroboración rigurosa de la estética trascendental de Kant, y por lo tanto, estas habían aportado una demostración del origen biológico de las formas de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento, cuyo soporte último estaría en los órganos de los sentidos.³⁵⁸ Él mismo caracterizaría su neocriticismo como un programa en el que “traté de poner en claro la coincidencia que hay entre los hechos empíricos de la fisiología de los órganos sensoriales con la concepción filosófica de Kant”.³⁵⁹ Helmholtz consideró que la psicología de la percepción había fundamentado la unidad sintética de las formas de la subjetividad y los datos de la experiencia que originalmente Kant identificó en el juicio. Para Helmholtz, la percepción debía ser, empero, entendida como una actividad, lo que implicaría que la información de la experiencia es algo más que una mera copia o un dato recibido: la percepción entera es un acto constituyente y significativo. Toda sensación [*Empfindung*] es un signo que hace inteligible las características de una realidad al círculo de cualidades [*Qualitätenkreis*] de cada signo. A esta tesis de Helmholtz se le ha conocido como la doctrina de los signos locales.³⁶⁰ En su discurso sobre *Los hechos en la percepción* [*Die Thatsachen in der Wahrnehmung*], de 1878, Helmholtz sostuvo que “nuestras sensaciones son precisamente efectos que se producen a través de causas externas en nuestros órganos y el cómo se externaliza tal efecto desde luego depende esencialmente del tipo de aparato sobre el que actúa”.³⁶¹ “En la medida en que la cualidad de nuestra sensación nos da un informe de la propiedad de la influencia externa por medio de la cual es estimulada, puede hacerse valer como un signo de ella, pero no como como trasunto”.³⁶² Helmholtz plantearía una fisiología

³⁵⁷ Yorck a Dilthey, 18 de julio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 149.

³⁵⁸ Mezzanzanica, “Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz”, 67.

³⁵⁹ Helmholtz, *apud.*, Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo*, 161.

³⁶⁰ Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, 46.

³⁶¹ Hermann von Helmholtz, “Die Thatsachen in der Wahrnehmung”, en Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 222.

³⁶² Helmholtz, “Die Thatsachen in der Wahrnehmung”, 222.

intelectualizada de la percepción, que parte de entenderla como una actividad significativa de la vida humana, de modo que nuestra realidad más efectiva sería biología calada de lenguaje.

Dilthey sería fulminante en su crítica a la intelectualización de la subjetividad. Pues “por las venas del sujeto cognoscente [...] no corre sangre auténtica, sino la savia diluida de la razón como mera actividad intelectual. Mi intención historiográfica y psicológica me condujo, empero, a situar al hombre entero en la multiplicidad de sus potencias [*Kräfte*]”.³⁶³ Lo que Dilthey expresó con su crítica de la concepción de la subjetividad como pura actividad intelectual, es el hecho de que el sujeto de la teoría del conocimiento es una producción histórica moderna que no nos presenta en lo absoluto al sujeto de la vida concreta. Se trata ese sujeto de una abstracción, alguien descarnado que poco o nada sabe de lo que significa vivir. Y, en lo fundamental, qué es vivir sino la praxis *conscientemente* organizada de nuestra realidad más urgente: la historia como desarrollo de la fuerza productiva de la vida anímica o, dicho de otro modo, la historia como historia de vida. Lo que Helmholtz no responde satisfactoriamente para Dilthey es la pregunta sobre las posibilidades de la conciencia teórica y de su relación con el mundo en que vivimos. Lo que cabe es remitirnos a la experiencia de la vida según su fuerza auto-productora de validez en la conciencia. Lo que excede a la experiencia no puede ser esclarecido, ya no digamos demostrado. Pero también es cierto que la objetividad de la vida no parte de ser una transferencia de la actividad significativa del sujeto y tampoco se reduce al efecto de una fisiología semiótica. El espíritu entero, en su producción anímica, se despliega para Dilthey como una fuerza trans-subjetiva en todos los registros de la vida, a modo de un plexo entre el individuo y el mundo en el que vive. “No hace falta suponer con ello una transferencia venidera desde la autoconciencia a un mundo externo, falto de vida [*leblose*], a través de la cual este último cobraría vida en representación mítica”.³⁶⁴ Pensar la subjetividad es pensar de antemano desde el sujeto viviente, y eso es algo que solo se da “partiendo de la vida y la totalidad”.³⁶⁵

Esto significa que la subjetividad no se rige por meros juegos de sentido ni el lenguaje tiene un predominio sobre la actividad productiva de la vida. La subjetividad es el despliegue de formas de la concreción vital de las cuales el lenguaje es una producción que, además, se nos presenta históricamente. Y solo porque el lenguaje no puede penetrar en la vida anímica

³⁶³ Dilthey, *GS I*, XVIII.

³⁶⁴ Dilthey, *GS I*, 401.

³⁶⁵ Dilthey, *GS*, 418.

y abrirla de par en par sin que esta nos devore en su intensidad, es que la vida descansa necesariamente sobre un principio muy oscuro. Dilthey no parte de presentarnos una teoría del conocimiento ni se propone una epistemología de la vida, sino que avanza hacia la crítica de cómo son posibles las configuraciones de la vida a partir de la delimitación interna de sus relaciones como conexiones vividas. Lejos de ser una producción vital determinada históricamente, Helmholtz habría invertido abstractamente al lenguaje como una actividad que precedería a la concreción de la vida y que la constituiría a partir de series de relaciones entre significantes. Partir de una perspectiva intelectualista es mistificar la vivacidad al punto de mutilarle al lenguaje sus determinaciones más concretas.

La polémica de Dilthey con la teoría de Helmholtz sobre la percepción como actividad significativa tuvo como objetivo último la superación del fenomenalismo —posición según la cual toda realidad es solo un hecho de mi conciencia— para evitar así la intelectualización del principio de fenomenalidad. El desarrollo de esta crítica al fenomenalismo aparecería en la *Contribución relativa a la solución de la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su fundamento*, de 1890. Para Dilthey, la fundamentación del principio de fenomenalidad en las categorías de la vida pretendería asegurar así la autonomía respectiva de la experiencia del mundo externo y la del mundo psíquico, entendiéndolas a ambas como formas de una correlación vital de nuestro mundo.³⁶⁶ Y, sin embargo, “Helmholtz y [Eduard] Zeller parten también del [intelectualismo], toda vez que para ellos el mundo externo surge en los procesos intelectuales [*Denkprozessen*], a través de una suplementación [lingüística] de las sensaciones sobre la base de sus propiedades”.³⁶⁷ Pero la sensibilidad no está determinada por una carencia fundante ni su actividad busca ser suplementada por medio del intelecto: esa perspectiva, por lo mismo, desvirtúa la estructura de la vida. La posición de Dilthey es clara: “explico la creencia en el mundo externo, no partiendo de una conexión intelectual, sino de la conexión de la vida, dada en la pulsión [*Trieb*], en la voluntad y en el sentimiento [...]”.³⁶⁸ Dilthey perfila a través de su psicología una explicitación descriptiva del ánimo, y con ello, establece la base para la crítica de la conciencia teórica como una forma mistificada de la subjetividad constitutiva del mundo en que vivimos.

³⁶⁶ Mezzanzanica, “Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz”, 77.

³⁶⁷ Dilthey, *GS V*, 95.

³⁶⁸ Dilthey, *GS V*, 95.

Dilthey perfila con su crítica a la intelectualización del principio de fenomenalidad una *ciencia de la vida* que se aproximaría a la fenomenología del mundo de vida [*Lebenswelt*] trabajada por Husserl. La lección de “Natur und Geist” del semestre invernal de 1912/13, que serviría para la elaboración hacia 1917 de los manuscritos relativos al Libro II de *Ideas*,³⁶⁹ nos muestra ya el uso de la categoría *Lebenswelt* por parte de Husserl y su coincidencia con el interés de Dilthey de avanzar en el análisis de la conciencia del mundo histórico.³⁷⁰ La operación realizada por Dilthey consiste en la superación de la lógica de la conciencia teórica –todavía formal, desvitalizada y por lo tanto metafísica– que él veía en el neokantismo,³⁷¹ para reproducir en un movimiento directamente vital la concreción de la vida en su propia lógica. Los elementos para una lógica de la vida distinta de la lógica de la conciencia teórica serían planteados por Dilthey en *La teoría de la valoración en la fundamentación lógica de la teoría del saber*, de 1906-1908.³⁷² Sin embargo, Dilthey no subestimó a Helmholtz, en quien identificó veladamente una idea sobre la inviabilidad del formalismo kantiano para la vida, pues ha iniciado la investigación de “[...] la conexión de los procesos subyacentes al pensar discursivo [*diskursiven Denkens*], y para una ampliación tal de la lógica ha sido consecuente la lógica de las conclusiones inconscientes diseñada por Helmholtz”.³⁷³ Luego, “en este contexto surge la tarea de retro-dirigirnos por detrás de los juicios que dados inmediatamente al pensar discursivo, es decir, que no derivados de proposiciones expresadas en palabras, y tomar como fundamento aquello que para el análisis de la percepción resulta inmediatamente dado [...] para derivar de aquí la conexión del pensar discursivo”.³⁷⁴

Todo saber se lleva a cabo en el juicio, pero la facultad de juzgar no está fundada en la actividad sintética del sujeto cognoscente, sino en el proceso de la vida. Dilthey se convencería de que su distancia con Kant y Helmholtz residía en que, a su modo de ver, la subjetividad teórica suponía en ambos una mediación entre el mundo externo y el sujeto a

³⁶⁹ Rochus Sowa, “Einleitung des Herausgebers”, en Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa (Dordrecht: Springer, 2008), XLV-XLVI.

³⁷⁰ Véase el Anexo XIII de *Ideas II* en el que aparece la tematización del mundo de vida, en Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n (M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica/Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 2005), 428-433.

³⁷¹ Mezzananza, “Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz”, 80-81.

³⁷² Dilthey, *GS XXIV*, 1-59.

³⁷³ Dilthey, *GS XIX*, 393.

³⁷⁴ Dilthey, *GS XIX*, 393.

través de un esquematismo teórico. Dilthey pretendería derribar esa mediación a partir de una noción de vida que asegura la unidad entre el mundo externo y el interno. Y así, creería que es posible apresar directamente el proceso de la vida, en la medida en que la reproducción de su lógica es ya la regulación conceptual de la vida en su propio movimiento. Las categorías de la vida son, en última instancia, “la expresión conceptual de un proceso vivo fundado en la totalidad de nuestro ser”.³⁷⁵ Este análisis lógico de la vida planteado por Dilthey, y su ampliación en la descripción del mundo histórico en que vivimos, adelanta ya el proyecto de Husserl relativo a una teoría de la génesis antepredicativa del conocimiento y que, en sus términos, desarrollaría en *Experiencia y juicio y Lógica formal y lógica trascendental*.

Dilthey valoró, empero, la identificación hecha por Helmholtz entre filosofía, crítica y fundamentación científica. Si el magisterio de Trendelenburg logró desacreditar la lógica de Hegel al presentarla como metafísica, fue Helmholtz quien desterró al hegelianismo de la fundamentación científica de la filosofía. “A la muerte de Kant, empero, cuando [...] Hegel dominó la ciencia del norte de Alemania, empezó la disputa [entre las ciencias de la naturaleza y la filosofía]. La oposición de estas escuelas a los principios científicos de la investigación natural se expresó con especial claridad en las polémicas altamente viscerales y no filosóficas de Hegel”.³⁷⁶ Para Helmholtz, Hegel no era más que un charlatán, un metafísico cuyas “extravagancias especulativas [...] podían disuadir a todo investigador de la naturaleza ilustrado de seguir leyendo”.³⁷⁷ De ahí que, “de los varios investigadores de la naturaleza de la época, no hubo uno solo que llegara a un acuerdo con las ideas de Hegel”.³⁷⁸

§ 9. La gnoseología y la fenomenología trascendental

En su momento, Hans-Ulrich Lessing y Frithjof Rodi –editores de la obra de Dilthey– sostuvieron que “el encuentro y la polémica entre la escuela diltheyana y la fenomenología (una palabra tomada en su sentido más amplio, incluyendo a Heidegger), es sin duda el

³⁷⁵ Dilthey, *GS XXI*, 225.

³⁷⁶ Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 89.

³⁷⁷ Hermann von Helmholtz, “Anhang zu dem Vortrag ‘Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte’”, en Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 408-409.

³⁷⁸ Hermann von Helmholtz, “Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft”, en Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 164.

proceso más complejo en la historia del influjo de Dilthey”.³⁷⁹ La obra de Dilthey puede ser enfocada de varias maneras –desde el problema de la psicología, la historia, la poesía, etc.–, pero precisamente porque el motivo de su obra de vida fue desarrollar la ciencia de validez universal por la que se fundamentan las ciencias del espíritu, hay razones para decir que una introducción a su pensamiento debe consistir en la descripción del programa científico que de hecho estructura su obra. Mi objetivo es enfocar la relación entre el pensamiento de Dilthey y la fenomenología filosófica a partir de la orientación científica que les motiva y que tienen en común, por lo que de inmediato el problema se reduce a la relación de Dilthey con la fenomenología científica: la fenomenología trascendental de Husserl a la que podemos describir como la ciencia fundamental por la que se establece todo el conocimiento científico.³⁸⁰

Al concluir el primer volumen sobre la *Vida de Schleiermacher*, Dilthey se convenció de que no era lícito avanzar en la investigación sobre la vida espiritual sin ciencia y método apropiados. Ya no era posible postergar la necesidad de una fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey se dispuso a desarrollar el plan general de la obra: una *Introducción a las ciencias del espíritu* –cuyo primer volumen, hemos dicho, apareció en la primavera de 1883–. Tal y como lo indica el subtítulo del tratado, lo que Dilthey buscaba era desarrollar la ciencia de validez universal por la que se fundamenta el conocimiento de la humanidad entera a partir de su constitución histórica, a la cual se enfoca por medio de una crítica a la historia de la metafísica que tiene por objeto el análisis de la conciencia. La justificación de las ciencias del espíritu inicia con una introducción [*Einleitung*] a las mismas y en ella se intenta la fundamentación [*Grundlegung*]. Inspirado por Trendelenburg, a esta fundamentación Dilthey le dio el nombre de *universalen Theorie des Wissens*: una crítica hermenéutico-vital de la teoría científica cuyo soporte es la unidad entre la psicología, la lógica y la gnoseología. Ella comprende “la necesidad de una ciencia fundamentante [*grundlegenden Wissenschaft*]

³⁷⁹ Frithjof Rodi y Hans-Ulrich Lessing, ed., *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys* (Frankfurt: Suhrkamp, 1984), 15.

³⁸⁰ Este tema ha sido tratado por Cristin, *Fenomenología de la historicidad*. Véase también Massimo Mezzananza, “Dilthey und die Phänomenologie Husserls”, en *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, ed. Gunter Scholtz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 79-95. Sebastian Luft, “Dilthey and the Phenomenological Movement: A Reassessment”, [manuscrito], 2019.

que desarrolle las relaciones de las ciencias particulares con el proceso de reconocimiento, todas las ciencias del espíritu nos retro-dirigen a la susodicha fundamentación”.³⁸¹

En primera instancia, Dilthey caracterizó su *Introducción* como un estudio orientado a nuestra realidad interna, la más y fundamental: la conciencia al interior de la cual tenemos experiencia del mundo espiritual. Dilthey reconocería así la especificidad del modo en el que los hechos espirituales vienen a darse [*Gegebenheit*]: la experiencia interna determina por lo tanto la orientación de las ciencias del espíritu y su método hacia la interioridad de la vida. “Únicamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un fundamento firme para el anclaje de mi pensar”.³⁸² De ahí que “toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta le determina en las condiciones de nuestra conciencia, al interior de la cual se presenta y en el todo de nuestra naturaleza”.³⁸³ Recapitulemos lo dicho.

El postulado defendido radicalmente por Dilthey como la piedra de toque de todo el conocimiento científico es el hecho incontrovertible de que solo tengo conocimiento evidente de aquello que me es inmanentemente dado en la conciencia. “El principio supremo de la filosofía es el principio de fenomenalidad, según el cual todo lo que está presente en mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior me es dada únicamente como una asociación de hechos o procesos de conciencia”.³⁸⁴ Un objeto de conocimiento lo es solo para la conciencia y solo puede ser dado en ella y para ella. Por ende, las ciencias del espíritu parten de la conexión anímica dada en la experiencia interna. De allí que la diferencia genérica entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza resida en el hecho de que la conexión de la vida nos es primaria y plenamente dada en la vida anímica como una totalidad sintetizada de vitalidad. No nos es legítimo remontarnos más allá de esta conexión, que es condición de la unidad concreta entre el vivir y el conocer. El conocimiento que viola los límites de la conexión vital es metafísica. En su escrito sobre *Experimentar y pensar* [*Erfahren und Denken*], de 1892, Dilthey aseguraba que

³⁸¹ Dilthey, *GS I*, 124. Las cursivas son mías.

³⁸² Dilthey, *GS I*, XVII.

³⁸³ Dilthey, *GS I*, XVII.

³⁸⁴ Dilthey, *GS V*, 90.

“la vida misma, la vivacidad [*die Lebendigkeit*] tras la cual no puedo retroceder, contiene conexiones que todo experimentar y pensar tan solo explicitan”.³⁸⁵

Dilthey fue contundente al sostener a lo largo de la *Introducción* que el conocimiento gnoseológico, la ciencia fundamental, por su relación determinada con la historia de la metafísica, debía hoy tomar la forma de una crítica de la razón historiográfica. De conformidad con el principio de fenomenalidad, la crítica de la razón historiográfica está dirigida a los fenómenos de la conciencia de la historia: de esta historia que, hasta el día de hoy, está regida en sus presupuestos y principios por la metafísica. En la medida en que los objetos de esta crítica son los fenómenos de la conciencia histórica, su desarrollo consiste en una *fenomenología de la metafísica*. Dejemos que sea Dilthey quien lo aclare: “esta es la intelección [*Einsicht*] más profunda que alcanzó *nuestra fenomenología de la metafísica* en contraposición a las construcciones de épocas de la humanidad”.³⁸⁶ A medida que la gnoseología es la forma científicamente desarrollada de la humanidad, ella nos da cuenta de la necesidad de la conexión vital por la que realmente se justifican las ciencias. En *La lección relativa a la introducción a las ciencias del espíritu*, dictada por Dilthey en Berlín en 1883, aseguraba que:

El punto de vista gnoseológico es el único que asegura la identificación de la conexión [científica del espíritu]. Nuestro objetivo: la conexión interna de la ciencia del espíritu, la esquematización interna ha de ser reconocida y es menester aportar una fundamentación [*Grundlegung*]. Hay que aniquilar la metafísica y poner en su lugar una fundamentación gnoseológica. La gnoseología resuelve los problemas centrales de la sociedad.³⁸⁷

La gnoseología de Dilthey no debe confundirse entonces con una teoría del conocimiento. No es una epistemología de la vida ni de la historia, tampoco es una filosofía de la ciencia. Ella, como ciencia fundamental del espíritu, es una crítica hermenéutico-vital de la teoría científica porque busca acreditar la conexión de las ciencias con fundamento en la estructura de la vida. En la conexión estructural de la conciencia reside el *factum* de la vida espiritual y esa facticidad de la vida es la acredita la validez de las ciencias del espíritu. “Así

³⁸⁵ Dilthey, *GS V*, 83.

³⁸⁶ Dilthey, *GS I*, 406. Las cursivas son mías.

³⁸⁷ Dilthey, *GS XX*, 128. Las cursivas son mías.

pues, queremos acreditar la realidad efectiva, y el curso de la investigación gnoseológica nos mostrará que esa realidad, tal y como es, en su facticidad no alterada por ningún medio, solo nos está disponible en este mundo del espíritu”.³⁸⁸ El conocimiento gnoseológico equivale al despliegue autoconsciente de la humanidad.

La radicalidad de Dilthey consistiría en deducir a partir de la historia de una metafísica en crisis la necesidad de la ciencia fundamental: es decir, de una *introducción a las ciencias del espíritu*. La relación determinada de la gnoseología con la historia de la metafísica es el motivo por el cual dicha ciencia fundamental debe tomar en el estado actual la forma de una crítica de la razón historiográfica, pues el análisis de la conciencia de la historia establece las condiciones para la superación del dominio de la metafísica sobre la vida. La necesidad de una *ciencia fundamental* es evidente para Dilthey, “puesto que encontramos al lector ocupado con las ciencias particulares o activo con la técnica de la vida profesional vinculada a ellas, urgía demostrar así, en contraposición a esta especialización, *la necesidad de una ciencia fundamentante* [*grundlegenden Wissenschaft*] que desarrolle las relaciones de las ciencias particulares con el proceso de reconocimiento, todas las ciencias del espíritu nos retro-dirigen a la susodicha fundamentación”.³⁸⁹ La crítica de la razón historiográfica encierra dentro de sí la investigación sobre los fundamentos de la ciencia como el *modus vivendi* reflexivo del espíritu. Al describir el sentido de su *Introducción*, Dilthey asegura que: “el libro, cuya primera mitad aquí presento, establece un proceder historiográfico con uno sistemático [*historisches mit einem systematischen Verfahren*] para darle solución a la pregunta por los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu con el más alto grado posible de certeza”.³⁹⁰

Es evidente la coincidencia entre la ciencia fundamental de Dilthey y la fenomenología trascendental de Husserl. En especial si consideramos que esta última se pensaba a sí misma como la vía por la que se fundamenta a la filosofía como ciencia estricta [*Philosophie als strenge Wissenschaft*]. Husserl defendería esta posición en su artículo sobre *Filosofía, ciencia rigurosa* –publicado en 1911 en la revista *Logos*, a cargo de Heinrich Rickert–, donde sostuvo que “las ciencias de la naturaleza no nos han despejado ni en un solo punto los enigmas de la realidad efectiva: de la realidad en que vivimos, nos movemos y

³⁸⁸ Dilthey, *GS XX*, 91.

³⁸⁹ Dilthey, *GS XX*, 124. Las cursivas son mías.

³⁹⁰ Dilthey, *GS XX*, 124.

existimos”.³⁹¹ Contra todos estos y otros males, solo hay una solución a la más radical carencia vital de nuestro mundo: “la crítica científica y, además, la ciencia radical, que empieza desde abajo, que se funda en bases seguras y avanza con rigurosísimo método: la ciencia filosófica por la que aquí abogamos”.³⁹² La idea de que Dilthey era un mero historicista y Husserl un pensador desinteresado de la vida y de la historia, debe de antemano desecharse. Para Husserl, y de manera más explícita para Dilthey, no se trata en lo absoluto de depurar la forma histórica de la vida, sino de remontarla a la estructura de la conciencia – dirigirla retrospectivamente a la conexión vital, en el caso de Dilthey, o de reducirla fenomenológicamente a la subjetividad trascendental en el caso de Husserl–. Poner entre paréntesis la historia no significa eliminarla de la reflexión, sino interrogarla para volver a ella considerándola a partir de evidencias que sean, ahora sí, radicalmente apodícticas. Dilthey expresó esta posición en su *Texto relativo a la conexión de la doctrina de la estructura y la teoría del saber*, donde sostuvo que “la conexión de la vida [...] es, por decirlo así, el *a priori* al que debe retro-dirigirse [*zurückzugehen*] una filosofía objetiva. Y, en efecto, en el genuino sentido kantiano del *a priori* como condición del pensamiento contenido en la conexión psíquica”.³⁹³

Ahora bien, es probable que el primer encuentro de Dilthey con la fenomenológica tuviera lugar entre 1900 y 1901, cuando quedó fascinado con las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Ciertamente, dentro de la refutación husserliana del psicologismo Dilthey encontró coincidencias con la postura defendida por su psicología descriptiva y la fundamentación gnoseológica del saber. Desde 1904 ya era explícita la interlocución por parte de Dilthey con la fenomenología y especialmente con el análisis hecho por Husserl sobre las vivencias en el segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*. Dilthey aseguraba cómo

la fenomenología del conocimiento de la realidad es la que más vastamente ha progresado. [...] Me remito aquí a las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, [donde] el problema de la descripción tiene su punto de partida en la vivencia [*Erlebnis*]. Solo lo que se muestra, por decirlo así, con el corte transversal de la conciencia por el filo de la navaja del presente, es lo que forma la vivencia.³⁹⁴

³⁹¹ Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, trad. Miguel García-Baró, en Edmund Husserl, *Textos breves*, ed. Antonio Ziri6n y Agustín Serrano de Haro (Salamanca: Sígueme, 2019), 252.

³⁹² Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, 226.

³⁹³ Dilthey, *GS XXIV*, 161.

³⁹⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 177.

El diálogo de Dilthey con *Investigaciones lógicas* se hizo todavía más explícito en su *Estudio relativo a la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905). Es bastante conocida la nota en la que afirmaba que sus “trabajos estaban dirigidos a fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, y al interior de este conocimiento, la de una objetiva captación de objetos de la realidad psíquica en particular”. Y de inmediato, añade: “al intentar ahora cultivar mi fundamentación de una gnoseología realista, orientada crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto es que debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900-1901), que hacen época por lo que toca al aprovechamiento de la descripción para la gnoseología”.³⁹⁵ Las líneas de Dilthey son en efecto crípticas. ¿A qué se refería con una gnoseología realista? Dilthey desde luego pensaba la fundamentación del conocimiento científico en los términos de Trendelenburg, es decir, como una crítica real de la teoría científica orientada por la investigación sobre el origen de las ciencias en la vida, sobre la conexión por la que sus categorías son posibles. El contenido de la ciencia, aquel que toma en la historia de la metafísica la forma de una crítica de la razón historiográfica, es la lógica enfocada gnoseológicamente: esto es, la crítica realista del saber, la crítica del saber orientada a su fundamento real y concreto en la vida.

La fundamentación de la ciencia universal fue de hecho el motivo que Dilthey y Husserl compartían por igual. Los dos estaban de acuerdo con la necesidad de considerar el mundo y su vida, su sentido y su constitución, dirigiéndose retrospectivamente a la estructura de la conciencia que les es constitutiva. Lo que para Dilthey había sido la conexión de la vida anímica, para Husserl era la subjetividad trascendental. El *a priori* de la ciencia es en ambos pensadores la vida subjetiva universal de la conciencia: la vida consciente, la conexión de la experiencia estructurada en mi conciencia. Esta coincidencia no es en lo absoluto trivial, pues en 1937 Husserl daría testimonio de ella al dirigirle a Misch una carta en la que le señalaba: “de haberme sido tan claro en 1905 el sentido de mi método como lo es ahora en la vejez, el inolvidable Dilthey habría visto que en este trascendentalismo de la fenomenología estaba la realización ulterior de sus intenciones”.³⁹⁶

³⁹⁵ Dilthey, *GS VII*, 14.

³⁹⁶ Edmund Husserl a Georg Misch, 17 de abril de 1937. Edmund Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann (La Haya: Springer, 1994), 284.

Para Dilthey, lo mismo que para Husserl, la justificación de la ciencia tiene que estar basada en la explicitación de su conexión en la vida. La ciencia tiene que probar a través del vivenciar su fundamento de derecho en las vivencias lógicas, en el nexo vivo del pensar. En el fondo, nos decía Dilthey refiriéndose a sí mismo, “*lo que para Dilthey es descripción psicológica, para Husserl es fenomenología del conocer*”.³⁹⁷ La fascinación de Dilthey por *Investigaciones lógicas* parte de su peculiar lectura de las mismas, como una *Phänomenologie des Erkennens* en la cual creyó ver la vía gnoseológica para declarar la imposibilidad de la metafísica y preparar su liquidación. Para Dilthey, la ciencia fundamental es la que aporta la razón gnoseológica de por qué la metafísica es inviable como ciencia –y por extensión, también decreta la falta de cientificidad de las ciencias de la naturaleza y de la filosofía cuyas cosmovisiones aún presuponen una metafísica–. Pero Dilthey estuvo más cerca de la fenomenología trascendental de lo que se ha creído: su polémica con Husserl a partir de la publicación del artículo de *Logos* en 1911 –hay que decirlo– ha sido exagerada al punto de distorsionar la orientación fenomenológica del propio Dilthey. En una carta dirigida del 29 de junio del mismo año, Dilthey defendió ante Husserl su punto de vista enfocado al análisis científico de la conciencia. Y allí posicionó su perspectiva gnoseológica como núcleo de la ciencia fundamental.

Una vez más, no ha de ser la empiria historiográfica sino la formación de la conciencia histórica, *la investigación sistemática que parte del análisis científico del espíritu*, lo que apuntala la imposibilidad de la metafísica. [...] Véalo: efectivamente no estamos tan distanciados el uno del otro [...], somos aliados en puntos capitales bastante controvertidos. Y su nueva obra, si es que acaso vivo tanto, no hallará algún lector más imparcial que yo entre los más antiguos.³⁹⁸

Para Husserl era ciertamente inexplicable la forma en la que Dilthey se aventuró a la crítica de las cosmovisiones sin antes haber consolidado la fundamentación de las ciencias del espíritu en torno a su ciencia de la conciencia. Para Husserl es evidente que “Dilthey rechaza el escepticismo historicista, pero no comprendo cómo cree haber obtenido razones decisivas contra el escepticismo de su tan instructivo análisis de la estructura y los tipos de

³⁹⁷ Dilthey, *GS XXIV*, 6. Las cursivas son mías.

³⁹⁸ Dilthey a Husserl, 29 de junio de 1911. Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, 43. Las cursivas son mías.

las visiones de mundo. [...] El asunto es distinto cuando cambiamos la actitud empírica, dirigida a la comprensión empírica, por la actitud fenomenológica”.³⁹⁹

El hecho de que el sentido de las ciencias podamos discernirlo por la vía de la historia en la que deviene y se presenta, no significa en lo absoluto que la ciencia y sus verdades sean históricas. Esto desde luego significa depurar el residuo históricamente empírico de la vida para volver a ella considerándola a partir de la aparición histórica de sus evidencias radicales y perentorias. El conocimiento científico de la historia es el que se fundamenta en la conexión de la conciencia. Dentro de la relación entre la historia y la ciencia anuda la cuestión sobre la forma universal que toma la conciencia para conocerse a sí misma a la luz de la historia. Dicho más exactamente, la pregunta por la constitución de las ciencias no es un problema de orden histórico sino historiográfico: no es la historia, sino la historiabilidad de la conciencia —la facultad de pensar históricamente— la piedra de toque más original para el desciframiento del sentido de las ciencias. La imposibilidad de la metafísica no está decretada por argumentos históricos, sino gnoseológicos. Pero ciertamente la forma de acreditar esos argumentos es mostrándolos en la historia. La solución es clara: si la historia aspira a la disolución de la metafísica, esta solo podrá realizarse en el marco de una crítica gnoseológica de la razón historiográfica. Es por esa razón que en junio de 1911 Dilthey le aseguraba a Husserl no ser en lo absoluto un historicista: “gran parte de mi trabajo de vida está dedicado a *formular una ciencia de validez general* que debiera dar a las ciencias del espíritu un fundamento firme y una conexión interna respecto a un todo. [...] Este punto de vista, si entiendo bien [la] definición de historicismo, de ninguna manera podría ser designado como historicismo”.⁴⁰⁰

Esa ciencia de validez general a la que Dilthey se refería es una crítica hermenéutico-vital de la teoría científica: por medio de esa *universalen Theorie des Wissens* se fundamenta a las ciencias sobre la base de la *comprensión* de su conexión en la *vida* anímica. Pero la justificación de las ciencias tiene en su punto de partida la crítica de las cosmovisiones en las que aun arraiga. Desde la *Introducción* de 1883 es evidente que la forma concreta del conocimiento científico tiene que ser una *crítica de la razón historiográfica*, entendida como la crítica despiadada de la metafísica o del conocimiento puramente teórico por medio de la

³⁹⁹ Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, 63.

⁴⁰⁰ Dilthey a Husserl, 29 de junio de 1911. Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, 43. Las cursivas son mías.

descripción de la estructura de la conciencia. De acuerdo con Dilthey, hemos llegado a “la intelección [*Einsicht*] más profunda que alcanzó *nuestra fenomenología de la metafísica* en contraposición a las construcciones de épocas de la humanidad”.⁴⁰¹ La fenomenología estaba, pues, para Dilthey, en la esencia de la fundamentación de la ciencia, y en especial, de la ciencia de la historia. Este punto de vista fenomenológico aprovechado por la ciencia historiográfica consiste en retroceder al carácter primario de la conciencia. Dilthey murió súbitamente en 1911, y ciertamente dejó todavía mucho en el tintero, pero lo que sí alcanzó a escribir en sus últimos meses fue una defensa de su coincidencia con Husserl: “quizás mi obra [...] le aporte a usted un genuino motivo, así de sutil, pues en ella ciertamente emerge con tanta claridad mi orientación hacia una fundamentación general de las ciencias del espíritu y hacia la exposición de la objetividad del conocimiento histórico”.⁴⁰²

⁴⁰¹ Dilthey, *GS I*, 406. Las cursivas son mías.

⁴⁰² Dilthey a Husserl, 10 de julio de 1911, Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, 52.

SEGUNDA SECCIÓN

LA VITALIDAD DE LA CONCIENCIA

CAPÍTULO 3

PSICOLOGÍA DE LA VIDA

ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA CONSTITUTIVA DE LA VIDA

Alma partida, alma compartida, he vagado y errado tanto
para *fundar uniones*, y no obstante, luego de analizar las
formas, me encontré haciendo el amor con un muchacho
viviente

Alejandra Pizarnik, *Extracción de la piedra de locura*,
1968

De acuerdo con la obra de Dilthey y Yorck, a lo largo de los capítulos anteriores he tratado de reproducir en su necesidad interna el desarrollo por el cual la historia de la metafísica culmina bajo la forma de la crisis y el imperativo que de ella se deduce de la fundamentación gnoseológica de las ciencias a partir de su conexión en la vida. Hemos dicho que la metafísica es la la forma general del conocimiento teórico que se enfrenta a sus objetos por medio de su representación a partir de conexiones puramente lógicas, de nexos de conceptos construidos externamente a la necesidad viva y real del objeto mismo. La realidad concreta es abstraída de las relaciones vitales que le constituyen para ser representada por el conocimiento de la metafísica bajo la forma de teorías, es decir, de nexos conceptuales que presuponen la exterioridad entre el vivir y el conocer. Dilthey tuvo plena razón al decir que “la metafísica es, pues, precisamente, el sistema natural que surge desde la subordinación de la realidad a la ley del conocer”.⁴⁰³ Lo que ha hecho falta es el sistema por el que se comprende la conexión de la vida en su plenitud, totalidad, concreción y finalidad, allí donde arraigan internamente las fuentes del conocimiento científico y de su validez universal. La fundamentación de las ciencias del espíritu, al sustentarse en el informe de la estructura inmanente de la conciencia, constituye el sistema de las evidencias que garantizan la justificación de la ciencia a partir de su *a priori* en la vida. Una vez más, hay que reiterar lo descubierto por Dilthey, “la conexión

⁴⁰³ Dilthey, *GS I*, 125.

de la vida es el *a priori* al que debe retro-dirigirse” el conocimiento científico. “Y, en efecto, en el genuino sentido kantiano del *a priori* como condición del pensamiento contenido en la conexión psíquica”.

A partir del planteamiento de Dilthey sobre una *universal teoría del saber* mediante la cual opera la *crítica hermenéutico-vital de la teoría científica*, el objetivo de esta sección es considerar la fundamentación de las ciencias a partir de la unidad en la que se sustenta: a saber, la conexión interna entre la psicología de la vida, la lógica de la vida y la gnoseología. El objetivo de este capítulo es desarrollar en su necesidad el fundamento de una psicología de la vida entendida como el informe descriptivo sobre la estructura de la conciencia. Se trata de una psicología fundamental [*Grundpsychologie*], una psicología descriptiva cuyo objeto es la conexión psíquica de la vida, es decir, la síntesis concreta de la vitalidad de la conciencia sin la cual no es posible la unidad del vivir y el conocer y que es por lo tanto la condición de toda ciencia posible. Dilthey expresaría reiteradamente esta idea al sostener que “la vida misma, la vivacidad tras la cual no puedo retroceder, contiene conexiones que todo experimentar y pensar tan solo explicitan. Y aquí reside el punto decisivo para toda posibilidad del conocer”.⁴⁰⁴ Dilthey sostendría que “solo asciende a conciencia atenta y distinta la conexión estructural, que en sí misma fluctúa indivisa en el proceso de la vida [...], pues es la expresión de nuestra vivacidad estructural en su unidad”.⁴⁰⁵ En palabras de Yorck, es por la vivacidad que “toda fuerza histórica actúa de manera universal. Si una nueva época historiográfica emerge, sucede pues porque una de las funciones fundamentales de la vivacidad se vuelve, por así decirlo, dominante”.⁴⁰⁶

El informe de la estructura de la conciencia es la investigación que me propongo aquí, cuya forma es la descripción de la vitalidad que aparece unitariamente estructurada en la conexión psíquica de la conciencia. Cada párrafo trata de determinar la estructura de la conciencia a partir de las funciones psíquicas que se desempeñan en ella para la formación de nuestra experiencia de la vida. La vigencia de la psicología de Dilthey y de Yorck no está en duda si la consideramos adecuadamente como una investigación sobre la estructura de la conciencia que es el sustento de la constitución del sujeto y de su actividad entera como humanidad objetivada en el mundo de la vida histórica. A modo de comparación, me parece

⁴⁰⁴ Dilthey, *GS V*, 83.

⁴⁰⁵ Dilthey a Yorck, 22 de enero de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 206.

⁴⁰⁶ Yorck a Dilthey, noviembre o diciembre de 1893. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 167.

que el estudio de Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, es un análisis instructivo para la investigación que aquí sugiero. “La teoría de la formación del sujeto debe dar cuenta [...] de la topografía psíquica que asume”.⁴⁰⁷ Ahora bien, a lo largo de los escritos de Dilthey y Yorck aparecen las nociones de vida anímica [*seelisches Leben*], vida psíquica [*psychisches Leben*], vida consciente [*bewussten Lebens*], etc., para designar más o menos por igual la estructura de la conciencia donde nos es dada la experiencia en su unidad vital. Yo empleo cada una de estas nociones de acuerdo con su pertinencia dentro de cada caso.

§ 10. La constitución de la vida anímica a través del cuerpo

La vida anímica es el correlato subjetivo del mundo espiritual. En él se presenta la conexión real de las exteriorizaciones de la vida anímica, a la vez que él condiciona objetivamente el destino y la formación de la subjetividad anímica de la conciencia. Solo desde la vida se aprehende la vida, pues su conocimiento real y positivo tan solo aparece en la vivencia de su conexión interna. La vida “está allí donde dispone una estructura, la cual va del estímulo al movimiento. [...] La unidad de la vida está siempre en la conexión de esta estructura”.⁴⁰⁸ La estructura general de la vida está compuesta por la correlación entre el cuerpo y alma, que constituyen una unidad de nuestra experiencia. La estructura del sujeto está en la conexión del alma y el cuerpo, y por ende, la estructura de la conciencia está compuesta por funciones psíquicas que están todas encarnadas. Existe una estructura de la vida psíquica que se puede conocer en su correlación con el cuerpo. “La vida consiste, en general, en la interacción de un cuerpo animal con un mundo exterior que constituye su medio”.⁴⁰⁹ La experiencia interna de la conciencia está encarnada y tiene su correlato objetivo en un cuerpo que está física y espacialmente estructurado, y que es por lo mismo el plano de la experiencia externa. “Pues así como nuestro cuerpo muestra por fuera simetría, así también hay un ritmo que recorre sus funciones internas”.⁴¹⁰ En el mundo espiritual, el alma y el cuerpo forman una unidad inextricable, y ningún suceso, por potente que sea, puede separarles sin que eso signifique

⁴⁰⁷ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, trad. Jacqueline Cruz (Valencia: Crítica, 2020), 30.

⁴⁰⁸ Dilthey, *GS XIX*, 344.

⁴⁰⁹ Dilthey, *OWD V*, trad. Ímaz, 80.

⁴¹⁰ Dilthey, *OWD V*, trad. Ímaz, 68.

mutilar la unidad psicofísica de la vida. Un cuerpo que ha sido abstraído de su alma ya no puede ser un cuerpo vivo ni estar espiritualmente formado: un cuerpo sin alma es un residuo físico, desvitalizado y sin historia. Lo mismo vale para el alma descarnada; el alma privada de objetividad corpórea es una entelequia desvitalizada, de tal suerte que un alma sin cuerpo no puede informarnos sobre el significado del vivir.

En su *Contribución relativa a la solución de la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo externo y su fundamento* (1890), Dilthey distinguiría al menos dos modalidades en la constitución del cuerpo. El cuerpo es el plano del movimiento encarnado en el que se localizan objetivamente las funciones de la vida anímica. Y por lo mismo, también es el objeto o el aspecto externo de la subjetividad. El cuerpo se desempeña como una condición fundamental, siempre encarnada, por la cual es posible la experiencia. Y el cuerpo es a la vez fundamento objetivo de la historia en la medida en que ella es posible por las formas de organización corpórea que adopta la actividad de la subjetividad dentro del mundo espiritual. Esto significa que el cuerpo se presenta como soporte de una vida anímica cuyas funciones presuponen su encarnación a través del movimiento físico. “Al interior de esta realidad efectiva espacial sobresale de entre los objetos, en el curso de nuestras experiencias, un yo como cuerpo, como espacialmente configurado y orientado. [...] Nuestro cuerpo es entonces, primeramente, la demarcación de nuestros miembros móviles”.⁴¹¹ Y así, “me parece que la distinción entre el yo y el objeto, entre el interior y el exterior dentro de nuestras percepciones, surge desde la vida propia, desde las pulsiones, sentimientos, voliciones que la forman espiritualmente y cuyo aspecto exterior es solo nuestro cuerpo”.⁴¹² Lo que la descripción del cuerpo nos muestra es que la constitución personal del cuerpo, del sentido de un cuerpo que es propiamente nuestro, se presenta fundamentalmente por medio del tacto, al ser palpado. El cuerpo es un plano táctil y el tocar adquiere a partir de la superficie de la piel la especificidad de su experiencia. El tacto es la forma externa en que la vida demarca su singularidad respecto al mundo. Sobre la superficie de la piel están localizadas las experiencias que determinan externamente al cuerpo como un cuerpo que palpa y que acaricia, que es palpado y acariciado. “Sobre todo, en las impresiones del tacto se dan las

⁴¹¹ Dilthey, *GS V*, 106.

⁴¹² Dilthey, *GS V*, 96.

experiencias de la realidad al través de nuestra piel, y por lo tanto, fuera: experiencias de un otro emplazado fuera de la demarcación de nuestra propia vida como vida encarnada”.⁴¹³

El cuerpo se constituye en dos modalidades –según hemos descrito–: es la región objetiva, externo y espacializada de una subjetividad determinada, pero también es el plano donde se articula somáticamente la vida anímica. De acuerdo con Yorck, la estructura general de la vida está compuesta por la unidad inextricable entre la determinación del cuerpo objetivo y la espontaneidad de la vida anímica: en su unidad concreta, la vida aparece como *articulación psíquico-somática*. “Espontaneidad y dependencia son, como caracteres fundamentales de la conciencia, constitutivos de la esfera de la articulación psíquico-somática. Así tampoco habrían sin la objetividad el ver ni el sentir corporal, ni el representar, el sentir y el querer [de la conciencia]”.⁴¹⁴ Al igual que Yorck, Dilthey consideraba que el cuerpo es la demarcación objetiva por la que se efectúa el mundo espiritual, allí donde aparece la vida anímica encarnada en sus exteriorizaciones. El cuerpo figura como la región donde se desarrollan los hechos de la conciencia y constituye, entonces, una referencia para la investigación de las funciones de la vida psíquica. Vivimos en el cuerpo y contamos con un cuerpo por partida de nacimiento. El cuerpo es el *a priori* somático de la objetivación del mundo espiritual, a la vez que es el soporte encarnado de la estructura de la conciencia y de sus formas de subjetivación. Como tal, es la demarcación somática de la actividad espiritual en la que anudan la conciencia y el mundo. En suma, las formas de organización corpórea de la actividad de la conciencia son un fundamento para la historia y constituyen una legalidad materializada por la cual es posible la praxis de la vida concreta. *Mutatis mutandis*, Husserl describiría en el Libro II de *Ideas* la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo:

El alma y el yo anímico ‘tienen’ un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones cósmicas [...], compone un terreno fundamental de la dación real del alma y del yo.⁴¹⁵

⁴¹³ Dilthey, *GS V*, 107.

⁴¹⁴ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38-39.

⁴¹⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n (México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Econ6mica, 2014), 197.

Ciertamente, Dilthey apenas le dedicaría unas páginas de su *Contribución* de 1890 al problema del cuerpo, y aunque fue un tema que notoriamente consideró desde la *Introducción* de 1883 a la luz de la unidad psicofísica de la vida, no le dio el desarrollo sistemático que requería.

Nos hemos referido, no obstante, a las formas de organización corpórea de la vida partiendo del hecho de que para Dilthey el cuerpo, en su constitución física y espacial, está también espiritualmente formado [*gebildet*]. La descripción del cuerpo desde el sentido y el punto de vista de la estructura de la vida nos impone como criterio científico la crítica de las cosmovisiones naturalistas que hoy han biologizado nuestra manera de enfocar del cuerpo. El cuerpo es la estructura psíquico-somática donde se unifica la exterioridad y la interioridad de la experiencia de la vida, y como tal, el cuerpo debe ser entendido como la evidencia radical de la unidad psicofísica de la vida en la que se establece la relación inextricable entre la naturaleza y el espíritu. Mi cuerpo está físicamente determinado del mismo modo en el que está espiritualmente formado. Lo que la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu nos muestra respecto del cuerpo es el hecho de que su estructura está compuesta conforme a determinaciones físicas y psíquicas, articulaciones naturales y también espirituales que nunca deben confundirse entre ellas, pero que no por esa razón están en último término separadas.⁴¹⁶ *Lo que un cuerpo sea solo su historia de vida nos lo dice.* Expresión típica de una cosmovisión naturalista es la creencia, todavía aferrada al sentido común, en torno al cuerpo como un mero dato natural, externo a la historia, fijo y abstractamente opuesto a la conciencia y a la necesidad de su actividad constitutiva; la disolución de esta cosmovisión naturalista respecto del cuerpo se realiza a través del informe sobre la unidad psicofísica de la vida desde el punto de vista de la psicología descriptiva. Es esta psicología fundamental, la psicología de la estructura de la vida, la que nos demuestra que el cuerpo y la conciencia se presentan en conexión a lo largo de la vida espiritual, cuya totalidad constituye la historia de la formación por medio de la cultura de la conciencia hacia la ciencia.⁴¹⁷ “El hombre natural tiene representación del alma humana más bien como una

⁴¹⁶ Judith Butler, *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley (Barcelona: Paidós, 2019), 263.

⁴¹⁷ Cfr., G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra y Gustavo Leyva (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 48.

sombra”, nos dice Dilthey, y esto se debe a que “los pueblos [...] se trasladaron entonces a una teoría metafísica del alma humana”.⁴¹⁸ En su lección del semestre invernal de 1885-1886, sobre la *Psicología como ciencia de la experiencia*, Dilthey formularía el problema de la relación entre el cuerpo y su formación espiritual en los siguientes términos:

Sería posible responder a la pregunta a partir de estos hechos individuales: ¿cuál es la conexión real entre el cuerpo y el espíritu? No tengamos esperanza alguna de que los sueños del metafísico nos den una respuesta. Y esto significa que ni las ciencias experimentales están al día de hoy en miras a aportar una respuesta satisfactoria.⁴¹⁹

La comprensión del cuerpo “no puede resolverse en una concepción determinada del mundo”,⁴²⁰ lo que significa que el sentido y la estructura del cuerpo no puede ser explicada: tan solo comprendida mediante la descripción de la historia en la que se nos presenta su conexión vital. La explicación del cuerpo por fuera de la unidad estructurada de su vitalidad equivale tan solo a su representación por medio de teorías, y como tal, es metafísica. Lo que hace falta es la descripción de la psicología estructura [*Strukturpsychologie*], el punto de vista analítico en el que se distinguen y se sintetizan “las solas relaciones entre los procesos psíquicos en sí reconocidos y los procesos corporales totalmente fenoménicos”.⁴²¹ Es menester destacar entonces hasta qué punto la vitalidad es la estructura primaria del cuerpo: la forma de organización corpórea de la vida y de sus funciones psíquicas es el fundamento para el desarrollo de la vida en su haber histórico y social. Puesto que la subjetividad está constituida por la actividad de las funciones anímicas, es indispensable analizar de qué modo estas modelan los procesos de subjetivación del espíritu. Se trata del informe descriptivo de la estructura de la conciencia a partir de sus funciones encarnadas: psicología fundamental. Esta psicología, en vez de representarse exteriormente la conciencia mediante hipótesis

El hecho de que el biologicismo haya actuado abiertamente a lo largo de la historia al servicio de las tenencias y posiciones más reaccionarias en la lucha de clases –desde el racismo de los colonizadores en el siglo XIX, hasta la transfobia de los movimientos anti-género y de los feminismos cis-sexistas en el siglo XXI–, valiéndose de concepciones pseudocientíficas o parcialmente científicas, nos muestra la realidad de las cosas: el biologicismo es la forma típica de una conciencia natural aferrada a los prejuicios del sentido común y ciertamente es un anuncio de la regresión ideológica de nuestra época.

⁴¹⁸ Dilthey, *GS XXI*, 248.

⁴¹⁹ Dilthey, *GS XXI*, 252.

⁴²⁰ Dilthey, *GS XXII*, 14.

⁴²¹ Dilthey, *GS XXII*, 15.

construidas por abstracción en nexos conceptuales, aprehende la vida psíquica mediante el reconocimiento de sus funciones en la necesidad de su conexión interna, la cual es sintetizada en la comprensión. La ciencia sintetiza las condiciones de la universalidad de la vida: en la ciencia el espíritu alcanza la autoconciencia por medio del reconocimiento de su historia, como una historia de su formación hacia el sistema científicamente desarrollado de las evidencias que arraigan en la conexión de la vida. La necesidad y la pertinencia de la ciencia, si es que todavía no queda demostrada, se justifica a partir del hecho de que el contenido de toda ciencia equivale al reconocimiento de la necesidad de la conciencia.

§ 11. Psicología descriptiva contra psicología explicativa

La vida espiritual del hombre es una parte de la unidad psicofísica de la vida. En el nexo de esa unidad se nos presenta internamente la vida de la humanidad, que aparece siempre bajo la forma de una conexión vital interiormente vivida. El reconocimiento de la irreductibilidad de la vida espiritual y la justificación de la validez de sus conocimientos es una cuestión en cuyo núcleo se encuentra la pregunta por la forma en que vienen a dación los fenómenos espirituales. Es decir, la fundamentación de las ciencias del espíritu solo está determinada por la forma de la dadabilidad interna del mundo espiritual en la conciencia. “Por el contrario, a la realidad tal y como es nos la apropiamos solo en los hechos de la conciencia que nos son dados en la experiencia interna”.⁴²² De la vida tan solo sabemos como un dato interiormente vivido, cuya unidad aparece como una conexión psíquica vivenciada en la estructura de la conciencia. En la *Introducción* de 1883 ya era explícito que la fundamentación de las ciencias del espíritu presupone una doctrina de la vida anímica por la que es posible la experiencia de los fenómenos espirituales. “La valoración de la riqueza entera de los hechos que constituyen el material de las ciencias del espíritu en general está formado por la verdadera psicología”.⁴²³ Es materia de una psicología fundamental la demostración de que el *factum* de la vida espiritual reside en la estructura de la vida psíquica. El establecimiento de esta nueva psicología, la psicología como doctrina de la conciencia, se desarrolla por medio del análisis de la subjetividad anímica y consiste en una ciencia descriptiva que sea capaz de aprehender

⁴²² Dilthey, *GS I*, XVIII.

⁴²³ Dilthey, *GS I*, 29.

la vida interna de la humanidad en su totalidad y plenitud sin desvirtuarla: de lo que se trata es de comprender íntegramente a la humanidad –al *hombre entero* [*ganzen Menschen*], como solía decir Dilthey–.

El estudio pormenorizado de la estructura de la vida anímica Dilthey lo presentó en su tratado de *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* de 1894. A lo largo de sus nueve capítulos, Dilthey defiende la necesidad de una nueva psicología a la que le da múltiples nombres: psicología descriptiva, psicología analítica, psicología diseccionante, psicología estructural, etc. Esta psicología fundamental [*Grundpsychologie*] tiene por objeto el informe escrupuloso de la experiencia y la estructura de la conciencia, y como tal, está contrapuesta a la psicología vulgar, la llamada psicología explicativa o constructiva promovida desde la perspectiva de las ciencias naturales. Las *Ideas* de Dilthey tienen como trasfondo una actitud combativa y polémica contra la cosmovisión naturalista presupuesta en el procedimiento de la psicología experimental de Wilhelm Wundt y la psicología asociacionista de Hermann Ebbinghaus. De acuerdo con Dilthey, la psicología explicativa se tan solo considera la estructura psíquica como un haz de enlaces internos sin historia, de los cuales solo puede dar cuenta mediante hipótesis externamente construidas a partir de la fisiología. Por el contrario, la psicología descriptiva de Dilthey –o analítica, como prefería llamarle Yorck– abarca la estructura de la vida a partir de los hechos que nos son originariamente dados en la experiencia interna, bajo la forma de la conexión psíquica. Una vez más el postulado científico por el que se sustenta la psicología descriptiva es el principio de fenomenalidad según el cual todo aquello de lo que tengo evidencia es primariamente un hecho de mi conciencia, pues de él tengo experiencia al interior de las vivencias. En efecto, mi experiencia aparece como una unidad estructurada en la vitalidad interna de la conciencia, y como tal, esta conexión de la vida psíquica es el *órganon* fundamental y fontanal para toda la comprensión de la vida espiritual. “Primeramente, las ciencias del espíritu se distinguen de las ciencias de la naturaleza debido a que estas últimas toman por objeto hechos que se presentan en la conciencia como autónomos, como fenómenos dados en lo externo”.⁴²⁴ Por el contrario, “en las ciencias del espíritu los hechos se presentan en lo interno, como realidad, es decir, se presentan originariamente como una conexión vital”.⁴²⁵

⁴²⁴ Dilthey, *GS V*, 143.

⁴²⁵ Dilthey, *GS V*, 143.

La disputa entre la psicología explicativa y la psicología descriptiva se sustenta sobre la contraposición de dos formas distintas del conocimiento científico: ¿*explicación* o *descripción* de la vida concreta? El procedimiento de la explicación da cuenta de sus objetos a partir de hipótesis cuya necesidad se sustenta lógicamente, por medio de la representación del objeto tratado dentro de una conexión causal construida externamente con conceptos. “Por ciencia explicativa hay que entender toda subordinación de una región de fenómenos bajo una conexión causal mediante un número limitado de elementos –los componentes de la conexión– unívocamente determinados”.⁴²⁶ Así pues, la psicología explicativa procede en sus objetivos a través de la asociación de hipótesis conceptualmente construidas, de manera que su validez se sustenta lógicamente por la vía de la reconstrucción teórica de sus objetos. Primeramente, las ciencias del espíritu deben diferenciarse de las ciencias de la naturaleza porque aquellas se apropian de sus objetos por medio de su síntesis en una conexión originariamente vivida en la conciencia. “En cambio, para las ciencias del espíritu se deduce que en ellas la conexión de la vida anímica reside en general su fundamento como algo dado originariamente. A la naturaleza la explicamos, a la vida anímica la comprendemos”.⁴²⁷ Mientras que el conocimiento explicativo subsume a su objeto en la necesidad extrínseca de los conceptos, con la cual determina la objetividad abstrayéndose de la concreción de lo que explica, el procedimiento de la descripción sintetiza directamente el objeto de conformidad con la necesidad intrínseca a la conexión en la que viene a darse. La explicación, al tratarse de una *ex*-posición o *re*-presentación lógicamente compuesta, se justifica siempre mediante la construcción de una necesidad que es extrínseca al objeto que se explica. La descripción, en cambio, consiste en la reproducción de lo concreto por medio de la síntesis de su necesidad intrínseca en la comprensión, allí donde cooperan en su conjunto las fuerzas del ánimo. La psicología vulgar transfiere para sí misma el procedimiento explicativo de las ciencias de la naturaleza para la construcción conceptual de hipótesis, en cuya virtud se añade extrínsecamente al objeto un nexo causal que explica lo dado sin comprenderlo: el objeto se representa, pero no se vive.

Explicar es exponer un objeto a través de su representación en un nexo de conceptos. Describir, en cambio, significa sintetizar la necesidad del objeto en la comprensión de sus

⁴²⁶ Dilthey, *GS V*, 139.

⁴²⁷ Dilthey, *GS V*, 144.

componentes a través de la conexión interna en la que se dan. “En el comprender partimos de la conexión del todo, que nos es vivamente dado haciéndonos así apresable lo singular. El que vivamos en la conciencia de la conexión del todo nos faculta para comprender”.⁴²⁸ De acuerdo con M. Mezzanzanica, la ciencia explicativa está fundada por lo tanto en un malentendido gnoseológico: lo que es un ideal extrínseco de cientificidad fácticamente condicionado por la formación de la ciencia natural dentro de los presupuestos de la moderna metafísica del mecanicismo, se impone hoy unilateralmente como el modelo de cientificidad para la intelección todas las regiones de la vida psicofísica. El procedimiento explicativo de la ciencia presupone siempre la exterioridad lógica de lo explicado, y como tal, carece de perspectiva histórica. “En su pretensión de alcanzar la ciencia explicativa una objetividad abstracta, de índole científico-naturalista, termina mutilando la especificidad y la concreción de su objeto, pasando así de la ciencia a la ideología”.⁴²⁹ *La ciencia estricta es la que procede descriptivamente, por medio del análisis que reconoce los componentes de la realidad para sintetizarlos dentro de la necesidad de la conexión interna en la que nos son dados.* La nueva psicología de Dilthey, la psicología fundamental que es descriptiva en su procedimiento, es el referente de la reforma del saber y de la nueva cientificidad a la que aspiraba Dilthey, “la cual fue propuesta según la formulación del método estructural ofrecida ya en *Vida de Schleiermacher*: captar la articulación, la subdivisión, la estructura a partir del todo”.⁴³⁰

Para Dilthey y Yorck, la idea de que la subjetividad puede conocerse por medio de explicación conforme a nexos causales, se funda todavía en la metafísica que presupone la representación de sus objetos por la vía puramente intelectual. A partir de su presuposición mecanicista, la psicología vulgar explica los fenómenos espirituales a partir de su abstracción en la regularidad de leyes conceptualmente construidas. En palabras de Yorck, “la idea de la asociación desprende su fuerza toda de la tendencia mecanicista. [...] Son postulados de experimento en sentido propio. Habría deseado que usted [Dilthey] acotara la significación de la psicología constructiva (explicativa) al campo de la psicología experimental”.⁴³¹ Dilthey expresó esta idea, *mutatis mutandis*, al sostener que la psicología explicativa tiene

⁴²⁸ Dilthey, *GS V*, 172.

⁴²⁹ Mezzanzanica, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 168.

⁴³⁰ Mezzanzanica, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 168.

⁴³¹ Yorck a Dilthey, 3 de noviembre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 196 y 199.

por requerimiento la subordinación de los fenómenos psíquicos a un nexo causal extrínseco por medio de un número limitadísimo de elementos lógicamente determinados.⁴³²

Sabemos, sin embargo, que la relevancia de la psicología para Dilthey no se limitó a la década de 1890. Por los escritos reunidos en el tomo XXII de sus obras, sobre la *Psicología como ciencia de la experiencia. Manuscritos relativos a la génesis de la psicología descriptiva*, tenemos constancia de que Dilthey estudió desde fechas muy tempranas y con bastante diligencia los avances de la óptica, la fisiología, y en especial, los de la psicología de Johannes Müller y de Hermann von Helmholtz. Tenemos constancia de un *Texto temprano relativo a la discusión en torno a una psicología descriptiva*, fechado alrededor de 1860, en cuyo contenido Dilthey se plantea en oposición a la psicología experimental la necesidad de una fundamentación de la psicología como ciencia de las formas anímicas que constituyen la realidad del hombre. “La tarea que la psicología se plantea no puede resolverse en una determinada concepción del mundo [*Weltanschauung*]. En caso de ser posible determinar la esencia del alma y elucidar su relación en torno al cuerpo, se determinaría a la vez una cosmovisión universal en que se conceptualizarían el mundo espiritual y el mundo corporal”.⁴³³ Dilthey informaría en una carta del 10 de marzo de 1867, agrupada en su diario de juventud, que a finales de 1866 fue llamado a la Universidad de Basilea: “en el semestre veraniego me resolví a impartir psicología con miras a que el aplastante bloque que me obstruía la visión en muchos aspectos empezara a removerse”.⁴³⁴

Y así, nos dice Dilthey, “en Basilea inicié con antropología y psicología, donde recibí un nuevo impulso. Johannes Müller y Helmholtz se apoderaron enteramente de mí”.⁴³⁵ La idea vagamente planteada en 1860 sobre una cosmovisión universal que llevaría a cabo la tarea de fundamentación de la psicología iría cobrando forma durante los años que siguieron a 1871, cuando Dilthey consiguió una cátedra en la Universidad de Breslau luego de recobrar fuerzas y reorganizar su tiempo tras una prolongada depresión. A lo largo de esa década, en la que por cierto trabajó su amistad con el conde Yorck, Dilthey asumió la necesidad de una nueva psicología dentro de la fundamentación de las ciencias el espíritu. En los apéndices a

⁴³² Dilthey, *GS I*, 139.

⁴³³ Dilthey, *GS XXII*, 14.

⁴³⁴ Wilhelm Dilthey, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, ed. Clara Misch (Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 233.

⁴³⁵ Dilthey, *Der junge Dilthey*, 283.

las lecciones dictadas en Breslau (1875-1883), agrupados en el tomo XXI de sus obras, se condensa la trayectoria intelectual en la cual Dilthey afinó la idea de que la psicología debía ser entendida como una ciencia de la experiencia orientada a la comprensión de la sociedad y de la historia. El conjunto de esos escritos nos muestran un Dilthey cada vez más preocupado por la persistencia de la cosmovisión naturalista en la ciencia, que identificó en la psicología de J.F. Herbart y G. Fechner, pero también en las tradiciones empíricas de la fisiología y la psicología de los sentidos de E.H. Weber, J. Müller, H. Helmholtz y W. Wundt, tanto como en la frenología de F.J. Gall, en la naciente neurología de M.F.X. Bichat y Ch. Bell y en la psiquiatría de Th. Meynert.⁴³⁶ La crítica de Dilthey en torno a la psicología se desempeña en este punto como una conciencia dirigida contra la historia de naturalismo que ha convertido al cerebro y a la fisiología de la percepción en las causas determinantes de la vida anímica. Para Dilthey, el contenido de la conciencia es un registro de fenómenos espirituales cualitativamente distintos del mecanismo causal por el que la fisiología explica el comportamiento: pero la vida anímica excede su explicación. En *Las lecciones de Breslau relativas a la psicología y la antropología* del semestre invernal de 1875/1876, Dilthey sostenía que “la coexistencia de contenidos psíquicos y la sucesión de los mismos como hechos de la cultura constituye la historia”.⁴³⁷ Y es así como, “desde este punto de vista, la psicología adquiere su necesaria compleción en la psicología de la historia”.⁴³⁸ En suma:

Hay que rechazar todo procedimiento [...] que pretenda explicar la naturaleza del mundo, la naturaleza del alma y de los procesos psíquicos. La elucidación no procede de premisas metafísicas. También rechazamos todo procedimiento que [...] introduzca de contrabando teorías metafísicas. [...] Lo que buscamos es una discusión de los procesos psíquicos libre de todo presupuesto, no influenciada por la metafísica precedente. Estudiamos los procesos [psíquicos] y les observamos en nosotros. Sometemos estas experiencias a la crítica.⁴³⁹

La primera formulación sistemática de la psicología descriptiva y su contraposición a los presupuestos naturalistas de la psicología explicativa fue planteada por Dilthey en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, con la cual –sea dicho de paso– aseguró su renombre

⁴³⁶ Mezzananza, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 134.

⁴³⁷ Dilthey, *GS XXI*, 19.

⁴³⁸ Dilthey, *GS XXI*, 19.

⁴³⁹ Dilthey, *GS XXI*, 24-25.

académico al ingresar como catedrático de la Universidad de Berlín en sustitución ni más ni menos que de Lotze. Por consiguiente, “solo mediante una fundamentación gnoseológica se puede esclarecer la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son componentes”.⁴⁴⁰ Pero, “de su posición dentro de la conexión de las ciencias del espíritu se sigue sin embargo para la psicología que debe distinguirse como ciencia descriptiva –concepto más detalladamente desarrollado en la fundamentación– frente a la ciencia explicativa, la cual, por su naturaleza, trata de someter los hechos de la vida espiritual a sus presupuestos hipotéticos ingenuos”.⁴⁴¹ “Dilthey procede *quasi* fenomenológicamente, partiendo [...] de la percepción como estado en el que se encuentra originariamente el ser humano”.⁴⁴² A partir de este enfoque, la tarea de la psicología descriptiva es diseccionar la estructura de la conciencia, de la cual las ciencias explicativas solo nos dan un informe parcial al desvirtuar su conexión en los términos de la exposición de una fisiología de los sentidos causalmente determinante –desde Müller, pasando por Helmholtz, hasta Wundt–.

Las *Ideas* de 1894 son, por decirlo así, la propuesta sistemática de las reflexiones que Dilthey había venido formulando desde su estancia en Breslau. En los borradores agrupados en torno a las lecciones sobre *Lógica y valor* –dentro del volumen XXIV de los *GS*–, Dilthey justificaría la necesidad de la psicología descriptiva dentro de la estructura de su *universal teoría del saber*. Esta *universalen Theorie des Wissens*, que en su contenido se trata de una crítica hermenéutico-vital de la teoría científica, estaba compuesta por una psicología fundamental –relativa al informe de la vida anímica–, una lógica fundamental –relativa al informe de las categorías de la vida a la luz de su origen en el ánimo– y una gnoseología fundamental –relativa a la justificación de las ciencias a partir de su conexión en la vida–. Para Dilthey, el conocimiento gnoseológicamente justificado de la vida espiritual presupone siempre un informe psicológico de la estructura de la conciencia que le es constitutiva a las formas sociales e históricas del espíritu.⁴⁴³ La relación de la psicología descriptiva con las ciencias del espíritu está fundada en la categoría de estructura [*Struktur*]. Es un hecho que el mundo histórico, el de las exteriorizaciones del espíritu, es una forma objetiva en la que se

⁴⁴⁰ Dilthey, *GS I*, 33.

⁴⁴¹ Dilthey, *GS I*, 33.

⁴⁴² Mezzananza, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 138.

⁴⁴³ Mezzananza, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 172.

presenta conexión estructural de la vida. En el procedimiento de la psicología descriptiva está implícito el análisis de la composición de la estructura vital y su comprensión. Del problema de la estructura nos encargaremos más adelante.

Hacia 1895 Yorck hizo sin embargo un balance crítico de la psicología descriptiva de Dilthey, pues aún echaba de menos un informe históricamente pormenorizado y mucho más escrupuloso de la estructura de la conciencia. En efecto, “la pretensión y la usurpación científico-naturalista solo puede ser refutada al demostrar la relatividad de sus postulados, la naturaleza secundaria de su comportamiento dogmático”.⁴⁴⁴ Y es que “para conocer por completo [una formación histórica], se requiere también del conocimiento de su condicionalidad somática y temporal. Estos campos son de índole gnoseológica, son los aspectos gnoseológicos de lo que cabe captar a través del movimiento vivo. Que la vida sola sea el *órganon* para la vida, usted mismo lo ha expresado, pero en otras partes también ha permitido que valgan otras mediaciones” propias de las ciencias de la naturaleza.⁴⁴⁵ Yorck ha dado agudamente en la clave: *el proceso de la subjetivación de la vida es el movimiento formativo de las ciencias cuyo objeto es el espíritu, pero la subjetividad considerada desde un punto de vista formal –ocular, estético, natural o metafísico, como suele decir Yorck– no basta para comprender la necesidad real del mundo histórico pues hace falta entender la correlación entre el mundo objetivo y la conciencia que le es constitutiva*. “El método trascendental [del neokantismo] produjo, sin duda, una somatización de lo óntico, una subjetivación [*Subjektiv[e]rung*] de lo objetivo. Anuló, si se quiere, el ámbito objetivo, pero no acrecentó el dominio espiritual. Lo subjetivo no es lo espiritual, así como una somatología tampoco es pneumatología”.⁴⁴⁶ Yorck se lamentaría que Dilthey fuera tímido en esta serie de puntos, pues en ellos se juega la distinción entre la psicología fundamental y la psicología explicativa. En la serie de refutaciones fulminantes que Yorck dirigió contra la psicología asociacionista de Ebbinghaus, a propósito de la polémica que este último sostuvo con las *Ideas* de Dilthey, defendería el punto de vista vivo, reflexivo y por lo tanto no-metafísico que distingue a las ciencias del espíritu: “Ebbinghaus dice que la conexión estructural [de la vida] no se vivencia, que no es experiencia viva. Si no lo es, ¿desde dónde tiene lugar su apertura? ¿Dónde, me pregunto, reside su conocimiento? [...] Que el hombre de la historia es diferente

⁴⁴⁴ Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 193.

⁴⁴⁵ Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 193.

⁴⁴⁶ Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 194.

al de la psicología, ¿de dónde saca eso [la conciencia naturalista de las ciencias]? Trivialidad, falta de raigambre. Pero ya basta de corajes”.⁴⁴⁷

Finalmente, la función y el sentido de la psicología descriptiva dentro del nexo de la fundamentación científica del espíritu se descifra a partir de la necesidad del informe de la estructura de la conciencia. En sus lecciones sobre *Fenomenología psicológica*, Husserl nos da una pista al respecto:

En el año de 1894, en medio de una era colmada de las más exuberantes esperanzas para la nueva psicología, una era que también aguardaba la fundamentación de las ciencias del espíritu y una reforma de la lógica y de la gnoseología [...], aparecieron las *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* de Dilthey como el primer ataque contra la psicología naturalista. [...] Dilthey, con sus estudios del todo arraigados en las ciencias del espíritu y quien sin duda fue uno de los grandes científicos espirituales de siglo XIX, fue sin embargo mucho más un hombre de geniales intuiciones de conjunto, que un hombre de análisis y de teorización abstracta.⁴⁴⁸

En efecto, para Husserl, la insuficiencia de la psicología descriptiva de Dilthey aún se debía a la falta de un sistema de la subjetividad pura que sirviera como piedra de toque para la fundamentación de toda ciencia posible. La crítica de Husserl a Dilthey no tenía que ver con la imprecisa y ya bastante trillada acusación historicismo o de psicologismo. No hay que olvidar lo dicho por Husserl a Misch en 1937: “de haberme sido tan claro en 1905 el sentido de mi método como lo es ahora en la vejez, el inolvidable Dilthey habría visto que en este trascendentalismo de la fenomenología estaba la realización ulterior de sus intenciones”.⁴⁴⁹ La crítica de Husserl a Dilthey está estrictamente acotada al reconocimiento de Dilthey sobre la necesidad de una ciencia fundamental a la que sin embargo no termina de sistematizar. *La Mathesis Universalis de la conciencia, la fenomenología del mundo en que vivimos que sea capaz de fundamentar con precisión matemática la historia al orientarla desde el conocimiento de las evidencias que arraigan en la vida del espíritu: eso es lo que ha hecho falta por completo*. Es cierto, sin embargo, que “Dilthey fue el primero en sentir lo poquísimo que la filosofía moderna hacía justicia a la ciencia del espíritu y hasta qué punto

⁴⁴⁷ Yorck a Dilthey, 3 de noviembre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 196 y 199.

⁴⁴⁸ Edmund Husserl, *Husserliana IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel (La Haya: Springer, 1968), vol. 9, 6.

⁴⁴⁹ Edmund Husserl a Georg Misch, 17 de abril de 1937. Edmund Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, ed. Karl Schuhmann (La Haya: Springer, 1994), 284.

los afanes reformadores del criticismo de la razón [...] estaban aun determinaos por la ciencia de la naturaleza”.⁴⁵⁰ En suma, Dilthey se encontró con la necesidad de interrogar la validez de la ciencia respecto de su forma de enfocar la vida, con lo cual es menester desarrollar la ciencia fundamental que aporte justificación racional a la vida histórica, a la humanidad en su haber histórico y social.

Al descifrar la relación entre la ciencia descriptiva y la fundamentación de la vida espiritual, lo que se nos presenta es la crítica pasada y porvenir de la conciencia metafísica. Esto se debe a que la fundamentación constituye la historia gnoseológicamente justificada del saber en su recorrido desde la conciencia metafísica hasta el punto de vista del sistema de las ciencias del espíritu: mediante esa historia se presenta el informe psicológico con el cual la ciencia acredita la necesidad real y la consistencia vital de su punto de vista. *La fenomenología de la vida histórica tiene por objetivo la justificación de ciencia por medio del análisis la estructura de la conciencia de la historia,* y por ende, nos presenta en su punto de partida un informe sobre la vida anímica. La fenomenología de la vida histórica describe la estructura de la conciencia, cuyo reconocimiento constituye la introducción sistemáticamente desarrollada al fundamento vivo de las ciencias del espíritu. Es por eso que para Dilthey la introducción [*Einleitung*] a la conciencia científica lleva por nombre *crítica de la razón historiográfica*, pues se compone de un estudio por el que se fundamenta la ciencia de la humanidad en su haber histórico y social –tal y como reza el subtítulo de la *Introducción* de 1883–. La psicología de Dilthey no tiene que ver meramente con una ciencia empírica de los fenómenos psíquicos –como lo era para Franz Brentano–, mucho menos con una ciencia explicativa –Wundt–. El contenido de la psicología descriptiva es el análisis retrospectivo de la subjetividad anímica de la vida, cuya unidad estructurada en la experiencia es el sustento de toda la justificación de la ciencia en tanto que ciencia del espíritu gnoseológicamente desarrollada.⁴⁵¹ En efecto, la metafísica ha extendido sus dominios desde la psicología explicativa impugnada por Dilthey en el siglo XIX, hasta las neurociencias cognitivas y del comportamiento en el siglo XXI: *en cualquier caso, el punto de vista naturalista de la conciencia metafísica se aferra a la creencia de que la determinación biológica del individuo actúa como un (neuro)mecanismo que causaría y explicaría a priori*

⁴⁵⁰ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, 7. (Hua IX, 7).

⁴⁵¹ Mezzanzanica, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 70.

los fenómenos de la subjetividad, pero sus presupuestos naturalistas caerán por su propia inconsistencia gnoseológica con el paso de esta historia. En palabras de Dilthey, “la fenomenología señala la marcha que lleva el saber desde la conciencia inmediata hasta el punto de vista de la ciencia y demuestra con esta marcha la necesidad de su punto de vista”.⁴⁵²

§ 12. Vida intelectual: representación y actividad representativa

De acuerdo con Dilthey, la subjetividad anímica está compuesta por tres funciones que son las protofuentes de los fenómenos psíquicos: la vida intelectual, la vida afectiva y la vida volitiva. Todo hecho de conciencia porta al intelecto, al sentimiento y a la voluntad como funciones del contenido psíquico total de la vida. Pero la forma de la vida anímica que está determinada por el *intelecto* aparece en un proceso al que designamos como *actividad representativa*. Esta facultad de representación consiste en el poder del entendimiento para determinar lógicamente sus objetos: es decir, el intelecto reproduce la objetividad de la vida mediante conceptos en la conciencia. El “contenido de la representación”⁴⁵³ [*Vorstellungsinhalt*] nos indica la forma intelectual tomada por los hechos de la conciencia, y como tal, la representación lógica es un momento estructural y necesario para la constitución de todo conocimiento posible.

Dilthey, así como Yorck, consideraba que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde la antigüedad clásica hasta la era moderna, había predominado una concepción unilateral de la vida. Este punto de vista parcial que Dilthey y Yorck le imputaron a la metafísica consistía en la forma de abstraer lógicamente la vida. Pero de lo que se trata es de comprenderla, entendiendo la vida en su conexión real: la vida de esa humanidad que piensa con la misma intensidad que siente y quiere. La razón piensa, sí, pero piensa sintiendo y deseando. Y lo hace de ese modo porque la razón es tan afectiva como volitiva. Esta cooperación de nuestras fuerzas anímicas además actúa históricamente. Es evidente entonces que la vida espiritual exige, por su complejidad, una fundamentación que excede el límite representacional de la metafísica. Por partida, nos dice Dilthey, la filosofía que es propiamente ciencia tiene su fundamento en la experiencia de la conciencia. “Toda ciencia

⁴⁵² Dilthey, *OWD V*, trad. Ímaz, 211.

⁴⁵³ Dilthey, *GS XXII*, 18.

es ciencia de la experiencia”.⁴⁵⁴ En los hechos de la conciencia opera el ánimo en su conexión vital, cuya unidad está determinada por la actividad del intelecto, el sentimiento y la voluntad. La unidad de los fenómenos psíquicos es la protofuente de la fundamentación por la que se acredita de la validez de la ciencia y la legalidad de sus proposiciones. La unidad de la vida anímica aporta el postulado que Dilthey denominó como el *principio de fenomenalidad* de la conciencia. Dilthey criticaría a la tradición de la metafísica su concepción intelectualista del principio de fenomenalidad: es decir, el fenomenalismo cuya consumación en la era moderna aparece en el predominio de la epistemología y del conocimiento teórico. Para Dilthey, desde Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, pasando por Descartes, Berkeley, Kant y Hegel, hasta llegar a Sigwart, Lotze y Helmholtz, el enfoque eminentemente teórico del conocer es lo que ha determinado a la historia de la filosofía como una metafísica del logismo [*Logismus*].

En este sentido, la psicología descriptiva se desempeña como la ciencia de la subjetividad anímica del espíritu: esa vida psíquica que la tradición del pensamiento ha desvirtuado en su orientación intelectual. La descripción psicológica del intelecto y de su actividad representativa tiene el objetivo de acreditar la conexión vital del entendimiento en el mapa de la totalidad anímica. Para Dilthey, la vida intelectual ya no se refiere a un sujeto puramente teórico, sino a un *factum* de la vida por el cual se constituye el conocimiento científico. Cada vivencia intelectual de la conciencia nos presenta la facticidad del mundo en que vivimos, considerada a partir de su estructura anímica. La validez del conocimiento está constituida de vivencias intelectuales.

En efecto, Dilthey ha dicho que “mi intención historiográfica y psicológica me condujo, empero, a situar al hombre entero en la multiplicidad de sus potencias, este ser que representa, siente y quiere, y a fundar en él la explicación del conocimiento y de sus conceptos”.⁴⁵⁵ La validez del conocimiento científico está garantizada por esta estructura anímica de la vida, pues en la vida arraigan los fenómenos lógicos de la conciencia. En su escrito sobre *Vivir y conocer*, Dilthey aseguraba de esta manera que “el pensar se presenta por doquiera en la vida y al servicio de la vida. En la conexión vital tenemos que tratar de comprenderlo. La vida es lo primero; en ella se entrelazan impresión, representación y pensar”.⁴⁵⁶ De allí que la divisa defendida una y otra vez en los manuscritos del segundo

⁴⁵⁴ Dilthey, *GS I*, XVII.

⁴⁵⁵ Dilthey, *GS I*, XVIII.

⁴⁵⁶ Dilthey, *GS XIX*, 345.

volumen de la *Introducción* sea la conexión vital de la experiencia: ¡experiencia sí, empirismo no!, o más exactamente, “empiria, no empirismo”.⁴⁵⁷ El postulado a favor de la experiencia indica un giro dentro de la investigación, pues hemos pasado desde la cuestión epistemológica centrada en la actividad representativa del sujeto, a la comprensión de totalidad anímica de la vida. Lo que este giro pone de relieve es la cuestión arrinconada por la historia de la metafísica: la pregunta por la vida en su totalidad formulada a la luz del hecho fundamental de la conciencia, esto es, la experiencia interna, las vivencias. ¡Experiencia sí, empirismo no! Para Dilthey, se trata de introducir una nueva consideración de la experiencia, una que ya no es empirista ni teórica, sino vital. El punto de vista de la vida anímica es el criterio para explicitar el sentido de la actividad representativa del intelecto, en oposición a la cosmovisión intelectual en donde la representación se restringe a la síntesis puramente epistemológica de lo que nos es empíricamente dado.⁴⁵⁸ Fundamentar la necesidad de la representación lógica dentro del proceso del conocimiento es una tarea que exige esclarecer la conexión vital del intelecto en el marco de una nueva *Logik des Lebens*: una lógica de la vida concreta que Dilthey desarrolló, según veremos, a través de una investigación sobre la unidad del vivir y el conocer [*Leben und Erkennen*]. Kühne-Bertram nos señala al respecto que “este programa de una lógica de la vida se realizó de cierto modo en el fragmento *Vivir y conocer* de 1892/93 [...], en donde ya se reconoce claramente el intento de ampliar la lógica en torno a los fenómenos del sentimiento y de la voluntad”.⁴⁵⁹

§ 13. Vida afectiva: sentimiento y actividad valorativa

Todo fenómeno psíquico está colmado de sentimientos [*Gefühlen*]. Y aunque este problema Dilthey lo desarrolló sistemáticamente en la segunda sección de sus *Estudios relativos a la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1904-1908) –reunido en el célebre tratado sobre *La edificación del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (GS VII)–, el análisis de la vida afectiva a partir de su conexión estructural en el ánimo ya era una tarea planteada desde el tratado de *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica* (1894). Allí, Dilthey

⁴⁵⁷ Dilthey, GS XIX, 17.

⁴⁵⁸ Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2007), 92.

⁴⁵⁹ Gudrun Kühne-Bertram, “Vorbericht der Herausgeberin”, en Dilthey, GS XXIV, XIV.

argumentó que para describir las vivencias afectivas [*Gefülserlebnisse*] y comprender su modo psíquico de comportarse [*Verhalten*], hace falta analizar el sentimiento desde la totalidad anímica en la que arraiga: esto es, descifrar la vida afectiva en la amplitud de su facultad y de su actividad, partiendo del conjunto del espíritu y de su relación con su medio [*Milieu*].⁴⁶⁰ No hay que olvidar que para Dilthey, “al captar la psicología descriptiva esta estructura se le presenta la conexión que enlaza a las series psíquicas en un todo. Este todo es la vida”.⁴⁶¹ Pero Dilthey no naturaliza el mundo abstrayendo de él los sentimientos que le expresan: en el núcleo de toda la explicitación descriptiva de la vida afectiva se encuentra la comprensión de cómo nuestra vida está determinada por el mundo que le circunda, a la vez que nuestra forma primigenia de apertura al mismo ocurre en una conciencia colmada de fenómenos afectivos, con los cuales contamos al actuar y transformar ese mundo “Al encontrarse así la unidad de la vida condicionada por el medio en el que vive [*dem Milieu in welchem sie lebt*] pero actuando retrospectivamente sobre él, emerge una articulación de sus estados internos. Designo a la misma como estructura de la vida anímica [*Struktur des Seelenlebens*]”.⁴⁶²

α) La motivación de la vida

El sentido de este mundo en que vivimos, cuya totalidad vivida es objeto de la conciencia, se nos presenta como experiencia sintetizada primariamente por una conexión psíquica de motivación vital [*lebendigen psychischen Motivationszusammenhang*].⁴⁶³ Los temples del ánimo [*Stimmungen*] constituyen la base de los hechos afectivos de la vida. Su conexión motivacional conforma un plexo psíquico de sentido que es condición para la referencialidad del sujeto respecto del objeto. La conexión de la vida está colmada de humor: a través de sus temples emerge la orientación o el nexo de significatividad vital en el que se funda la relación de la conciencia con el mundo al que se dirige. En efecto, los temples del ánimo son un primer trasfondo sentimental que unifica nuestra experiencia y que la determina en su coloración

⁴⁶⁰ Dilthey, *GS V*, 202.

⁴⁶¹ Dilthey, *GS V*, 200.

⁴⁶² Dilthey, *GS V*, 200.

⁴⁶³ Fetscher, “Einleitung”, 13.

emotiva [*Gefühlsfärbung*].⁴⁶⁴ La vida se le presenta primariamente a quienes son capaces de sentirla en su amplitud, viviéndola en sus abismos y sus cimas, complaciéndose con ella y también sufriendola. Y aunque la experiencia de la vida puede tener un correlato en la multiplicidad de las sensaciones que se localizan en el cuerpo, el enlace de estas últimas tan solo se establece en la conexión motivacional de la conciencia del sentimiento: esta es la razón por la que ni Dilthey ni Yorck defendían el sensualismo y por la que tampoco eran empiristas. El sentido de la vida tan solo es coherente en la estructura de la vida anímica, y como tal, es irreducible ante los fenómenos de la experiencia externa que las ciencias de la naturaleza nos explican causalmente. En última instancia, comprender la vida es descifrar los motivos [*Motiven*] que la rigen y que le son inmanentes al ánimo. En palabras de Yorck, “quien no quiere o no puede ver el motivo, se queda en la ceguera”.⁴⁶⁵

La forma de la vida afectiva la determinan los sentimientos fundamentales del placer [*Lust*] y el displacer [*Unlust*], del agradar [*Gefallen*] y el desagradar [*Missfallen*], del aprobar [*Billigen*] y el repudiar [*Missbilligen*].⁴⁶⁶ El interés y la desidia, la disposición y la reticencia, son las motivaciones e inclinaciones afectivas que surgen de la conciencia en su relación con el objeto al que se dirige. Para Dilthey y para Yorck, el *locus* de la historicidad elemental del hombre arraiga en la unidad de los motivos: la estructura motivacional del ánimo es la fuente de este plexo de significación que dota a la conciencia de orientación y de coherencia, y por lo mismo, ella se desempeña como condición afectiva para la constitución del sentido de la vida espiritual, para su transferencia y su comprensión bajo la forma de la conciencia de la historicidad. “Solo partiendo del motivo se comprende la vida toda, y por lo tanto, de él parte también el pensar vivo”.⁴⁶⁷ Dilthey y Yorck indagan las configuraciones [*Gestaltungen*] del espíritu retro-dirigiéndolas a la conciencia de su historicidad, a la cual comprenden con fundamento en sus motivos. Averiguar la historia es comprender la vida que la hace, y eso significa describirla desde el punto de vista de su conexión intrapsíquica de motivación vital [*lebendigen innerpsychischen Motivationzusammenhang*], a la que primariamente accedemos en la experiencia de la conciencia, reconociéndola auténticamente por la vía de

⁴⁶⁴ Ignacio Quepons, “Afectividad y nexos vital: reflexiones en torno a la vivencia del temple de ánimo en Husserl y Dilthey”, *Escritos de filosofía*, núm. 4 (enero-diciembre 2016), 44-59.

⁴⁶⁵ Yorck a Dilthey, 10 de noviembre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 200.

⁴⁶⁶ Dilthey, *GS V*, 202.

⁴⁶⁷ Yorck a Dilthey, 24 de julio de 1884. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 45.

la transferencia anímica. Para Dilthey y Yorck, la explicitación de la estructura motivacional de la vida en sus tipos, registros y niveles constituye el campo de esta psicología descriptiva por la que determinamos científicamente la génesis de la conciencia de la historicidad en cuanto tal, sin desvirtuarla. El desciframiento la experiencia histórica —así como la pregunta por su origen y por la posibilidad de comprender la historia a la luz de sus formas de conciencia— es un problema que concierne a la psicología descriptiva como ciencia central de la subjetividad anímica, en la medida en que la génesis de la conciencia histórica tiene en su base a la vida afectiva del espíritu. El 5 de junio de 1891, Yorck anotaba en su diario: “Aquello constituiría una ampliación del análisis de la conciencia historiográfica [*historischen Bewusstsein*], que ulteriormente tiene que entender su escrutinio desde el cambio de los grandes motivos históricos de la vida [*großen geschichtlichen Lebensmotive*]. Así es como alcanzaríamos una verdadera comprensión histórica, pues *la historia es el reino de los motivos*” [*Geschichte ist das Reich der Motive*].⁴⁶⁸ Y es en ese orden que debe entenderse la posición tajante de Yorck: “se sigue que la historia como ciencia solo puede ser psicología de la historia”.⁴⁶⁹ Dilthey, en cambio, fue mucho más escrupuloso que Yorck en este punto: la psicología de la historia solo puede tratarse de una forma concreta de la ciencia fundamental del espíritu, cuyo contenido más bien le está reservado a la gnoseología —la gnoseología, recordemos, equivale al desarrollo sistemático de la vida en su unidad autoconsciente—.

Así pues, explicitar la vida afectiva a la luz de su conexión estructural en el ánimo es un criterio fundamental para comprender la vida desde su propio plexo de significatividad: es entenderla en su unidad psíquica, en su estructura motivacional y su ulterior consistencia espiritual. Este es el sentido de la postura defendida por Dilthey, según la cual “el fundamento de las ciencias del espíritu son la psicología y la gnoseología”.⁴⁷⁰ No hay fundamentación del mundo en que vivimos sin una crítica que nos introduzca al conocimiento de la subjetividad que le es constitutiva a dicho mundo. Y como tal, la psicología descriptiva es esta ciencia de análisis por la que nos introducimos en la comprensión de la vida psíquica en su unidad y su constitución espiritual. “La ciencia fundamental para el estudio de la vida espiritual es la psicología. Ella tiene por objeto el elemento [anímico] que retorna en todas las constituciones

⁴⁶⁸ Paul Yorck, *Italienisches Tagebuch*, en Yorck, *Tutti gli scritti*, 990. Las cursivas son mías.

⁴⁶⁹ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71 y 72.

⁴⁷⁰ Dilthey, *GS XX*, 128.

de la vida social, a saber: el hombre en su singularidad”.⁴⁷¹ La protofuente de la fundamentación acreditante del sentido de las ciencias son estos fenómenos afectivos de la conciencia que la psicología descriptiva descifra en su unidad. En cambio, las ciencias de la naturaleza explican la vida, pero no entienden lo que explican. Al explicar los fenómenos de la conciencia como hechos determinados por una causalidad física o por un mecanismo de sucesión natural del mundo externo, las ciencias de la naturaleza desvirtúan la totalidad de la vida psíquica que de hecho es irreductible al punto de vista naturalista. “A través de los sentidos percibimos los objetos del mundo externo; por el contrario, a través de nuestros sentimientos percibimos los estados de nosotros mismos [...] Todos los actos del interior están relacionados con una unidad que pende en su conjunto. [...] Para nosotros tan solo se trata de aclarar estos hechos de la unidad de la vida en el curso de la psicología”.⁴⁷² No son los fenómenos naturales los que determinan causalmente la constitución de nuestra subjetividad: más bien, es el trasfondo de las experiencias –afectivas– de la vida anímica aquel con el que constituimos a lo largo de la historia el sentido de los fenómenos de esa subjetividad y de sus correlatos físicos en el cuerpo. “Prueba de esta posición suya como ciencia fundamental, es que el estudio psicológico se basa primeramente en la experiencia interna”.⁴⁷³ La irreductibilidad de la vida del espíritu y la validez de las ciencias que le abarcan tiene por fuente esta conexión psíquica de motivación vital, a saber: el universal sentimiento de la vida desde el que brota el sentido mismo de las ciencias y que las tiñe de significatividad en su hacer. Por así decirlo, en la vida afectiva arraiga la motivación de la razón o los motivos de por qué hacemos ciencia en este mundo. En sus *Textos tempranos relativos a la discusión en torno a una psicología descriptiva* (ca. 1860-1880), Dilthey ya observaba que “al proceso del pensar más abstracto le guían sentimientos de resultado, de fracaso o de aburrimiento; las representaciones pormenorizadas en él suscitan sentimientos”.⁴⁷⁴

β) La explicitación descriptiva de las vivencias afectivas

⁴⁷¹ Dilthey, *GS XX*, 161.

⁴⁷² Dilthey, *GS XX*, 249 y 250.

⁴⁷³ Dilthey, *GS XX*, 161.

⁴⁷⁴ Dilthey, *GS XXII*, 68.

La disponibilidad afectiva del estado [*Gefülszuständlichkeit*] psíquico es la condición por la cual el mundo que nos circunda nos resuena internamente. “Toda la disponibilidad de estado afectiva tan solo expresa el comportarse inapresable [*unfassliche Verhalten*] de la profundidad misma del sujeto respecto de su situación y de los objetos”.⁴⁷⁵ Inabarcable es la vida, desde luego, para la concepción teórica del mundo: esto es, la metafísica *qua* filosofía especulativa. El vórtice de la humanidad, allí donde el sentido de la vida es indecifrabable para el intelecto que se abstrae del sentir y del querer, es infranqueable para toda la filosofía que –al proceder teóricamente– arraiga en la historia de la metafísica. En efecto, quienes todo lo intelectualizan son incapaces de sentir, esto es, de comprender la vida en lo esencial. La vida es unabarcable desde la perspectiva puramente lógica, pues toda vitalidad es una hendidura anímica en la razón que el pensamiento puro no sondea. Alejandra Pizarnik decía: “existe en mí una sospecha de que lo esencial es indecible”,⁴⁷⁶ en el mismo sentido en el que Dilthey apuntaba –aunque con bastante más optimismo– que “de la insondabilidad de la vida procede que la misma no pueda ser expresada sino en [...] los grandes fenómenos de la poesía [...]. Todos estos fenómenos expresan la vida”.⁴⁷⁷ La conexión de la vida afectiva y su mundo inmanente a la conciencia opera bajo la forma de vibraciones sentimentales [*Gefühlsvibrationen*], a través de un acto que pone a la esfera afectiva en la base de la constitución de la razón, y por ende, de la vida espiritual. Se deduce que los procesos de los que se componen los fenómenos afectivos de la conciencia están totalmente regidos por este poder espiritual que es el sentimiento: una facultad capital estructurante del ánimo al que vivenciamos [*wir erleben*] como afección. El mundo es primariamente vivido en el sentimiento y es en esa síntesis vital motivada desde la conexión del ánimo que el mundo vibra en nosotros como objeto de simpatía. En ella, el mundo es disfrutado o padecido bajo la modalidad de armonías y disonancias. El hombre funda y motiva sus actos sobre el mundo en el que vive partiendo de relaciones afectivas [*Gefülsrelationen*] con su entorno y su historia, con las personas y los animales, con las comunidades y las cosas.⁴⁷⁸ Se deduce que la vivencia afectiva es el fenómeno que expresa el comportamiento sentimental

⁴⁷⁵ Dilthey, *GS VII*, 48.

⁴⁷⁶ Alejandra Pizarnik, *El deseo de la palabra*, en Alejandra Pizarnik, *Prosa completa*, ed. Ana Becció (México: Debolsillo, 2024), 48.

⁴⁷⁷ Dilthey, *OWD*, XX.

⁴⁷⁸ Dilthey, *GS VII*, 49.

[*Gefülsverhalten*] de la conciencia respecto del objeto al que se dirige. “La estructura del sentimiento [*die Struktur des Gefühles*]”, aquella en la que acontecen las vivencias afectivas, “reside en este retorno de los objetos al comportamiento [*Verhalten*]. Esta retro-referencia [*Rückbeziehung*], al disfrutar y sufrir incluso las vibraciones más suaves, es lo que constituye el temple de ánimo [*Stimmung*]”.⁴⁷⁹

Si la conciencia fuera tan solo un proceso intelectual, y si su actividad fuera el mero poder de la representación, la humanidad apenas podría dar cuenta de sí misma, de su vida y de su entorno por la vía de la relación causal. El hombre no determina el proceso de su vida por la vía del pensamiento puro, sino que solo es capaz de establecerse el sentido de sus acciones con fundamento en la estructura teleológica de la conciencia: a través de la conexión psíquica de motivación que rige nuestros sentimientos y deseos. Sin el plexo de significación vital que le es inmanente a la motivación de la vida anímica, la humanidad no sería posible en su configuración espiritual; la historia, sus cosmovisiones, sus sistemas de cultura y sus esferas axiológicas –los valores morales y estéticos– perderían su referencia hacia la vida que les hace. Sin la conexión a fin del ánimo, la conciencia perdería su referencialidad elemental hacia el sentimiento de vida que subyace en el poder de juzgar, de discernir internamente y de configurar espiritualmente. En 1894, Dilthey ya aseguraba que “el valor emerge solo en la vida afectiva y pulsional. [...] Un haz de sentimientos y pulsiones es el centro de nuestra estructura anímica, desde la cual el juego de las impresiones es elevado al interés a través de la proporción afectiva que se le comunica de ese centro”.⁴⁸⁰ La humanidad está hecha a base de sentir y de querer. Su vida está colmada de emoción y de deseo, en el mismo grado en que a su historia y sus cosmovisiones les rigen motivaciones y pulsiones. “La asociación de los procesos tan diversos del representar [*Vorstellens*], del sentir [*Fühlens*] y del querer [*Wollens*] en una conexión tal es lo que potencia a la estructura de la vida anímica”.⁴⁸¹ Y “esta conexión estructural anímica es asimismo teleológica [*Dieser seelische Strukturzusammenhang ist nun zugleich ein teleologischer*]. Una conexión que tiene la tendencia de colmar la vida, de satisfacción pulsional y de lograr la dicha, esa es una *conexión a fin* [*Zweckzusammenhang*]”.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Dilthey, *GS VII*, 48.

⁴⁸⁰ Dilthey, *GS V*, 205 y 206.

⁴⁸¹ Dilthey, *GS V*, 210.

⁴⁸² Dilthey, *GS V*, 207. Las cursivas son mías.

Dilthey y Yorck han puesto de relieve en la conciencia un plexo de sentido que le es consustancial al proceso de su vida afectiva. Dilthey enfoca la especificidad de la vida anímica y la necesidad de su actividad a partir de la estructura teleológica de la conciencia, al mostrar que el hombre se asocia con el mundo que le circunda con fundamento en relaciones que están determinadas por las vibraciones sentimentales del ánimo, por la simpatía, la armonía y la disonancia emocional. Yorck, en cambio, enfoca la necesidad de la acción consciente desde el análisis de la conexión psíquica de la motivación vital, pues la historia se hace desde la relación entre los motivos del ánimo y el medio que en él influye. En esa tesitura, los temples del ánimo son el horizonte de estimación sentimental por el que es posible la actividad valorativa de la conciencia. “La efectuación de las estimaciones valorativas [*Wertschätzungen*] se prolonga en la formación de las cosmovisiones –de la metafísica– como determinación de valores [*Bestimmung der Werte*]”.⁴⁸³ Emergen así tres formas de valor. Los valores de vida [*Lebenswerte*], que están fundados en los sentimientos situacionales. Los valores de efectuación [*Wirkungswerte*], que están referidos al medio condicionante de la situación. Y finalmente los valores propios [*Eigenwerte*] de objetos y personas, los cuales expresan judicativa y conceptualmente los sentimientos relativos a los objetos. En última instancia, la objetividad de los valores se constituye en los plexos de significación vital que le son propios a los sentimientos relativos a los objetos. Por lo mismo, la objetividad del valor está determinada por la idealidad racional del horizonte de estimación sentimental del ánimo. El principio de los contenidos en la moral y la objetividad en la estética tienen por fuente la emergencia de la conciencia axiológica en los temples del ánimo.

Me parece que Ignacio Quepons tiene plena razón al observar aquí que “la propuesta de Dilthey resultaría entonces, no solo [la ampliación] de una descripción psicológica de los nexos vitales que envuelven los temples de ánimo, sino que es a su vez el mapa de orientación para el trazo fenomenológico-genético de la esfera axiológica”.⁴⁸⁴ En efecto, “es probable que Dilthey sea uno de los pensadores contemporáneos más cercanos al pensamiento de Husserl considerado de manera global”.⁴⁸⁵ Pero también es cierto que al explicitar la conexión teleológica de las vivencias afectivas, Dilthey acreditó el hecho fundamental y fontanal de la vida afectiva todo lo que nos es dado espiritualmente, incluida allí la historia

⁴⁸³ Dilthey, *GS VII*, 49.

⁴⁸⁴ Quepons, “Afectividad y nexo vital”, 53.

⁴⁸⁵ Dilthey, *GS VII*, 46.

y su conciencia. Quizás esa sea la razón de por qué Dilthey se convirtió, dentro de la posterior historia de la fenomenología, en un interlocutor que de hecho sirvió a los discípulos de Husserl para flanquear la obra de su maestro a la luz del problema de la vida afectiva: este es el caso de M. Heidegger, pero también el de Ludwig Landgrebe.

§ 14. Vida volitiva: voluntad y actividad pulsional

La vida volitiva consiste en la conexión psíquica de la voluntad [*psychische Willenszusammenhang*], es decir, se refiere a la conectividad interna a partir de la cual la voluntad arraiga en la totalidad del ánimo. Ella abarca un proceso de fenómenos psíquicos: el querer y el tender, sus pulsiones [*Trieben*] y tendencias [*Tendenzen*], su inclinación a fines, sus realizaciones [*Realisierungen*] y tensiones. Es en esta tesitura que el complejo de la voluntad lo conforman las vivencias del querer [*das Wollen*] y del desear [*das Begehren*], las cuales se consideran dentro del orden de la volición. La especificidad del comportamiento volitivo [*willentliche Verhalten*] la determina el nexo de pulsiones y tendencias que se establece en la estructura de la vida anímica, aunque el desarrollo diferenciado del deseo en las personas también está configurado de acuerdo con las habitualidades y resistencias que este mundo en que vivimos le impone al proceso de la volición por medio de la relación con el entorno. Dilthey sostendría que el deseo no es un hecho dado naturalmente, sino que la fuente de su vitalidad reside en la vida anímica, y como tal, está configurado en el origen mismo del espíritu. Dilthey establece con razón una equivalencia entre la voluntad y el deseo, pues si la voluntad estuviera regida lógicamente su dominio estaría subsumido a la vida intelectual. En efecto, a la vida volitiva no la rige la conciencia del intelecto. La voluntad es insondable para la perspectiva del pensamiento puro, ante el cual la vida es irracional. La voluntad no puede ser abarcada especulativamente, así como el deseo también es inescrutable para las ciencias de la naturaleza —que al proceder por medio de la explicación de sus objetos tan solo los representan lógicamente a través de relaciones causales con el mundo físico—. (En ese sentido, la distinción hecha posteriormente por el psicoanálisis entre la voluntad y el deseo resulta por lo menos redundante). Otra y muy oscura es la expresión de la voluntad frente a la claridad del intelecto. Dilthey, hay que advertir, marca una distinción entre la razón [*Vernunft*] —es decir, la conexión vital del espíritu comprendida en su unidad, cuya coherencia

abarca al pensar, el sentir y el querer– y el mero razonar [*räsonieren*], esto es, el intelecto que al especular se abstrae de la vida –el pensar por el puro pensar–. En su tratado sobre *La imaginación del poeta* (1887), Dilthey observaba que

En la vida reside a la vez algo irracional [*Irrationales*] que no se puede zanjar en nuestro ser por el camino del razonar intelectual [*wegräsoniert*]. No somos en lo absoluto un aparato que [...] oriente así las pulsiones de la voluntad hacia la suma del placer de mayor aspiración. Para semejante aparato, en efecto, la vida sería intelectualmente racional [*rational*], un patrón de cálculo sin más. Pero la cosa no es así. La irracionalidad [*Irrationalität*] del carácter humano puede verse en todo hombre heroico, en toda verdadera tragedia, en los criminales anónimos. La propia experiencia diaria nos enseña lo mismo. No buscamos evitar la desgana, sino zambullirnos lúgubres e insociables en ella. Ponemos la dicha, la salud y la vida al servicio de saciar afectos antipáticos, sin que nos importe el placer lograble y empujados por las pulsiones oscuras [*dunklen Trieben*].⁴⁸⁶

Vive verdaderamente quien se atreve a pensar en la misma vía del querer y del sentir, asumiendo en el pensar lo que también se desea y lo que se siente. El filósofo, el historiador y el poeta son los videntes de la humanidad, y como tal, se adentran en la vida hilánola en un manto de arpillera que nos permite traslucirla en su comportamiento indecible, en su penuria y su penumbra.

El querer opera como fenómeno de la referencialidad de la conciencia. Se constituye como una vivencia que consiste en la referencia a un objetivo al que se aspira, y por lo mismo, se trata de un fenómeno psíquico en el que la referencia hacia la modalidad deseada de un contenido tiende a realizarse bajo la forma de lo objetivo. En efecto, nos dice Dilthey, los actos objetivantes forman el fundamento común, primeramente del sentir y luego del querer. “Pues el comportamiento volitivo o bien incluye en sí un objeto que es apetecido o deseado, o bien es captado como fin, o bien incluye en sí una vinculación interna o una determinación externa a través de algo”.⁴⁸⁷ En primera instancia, el querer apunta la referencia hacia una modalidad de contenido. Y “esta contenencialidad [*Inhaltlichkeit*] es lo objetivo, lo que es querido; el proceso se refiere a este objetivo [*dies Gegeständliche*]. Es un comportamiento, pero el modo peculiar de este comportarse tan solo puede vivenciarse y no exponerse en

⁴⁸⁶ Dilthey, *GS VI*, 193.

⁴⁸⁷ Dilthey, *GS VII*, 66.

conceptos”.⁴⁸⁸ Al decir que el deseo expone una intención, una dirección hacia la realización de un objeto, un efectuar como causa, es decir, que el querer postula un fin a realizar, lo que Dilthey describe es el hecho de que comportamiento volitivo es indefinible desde la perspectiva de la representación lógica del intelecto. El querer se presenta en una gradación de estados que está determinada a través de la progresión de su diferenciación. “Tales estados son la pulsión [*Trieb*], la aspiración [*Streben*], la decisión [*Entschluss*], la conexión de la voluntad”.⁴⁸⁹ Y puesto que el querer es inescrutable para el pensamiento puro, se sigue que los objetos constituidos en la actividad teleológica de la voluntad difícilmente pueden ser representados en conceptos. En las pulsiones y las aspiraciones no se presenta la conciencia de un objetivo intelectualmente determinado, de tal modo que no podemos encaminar lógicamente nuestras acciones hacia la realización del objetivo deseado. En las vivencias del querer y del desear aparece un plexo psíquico de tendencias cuya realización no puede ser lógicamente garantizada y que tampoco puede ser explicado por la vía de la representación conceptual: la voluntad solo puede ser vivida, esto es, realizada desde la comprensión de su conexión a fin. “En la pulsión y el aspirar no siempre somos conscientes de una objetividad determinada a la cual se dirijan. [...] En una inquietud urgente orientada hacia la generación de un cambio, cada quien vivencia un aspirar semejante que siempre se dirige hacia un nuevo estado sin que este sea establecido en una representación firme del fin”.⁴⁹⁰

La voluntad no es, empero, una afirmación abstracta de la libertad. Ni el querer ni el desear son fenómenos que se efectúan positivamente, pues sus impulsos y tendencias están todos templados según su relación con el humor del medio en el que operan: las cosmovisiones de ese medio, por añadidura, constituyen una sugestión determinante para la forma en la que el hombre quiere y desea. El mundo que nos circunda media el proceso de la volición y ejerce en él su determinación bajo la forma negativa de la determinidad de la vida [*Bestimmtheit des Lebens*]. Todo lo que nos es dado psíquicamente en la voluntad es un fenómeno cuya forma está cifrada por la historia de la vida anímica: ser capaces de descifrar el deseo es asumir que su comprensión solo se efectúa dentro del círculo de la historia que vivimos. Las circunstancias –*Umständen* en alemán, que literalmente quiere decir la situación o el estado que me circundan– en las que opera el deseo lo determinan al

⁴⁸⁸ Dilthey, *GS VII*, 61.

⁴⁸⁹ Dilthey, *GS VII*, 61.

⁴⁹⁰ Dilthey, *GS VII*, 66.

contraponerse fácticamente al impulso que contiene. “Las circunstancias [*Umstände*] en las que el querer de cierta forma se presenta pueden obstaculizar la intención contenida en él: aparece una conciencia de resistencia, pues se ejerce una presión desde el mundo externo”.⁴⁹¹ Esta negatividad fáctica de la vida, que consiste en imponer su determinación al querer, es la condición para la asociación de las voluntades individuales en un nexo de correspondencias volitivas o de intencionalidades que puede imponer o zanjar limitaciones. “Del actuar conjunto [*Zusammenwirken*] de los individuos emerge una relación especial, desde el contrato o la promesa, o desde la naturaleza de la propia relación brota una vinculación de voluntades que reprime ciertas acciones o conmina a ellas”.⁴⁹² Las configuraciones del espíritu –como las relaciones sociales, la economía, el derecho, etc.– son formas históricamente determinadas del querer o del desear que, para efectuarse, se ha instanciado en un nexo de correspondencias volitivas entre múltiples sujetos. Las obras de la humanidad están todas caladas de deseo, porque la historia es la cristalización espiritual de las tendencias, aspiraciones y pulsiones que anidan en la vida anímica. “Toda la producción humana brota desde la vida anímica y su relación con el mundo externo. Puesto que la ciencia busca dondequiera coeficientes de regularidad [*Regelmäßigkeiten*], el estudio de las producciones espirituales también tiene que partir de las regularidades de la vida anímica”.⁴⁹³ En la relación del sujeto anímico concreto con el mundo que le circunda se desarrolla este nexo de correspondencias volitivas cuyas tendencias y pulsiones se objetivan en los fenómenos sociales que abarca la historia de la humanidad: es esa la razón por la que no podemos explicarnos el deseo, tan solo podemos historiarlo con fundamento en una descripción psicológicamente desarrollada de la vida anímica en la que arraiga. Dilthey es bastante más sutil al indicar la forma histórica de la volición. El hecho de que la voluntad se externalice en regularidades sociales, que su forma esté históricamente mediada y que por lo tanto su proceso se forje y se nos presente a lo largo de la historia no quiere decir en lo absoluto que el deseo sea en su esencia un fenómeno histórico y social: la conexión anímica de la vida, al ser una totalidad fundamental, fontanal e irreductible, es la fuente originaria que establece la idealidad y la coherencia interna del deseo. “El reino del querer, su posición a fin [*Zwecksetzung*] y sus normatividades, es distinguible como una función o desempeño

⁴⁹¹ Dilthey, *GS VII*, 61.

⁴⁹² Dilthey, *GS VII*, 62.

⁴⁹³ Dilthey, *GS XXIV*, 86.

de la economía de la vida anímica respecto de la valuación [*Wertgebung*] que les es concomitante a los sentimientos y a las pulsiones”.⁴⁹⁴ Esta economía anímica de la vida descubierta por Dilthey, desde la cual opera la voluntad en su conexión a fin, es lo que determina la irreductibilidad de los dominios del conocimiento del deseo y lo que establece, por lo tanto, la necesidad de una ciencia descriptiva para comprenderlo. En efecto, el deseo siempre excede su representación, pues es irreductible frente al procedimiento explicativo de las ciencias de la naturaleza tanto como es inabarcable para el historicismo de las doctrinas que lo conciben como un fenómeno histórico y social. “El campo del querer implica peculiaridades que determinan el carácter de su saber en él y que lo diferencian de las restantes esferas el saber. El saber válido está dispuesto en la esfera de la voluntad”,⁴⁹⁵ de tal modo que la validez de las cosmovisiones de la humanidad tiene su origen en la historia de la conexión a fin que impulsa a la volición y que rige sus tendencias y pulsiones.

Al explicitar en las formas históricas los nexos de correspondencias volitivas que les impulsan, Dilthey buscaba comprender las razones de por qué llegan a consolidarse, imponerse y regularizarse determinadas configuraciones espirituales al descifrar las tendencias y pulsiones que imperan en el mundo que las produce. Para Dilthey, comprender la sociedad es describir las tendencias de la voluntad que se realizan y se satisfacen al objetivarse de manera reiterada en los fenómenos sociales: estas tendencias dan cuenta de la actitud volitiva por la que tales fenómenos han sido posibles –incluidos los más regresivos, represivos y bárbaros de la sociedad y la política–. “Pero no es cierto que toda inhibición o vinculación sea sentida como una presión o restricción sofocante. Hay una dicha en la restricción. En la vinculación de la vida a regularidades fijas reside una satisfacción que se opone a salir de la servidumbre [*Ungebundenheit*]”.⁴⁹⁶ Es indispensable distinguir en la descripción esta satisfacción volitiva que le es propia a la realización de las tendencias y pulsiones represivas de la voluntad, diferenciándola por lo tanto de los sentimientos de repudio y de agravio a los que puede dar lugar, dentro de la vida afectiva, la objetivación de ciertos comportamientos volitivos.

⁴⁹⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 49.

⁴⁹⁵ Dilthey, *GS XXIV*, 49.

⁴⁹⁶ Dilthey, *GS VII*, 62.

CAPÍTULO 4
LA CONEXIÓN DE LA VIDA
DOCTRINA DE LA CONEXIÓN ESTRUCTURAL DE LA VIDA ANÍMICA

§ 15. Vida y lógica

Es muy poco lo que se ha dicho sobre la lógica en los escritos de Dilthey y Yorck. En 1964, Otto Bollnow –quien fue discípulo de Georg Misch– adoptó la noción de una *lógica hermenéutica* para darle nombre a las cuestiones lógicas planteadas por Dilthey, por sus interlocutores y sus discípulos: en primer lugar, Yorck –su corresponsal–, así como Georg Misch, Josef König y el propio Otto Bollnow.⁴⁹⁷ El argumento de Bollnow sostiene que la perspectiva de Dilthey –a la que Misch, por cierto, caracterizó como una *Lebensphilosophie*– defiende la necesidad de comprender la vida en sus categorías fundamentales, describiéndola en la conexión de sus categorías reales. Para Dilthey –igual que para Misch y Bollnow–, el desarrollo de la gnoseología como ciencia fundamental es un plan que abarca en su núcleo una lógica de la vida [*Logik des Lebens*], es decir, una investigación que describe desde el contenido analíticamente dado de la vida las formas lógicas que son necesarias para la inteligibilidad de toda esencia o contenido posible. Ciertamente, esta cuestión encierra la pregunta de cómo son posibles las ciencias que en su “pensar discursivo” apresan la vida. Esa es la razón por la que Bollnow describió el contenido gnoseológico de la fundamentación planeada por Dilthey como una lógica hermenéutica. *La hermenéutica es la facultad para comprender la vida de la humanidad desde el punto de vista de sus categorías y de la historia a la luz de la cual aparecen*. En última instancia, la hermenéutica se refiere a la interpretación de la vida de la humanidad a partir del lenguaje enfocado desde su historicidad. En la misma tesitura, la vida es la conexión psíquica por la cual emerge la totalidad de la actividad del hombre en sus formas, sus relaciones y sus textos, cuyo conjunto abarca una experiencia que es susceptible de ser comprendida históricamente. En fechas más recientes, Gudrun Kühne-Bertram ha sido la investigadora que ha sistematizado y expuesto de la manera más acuciosa la cuestión lógica en la obra de Dilthey, Yorck y Misch. En su libro, *Concepciones de una*

⁴⁹⁷ Otto Bollnow, “Zum Begriff der hermeneutischen Logik”, en *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, ed. Harald Delius y Günther Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 20-42.

teoría del saber hermenéutico-vital. Interpretaciones relativas a Wilhelm Dilthey, Georg Misch y el conde Paul Yorck von Wartenburg, ella sostiene que el pensamiento de Dilthey, al menos en su orientación científica, consiste en fundamentar la moderna crítica de la teoría científica planteada por Trendelenburg en sus *Investigaciones lógicas*. El motivo científico de Dilthey habría sido el de aportar una lógica de la vida entendida como la fundamentación de una teoría del saber hermenéutico-vital [*lebenshermeneutischen Theorie des Wissens*]. Al ser la lógica la doctrina del pensar, esta debe naturalmente aportar las formas de la vida real que son necesarias para la intelección de todo contenido posible. En ese sentido, nos dice Kühne-Bertram, “las funciones psíquicas, las formas de articulación y los tipos de saber se asocian así, entrelazándose una psicología de la estructura [*Strukturpsychologie*], una lógica y una gnoseología en el marco de una teoría del saber universal [*einer universalen Theorie des Wissens*]”.⁴⁹⁸

En efecto, dentro de la cuestión lógica –a la que Dilthey claramente se refirió en los términos de la reforma iniciada por Trendelenburg sobre la lógica como crítica de la teoría científica– anuda la pregunta sobre el origen de las ciencias en la vida, sobre la conexión por la que sus categorías son posibles y sobre las fuentes de su validez universal. El contenido de la ciencia o la esencia del conocimiento científico, aquel que adopta en la historia de la metafísica la forma concreta de una crítica de la razón historiográfica, es la lógica orientada gnoseológicamente: esto es, como crítica real del saber. Es notable el hecho de que en 1904, Dilthey sostuviera que “al intentar ahora cultivar mi fundamentación de una gnoseología realista, orientada crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto es que debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900-1901), que hacen época por lo que toca al aprovechamiento de la descripción para la gnoseología”.⁴⁹⁹ En efecto, Husserl había querido determinar la idealidad de las formas lógicas a través de una fundamentación inédita por la que se estableciera la conexión entre la lógica pura y la teoría del conocimiento. Para comprender el significado de las loas que Dilthey había cantado a Husserl en 1904 hace falta mostrar que la cuestión enfocada por Dilthey tenía como trasfondo las *Investigaciones lógicas* de Trendelenburg. De manera contundente, la idea legada por Trendelenburg a Dilthey es que la reforma de la lógica consiste en su renovación como gnoseología, es decir,

⁴⁹⁸ Gudrun Kühne-Bertram, “Vorbericht der Herausgeberin”, en Dilthey, *GS XXIV*, XIII.

⁴⁹⁹ Dilthey, *GS VII*, 14.

como un supremo tribunal del saber que ejerce la crítica de las ciencias y que determina en su calidad de máxima instancia judicial las fuentes acreditantes de la legalidad de la ciencia entera. En la misma tesitura, la fundamentación gnoseológica del saber implica la crítica del logismo [*Logismus*] intelectualmente concebido, esto es, de la lógica que se impuso como una cosmovisión teórica, y por ende, como una concepción metafísica y desvitalizada del pensar. Esto significa que la fundamentación gnoseológica encierra para Dilthey una crítica al esquematismo de la lógica formal –contra Kant y el neokantismo–, a la lógica como ciencia especulativa –contra Hegel– y al empirismo lógico de los científicos convencionales –contra los positivistas, pero también contra John Stuart Mill–.

A manera de comparación, podríamos decir que Dilthey coincidía con Marx en su afirmación de que entre el pensar especulativo y el estudio del mundo real media, sobre poco más o menos, la relación que existe entre el onanismo y el amor sexual. “Toda ciencia es ciencia de la experiencia”⁵⁰⁰ del mismo modo en el que “la conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia sensible” del mundo en que vivimos. Porque “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.⁵⁰¹ Y en última instancia, a Trendelenburg, lo mismo que a Dilthey, le pareció que la lógica en su orientación especulativa –y aquí tenían particularmente en mente a Hegel– era una indagación excesivamente intelectual y muy poco científica: metafísica por lo mismo, más o menos abstracta y mistificadora del pensar en muchos de sus desarrollos. En efecto, la gnoseología es la rectificación implícita del camino errado por Kant y Hegel. No es la lógica esquemática o especulativamente desarrolla, sino la crítica de la conexión lógica de la ciencia enfocada desde su constitución en el mundo en que vivimos, lo que alumbra las fuentes por las que toda esencia o contenido es inteligible. La acreditación de la validez universal de los conceptos, las proposiciones y las teorías de la ciencia no es algo que descansa sobre una ciencia pura de la lógica –es decir, el logismo como cosmovisión intelectual–: por el contrario, se asienta en una fundamentación lógica y gnoseológica que funge como crítica real de toda la teoría científica, es decir, como ciencia de ciencias, como ciencia fundamentante de los principios de todas las ciencias.

⁵⁰⁰ Dilthey, *GS I*, XVII.

⁵⁰¹ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces (Madrid: Akal, 2017), 21 y 25.

Los primeros escritos que Dilthey dedicó a exponer sistemáticamente el problema de la lógica datan de la década de 1880 y corresponden a la redacción del segundo volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* –en aquel entonces inédito–. Este último volumen, según vimos, debía fungir como la ampliación de la fenomenología de la metafísica con la que concluyó el primero. Su objetivo era aportar la introducción propiamente sistemática y metodológica a la ciencia fundamental por la que se acreditan las ciencias del espíritu. Hacia 1880, Dilthey preparó un primer manuscrito de esta introducción sistemática: un *Bosquejo temprano relativo a la gnoseología y la lógica de las ciencias del espíritu* en el que presentó su proyecto en su radicalidad y novedad. La gnoseología abarca la esencia de la ciencia. No se trata de una disciplina más entre otras tantas: por el contrario, ella es la ciencia fundamental de la filosofía, la ciencia de validez general por la que la filosofía ha dejado de ser el mero amor por el saber para erigirse, por primera vez en su historia, como ciencia básica y rigurosa; en estricto sentido, actúa como una ciencia de la experiencia que describe la lógica de la vida desde la cual emerge la conexión legal por la que toda ciencia es posible. *La máxima instancia metodológica de la ciencia fundamental es el principio de autognosis [das Prinzip der Selbstbesinnung], según el cual todo lo que en el conocer es evidencia absoluta, más allá de la cual ya no es posible retroceder, se nos presenta bajo la forma originariamente vivida de la autoconciencia.* “El principio de autognosis persigue lo perentorio y lo determinante dentro de la autoconciencia, lo que en el conocer es evidencia, esto es, el fundamento de conocimiento”.⁵⁰² Dilthey sostiene que la autognosis es el supremo principio metodológico de toda la ciencia posible, pues únicamente se atiene a lo que nos es dado en la experiencia: es decir, la autognosis consiste en el procedimiento que se retro-dirige a la conciencia que reconoce en su vivenciar la totalidad de sus determinaciones. “La toma de conciencia y el análisis de las condiciones de la conciencia, ambos expresados como autognosis, forman la instancia última de la fundamentación de toda ciencia que se realiza en un vasto proceso histórico [*langen geschichtlichen Prozeß*]”.⁵⁰³ El conocimiento de este proceso en el que se forma el saber entero de la humanidad y donde se explicita la necesidad de su fundamentación tiene que tomar su punto de partida en la facultad presente de la autognosis. Al orientarse el principio de autognosis por la intelección que emerge en la conciencia sobre la experiencia

⁵⁰² Dilthey, *GS XIX*, 57.

⁵⁰³ Dilthey, *GS XIX*, 57.

que las ciencias tienen de su propia historia, esta autognosis nos aporta una comprensión sobre la lógica de la ciencia que arraiga en la historia del mundo en que vivimos y nos franquea por lo tanto su destino. Esta posición la sostuvo Dilthey una vez más en los *Studien* de 1904: “Tal conocimiento del proceso mismo en el cual se forman las ciencias del espíritu es a la vez la condición para la comprensión de su historia. Partiendo de él es que se conoce la relación de cada una de las ciencias del espíritu respecto de la coexistencia y el curso del vivenciar en el cual se fundan”.⁵⁰⁴ En suma, “el despliegue de las ciencias del espíritu tiene que estar acompañado de su autognosis lógico-gnoseológica, esto es, de la conciencia filosófica sobre cómo se forma la conexión intuitiva y conceptual del mundo humano histórico y social desde este vivenciar lo acontecido”.⁵⁰⁵

De la década de 1890 sobresalen dos textos, “Experimentar y pensar. Un estudio relativo a la lógica gnoseológica del siglo XIX” (1892) –reunido por Misch en el volumen V de los *Gesammelte Schriften*– y el escrito sobre “Vivir y conocer. Un bosquejo relativo a la lógica gnoseológica y la doctrina de las categorías” (1892/93) –publicado en el volumen XIX como parte de los borradores preparados por Dilthey para la segunda parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu*–. Estos dos escritos son, por así decirlo, la formulación inicial de la *lógica de la vida* que Dilthey tan solo esbozó a partir de 1904, cuando ubicó en la esencia de la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu la necesidad de desarrollar una lógica analítica entendida como doctrina de las categorías elementales de conexión de la vida psíquica. De este último periodo, donde Dilthey se ocupó de sistematizar las facultades psíquicas de la vida en su conexión lógica –una lógica de vida que abarca las representaciones, las estimaciones valorativas y las exteriorizaciones de la voluntad–, datan los escritos sobre *Lógica y valor*, así como los *Studien* de 1904/08.⁵⁰⁶

§ 16. La lógica de la vida como base para una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu

⁵⁰⁴ Dilthey, *GS VII*, 3.

⁵⁰⁵ Dilthey, *GS VII*, 14.

⁵⁰⁶ Kühne-Bertram, “Vorbericht der Herausgeberin”, XIII.

La vida no pasa en vano. Y por la misma razón, han sido fútiles los esfuerzos de la lógica por dar cuenta del pensar como si se tratara de algo aparte del mundo en que vivimos. El principio fundamental de que la vida contiene en la síntesis de su experiencia interna la fuente y la evidencia de todo pensamiento posible, aportándonos una conexión psíquica vital que no nos es permitido traspasar, es la perspectiva que sustenta toda la crítica de Dilthey a la historia de la metafísica, y por extensión, a la lógica planteada como una concepción intelectual del pensamiento.⁵⁰⁷ “Todavía más exclusivamente que la gnoseología, la lógica fue construida desde procesos intelectuales. La lógica necesita un criterio último de validez tras el cual no pueda ya retroceder”.⁵⁰⁸ Y ese principio es el hecho real de que “el pensar aparece en el proceso de la vida; en lo que concierne a su fundamentación, hay pues que retro-dirigirnos a este último. Descripción del proceso de la vida”.⁵⁰⁹ Desde luego, la vida en su plenitud es insondable desde el punto de vista del concepto —si por concepto entendemos, de acuerdo con Hegel, la unidad especulativa entre el sujeto y el objeto—. “El pensamiento no puede conceptualizar la vida pero sí captar sus manifestaciones y hacerlas explícitas, percibir la continuidad y conexión de su facticidad”.⁵¹⁰ *Lo que la vida sea nos es dado pues en la experiencia.* “A la vida la vivenciamos y sin embargo aún es un enigma para nosotros. Sabemos, empero, cómo aparece y cómo se expone. Está allí donde dispone una estructura, la cual va del estímulo al movimiento. [...] La unidad de la vida está siempre en la conexión de esta estructura”.⁵¹¹ El fundamento de la vida, considerado a la luz de la historia de la metafísica, consiste precisamente en el descubrimiento de que la vida se suspende sobre un abismo que es inescrutable para el intelecto: expresa la imposibilidad de toda fundamentación especulativa, porque el sentido de la vida nos plantea un problema de ausencia conceptual. No hay más. “La expresión vida nos habla de lo más íntimo y sabido en cada quien, pero a la vez es lo más oscuro, es en efecto algo totalmente insondable. Lo que la vida sea, ese es un enigma insoluble. Pero todo pensar, investigar y percatarse brota de este abismo. Todo conocer arraiga en lo que nunca puede ser del todo conocible. Puede no obstante ser descrito”.⁵¹² El pensamiento está en la vida y no nos es legítimo, por lo tanto, pensar

⁵⁰⁷ Georg Misch, “Vorbericht der Herausgeber”, LXI.

⁵⁰⁸ Dilthey, *GS XIX*, 343.

⁵⁰⁹ Dilthey, *GS XIX*, 344.

⁵¹⁰ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 164.

⁵¹¹ Dilthey, *GS XIX*, 344.

⁵¹² Dilthey, *GS XIX*, 346.

abstrayéndonos de ella. En esa tesitura, el pensamiento no puede explicar la vida, no obstante puede comprenderla. Luego, las categorías elementales por las que nos es inteligible el mundo se fundamentan, necesariamente, en la lógica de la vida real.

De manera más notoria, desde Hegel hasta Lotze, el pensamiento se las arregló por sí solo, especulativamente, para efectivizarse sin la necesidad de la vida. Pero las determinaciones del pensar no brotan de la lógica pura, sino del movimiento real de la vida cuya inteligibilidad es posible por la conexión de la conciencia constitutiva del mundo en que vivimos. Solo se puede pensar lo que está contenido en la vida. Lo único que es inteligible es lo que está analíticamente dado en la vivacidad [*Lebendigkeit*]. *La vida es el hecho pleno, total y definitivo del movimiento real por el que se entreteje de manera incesante la estructura de la conexión anímica de la conciencia conforme a fines*. La fuente que aporta las formas necesarias para la inteligibilidad de todo contenido posible es el hecho de la vida sintetizado en la facticidad de la conciencia. Y como tal, la fuente del pensamiento y de lo que en él es evidencia absoluta arraiga en la vida fáctica, esto es, la conexión anímica considerada a partir de la unidad plena, total, definitiva y teleológica de la vida.⁵¹³ En última instancia, nos dice Yorck, “la internalización, la reducción de la facticidad pura al reino invisible de la fuerza de los motivos, eso es lo que falta”.⁵¹⁴ La vitalidad es la condición de todo pensamiento posible, porque es la unidad más concreta de la experiencia de vida más allá de la cual ninguna ciencia o pensamiento tiene permitido ir. La unidad de la vida abarca la totalidad de la experiencia interna, y por ende, se refiere a la vivacidad que sintetiza a la conexión que es fuente y fundamento de todo el pensamiento; más aún, es la raíz firme de la vida más allá de la cual no hay ya nada fundamental para nosotros y sin la cual, desde luego, nada sería pensable. En *Experimentar y pensar*, Dilthey sostenía que el pensamiento tiene que ser investigado en el círculo de una doctrina de las formas primarias del juicio, pues la facultad de juzgar consiste en una auto-percatación de la realidad de la vida fáctica. “La vida misma, la vivacidad [*die Lebendigkeit*] tras la cual no puedo retroceder, contiene conexiones que todo experimentar y pensar tan solo explicitan. Y aquí reside el punto decisivo para toda posibilidad del conocer. Solo porque en el vivir y el experimentar se contiene la conexión entera [*ganze Zusammenhang*] que aparece en las formas, principios y categorías del pensar,

⁵¹³ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 161-168.

⁵¹⁴ Yorck a Dilthey, 2 de noviembre de 1889. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 88.

solo porque en el vivir y el experimentar pueden mostrarse analíticamente, es que el conocer de la realidad es posible”.⁵¹⁵ Al transgredir los límites de la vida el pensamiento corre el riesgo de extraviarse en el callejón sin salida de la especulación: esto es, la metafísica. Recordemos lo dicho por Dilthey. “Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida actúa la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente y nosotros, en cambio, analizamos lo dado”.⁵¹⁶

En efecto, el criticismo de Kant ya representaba para Dilthey un progreso frente a la metafísica al intentar zanzar el despotismo y la anarquía, el dogmatismo y el escepticismo del pensamiento que esta había acarreado a la filosofía. En la pregunta por la facultad de la razón para determinar *a priori* sus objetos que considera a la vez su límite dentro de lo que nos es empíricamente dado, Kant ha puesto en entredicho la posibilidad de la metafísica como ciencia especulativa. Y sin embargo, para Dilthey, el progreso logrado por Kant él mismo lo echó por tierra al restaurar el intelectualismo de la metafísica a través de una dualidad originaria: el dualismo entre experiencia y lógica, entre la receptividad de los sentidos y la espontaneidad del pensamiento, entre materia y forma.⁵¹⁷ Quien considera al pensamiento como un hecho especulativo, contrapuesto en su forma a la materia de la vida, no advierte que el pensamiento es la trasposición ideal de la materia al ser él un fenómeno originariamente vivo y colmado de experiencia: en última instancia, se trata de alguien todavía atrapado dentro de la historia de la metafísica. Ese es, para Dilthey, el caso de Kant, pero también es el de sus interlocutores: Hegel, Herbart, Sigwart y Lotze. En la vida emerge el conocimiento y a la vida pertenece como reconocimiento de la misma,⁵¹⁸ precisamente porque “el pensar primario es inseparable de la vida y funciona llanamente en ella”.⁵¹⁹ Fundar por primera vez en la historia una auténtica *primæ philosophiæ*, ese es el motivo científico de la obra de Dilthey. *Filosofía primera* significa liquidar la fundamentación metafísica del pensamiento para aportar en su lugar una fundamentación gnoseológica, es decir, una base rigurosamente científica. *El principio universal de la reforma de la filosofía consiste en*

⁵¹⁵ Dilthey, *GS V*, 83.

⁵¹⁶ Dilthey, *GS VII*, 116 y 150.

⁵¹⁷ Gudrun Kühne-Bertram, “Zur Bedeutung des Begriffs Logismus in den Philosophien Wilhelm Diltheys, Paul Yorck von Wartenburgs und Georg Mischs”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 55 (2013), 227.

⁵¹⁸ Gudrun Kühne-Bertram, “Logik als Philosophie des Logos: Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 36 (1993), 265.

⁵¹⁹ Dilthey, *GS XIX*, 355.

abarcarse el hecho de la vida histórica cuyo proceso real es la condición de todo pensamiento posible, de allí que la lógica debe ser, lo quiera o no, el desarrollo consciente de la necesidad de la vida que le ha hecho posible. Dilthey enfoca la lógica como una doctrina del pensamiento cuya necesidad arraiga realmente en la experiencia de la vida. La lógica de la vida reside en el núcleo de la gnoseología como la ciencia fundamental que es necesaria para acreditar la validez de toda ciencia posible. “Las experiencias son verdaderas. La aplicabilidad del logismo en la experiencia forma el primer presupuesto de la fundamentación de la ciencia. [...] Las experiencias están dadas, en cuanto tales, como hechos en mi autoconciencia, y como tal, no están sujetas a duda”.⁵²⁰ En la experiencia de la vida está contenido el fundamento de derecho de las formas lógicas y allí mismo, en la vida, nos son dadas las leyes de su operación.

A esta perspectiva que enfoca al pensamiento desde la totalidad de la vida Dilthey le da el nombre de lógica gnoseológica. De acuerdo con Kühne-Bertram, a partir de ella Dilthey plantea un conjunto de posiciones para la renovación de la lógica orientada como una “lógica de las ciencias del espíritu”.⁵²¹

1. *Por su raíz en la historia de la metafísica, la lógica ha sido al día de hoy “la exposición intelectualista del conocer a través de la representación en conceptos del entendimiento”.*⁵²² La lógica, empero, debe estar ligada retrospectivamente a su origen en la vida. La lógica es la doctrina del pensar, del método de su efectivización y de sus operaciones elementales: el comparar, diferenciar, la averiguación de la semejanza y la igualdad, la gradación, el unir y separar. Y como tal, el análisis lógico está orientado al proceso de formación del pensamiento, no se restringe a los meros ingredientes formales de un pensar acabado. “Se deduce como corolario: el análisis de la lógica tiene por objeto el proceso histórico [*geschichtlichen Prozeß*] del conocer, lo que no es, desde luego, una arbitraria conexión del conocer”.⁵²³ La lógica tiene por objeto la plena realidad viva del proceso del conocer, esto es, la vida fáctica del pensamiento, su vitalidad real, y no su disposición puramente especulativa. “La lógica tiene por objeto el todo, es decir, la conexión fáctica del pensar de la vida y de la historia de la humanidad. Es una falsa atomización de la

⁵²⁰ Dilthey, *GS XIX*, 35.

⁵²¹ Kühne-Bertram, “Logik als Philosophie des Logos”, 265.

⁵²² Dilthey, *GS XIX*, 235.

⁵²³ Dilthey, *GS XIX*, 234.

lógica el abordar el concepto como una magnitud de pensar que preexiste al juicio, pues es construir en vez de partir de la conexión del pensar en el análisis”.⁵²⁴ El problema ha residido en el hecho de que “la lógica no ha investigado la conexión del pensar en la conexión de la ciencia y de su praxis en su desarrollo, allí donde está presente como realidad. No es, en suma, historiográfica [*Sie ist nicht historisch*]”, lo que equivale a una lógica desvitalizada.⁵²⁵ Las formas y las leyes del pensamiento –esto es, el logismo– tienen que ser reconocidas como la idealidad traspuesta de la vida real, pues “este círculo solo se puede evitar si se sale de las relaciones lógicas formales y si, de algún modo, se trae a retro-intelección el significado de lo que debe ser captado según su esencia en la conexión de lo real”.⁵²⁶

2. La lógica formal de Kant y de sus sucesores, al partir del presupuesto que distingue entre la receptividad de la percepción y la espontaneidad del pensamiento, le ha reservado a la lógica la tarea de la mera disección formal [*Formzergliederung*] del pensar. El análisis de las formas, principios y categorías lógicas es imposible si se escinde, en efecto, el curso de la representación lógica de la propia conexión vital del pensar. *La investigación sobre la génesis de los fenómenos lógicos consiste en averiguar la conexión genética de vida que subyace entre lo dado a la percepción interna y el pensamiento en el marco de la constitución de las formas lógicas. “A la lógica que trata de superar la dualidad de los fundamentos últimos del conocimiento a través de la disección real, quiero designarla como lógica analítica”.*⁵²⁷

3. *El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida, porque el origen de sus formas viene a darse dentro de los componentes de la vida.* El fundamento de la validez de los fenómenos lógicos descansa en una conexión de conformidad legal [*gesetzmäßigen Zusammenhang*] que el hecho de la vida aporta y cuyos componentes pueden ser acreditados analíticamente en el escrutinio de la experiencia interna. Por lo tanto, *la composición viva del pensar, el hecho originariamente vivido de la lógica, es insondable desde la perspectiva intelectual y solo puede ser comprendido dentro de los límites de lo perceptivamente dado.* Esa es la razón por la que el origen del pensar “es no obstante claro en la vivacidad del experimentar, pero sigue siendo ambiguo, indemostrable e insondable para el entendimiento.

⁵²⁴ Dilthey, *GS XIX*, 235.

⁵²⁵ Dilthey, *GS XIX*, 235.

⁵²⁶ Dilthey, *GS XIX*, 381.

⁵²⁷ Dilthey, *GS V*, 86.

Así pues, aquí también la lógica indica algo que está más allá del entendimiento tanto como de la eclosión de las formas y las leyes”.⁵²⁸ De acuerdo con Kühne-Bertram, “la raigambre de la lógica en la vida se vuelve consciente durante la percatación retrospectiva de la filosofía [*philosophischen Rückbesinnung*] y se liquida así la primacía de lo puramente teórico en la lógica”.⁵²⁹

4. Puesto que la investigación de los fenómenos lógicos consiste en un informe escrupuloso de la participación del proceso del pensar dentro de la conexión de la vida, se deduce que la tarea de la lógica analítica es la descripción psicológica de las vivencias lógicas por las cuales es posible la experiencia de la verdad y de la validez universal. En la misma tesitura, el escrutinio de las vivencias lógicas es el fundamento para el informe sobre el origen del lenguaje y la enunciación del discurso, nos muestra dentro de los componentes de experiencia de la vida la fuente de esta conexión conceptual que es la condición para la inteligibilidad de todo contenido a través de las proposiciones de las ciencias. En el escrito sobre *La teoría de la estimación valorativa en la fundamentación lógica de la teoría del saber* (1906/08), Dilthey sostuvo que “la conexión del pensar tiene por fin el saber válido y objetivo de las cosas: a saber, la verdad. Cada concepto lógico tiene que probar a través del vivenciar su fundamento de derecho en las vivencias lógicas [*logischen Erlebnissen*]. Lo que para Dilthey es descripción psicológica, para Husserl es fenomenología del conocer”.⁵³⁰ A la luz de la lógica de la vida es evidente el parentesco que el propio Dilthey ha tratado de plantear entre su gnoseología fundamental y la fenomenología trascendental de Husserl.⁵³¹ Para Dilthey la justificación última de la ciencia “se efectiviza sucesivamente en una conexión de verdades que se sustenta en la autognosis gnoseológica [*erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung*]” de la conexión vital,⁵³² mientras que para Husserl “la fenomenología entera no es más que la autognosis científica [*wissenschaftliche Selbstbesinnung*] de la subjetividad trascendental, una autognosis que [...] medita críticamente sobre su propio Logos; esta autognosis procede del *factum* a las necesidades esenciales, al *Logos originario*

⁵²⁸ Dilthey, *GS XIX*, 381.

⁵²⁹ Kühne-Bertram, “Logik als Philosophie des Logos”, 266.

⁵³⁰ Dilthey, *GS XXIV*, 6. Las cursivas son mías.

⁵³¹ Kühne-Bertram, “Logik als Philosophie des Logos”, 269.

⁵³² Dilthey, *GS I*, 95.

del que brota todo lo lógico”.⁵³³ Y es en el esfuerzo por parte de Dilthey de dirigir el análisis del pensamiento hacia su fuente en la conexión vital lo que le lleva fundamentar la lógica en la investigación de la vida psíquica y de sus vivencias del pensar. “Lo que vale ahora es aprehender la entera conexión del pensar en su relación relativa a su trasfondo en la vida anímica” [*Es gilt nun, den ganzen Denkzusammenhang in seinem Verhältnis zu seinem Hintergrund im Seelenleben aufzufassen*].⁵³⁴ “Intento ahora, asimismo, delimitar las regiones del pensar. Todos los modos de comportamiento están calados de pensamiento como todo el experimentar que tiene lugar en ellos. Aquí hay que diseccionar estos modos de comportamiento. En suma, un problema psicológico”.⁵³⁵

5. Al orientar Dilthey la fundamentación del pensamiento hacia la comprensión de su origen en la vida anímica, la lógica averigua la constitución del lenguaje dentro de la conexión en la que cooperan las fuerzas del pensar, las afectiva y las volitivas, así como sus facultades de representación, de estimación valorativa y de pulsión, para la aparición de la estructura teleológica y significativa que es la condición de todo discurso posible. En suma, la lógica nos muestra la efectivización del lenguaje durante el proceso de la enunciación del discurso dentro de la vida histórica, pues describe su eclosión en el ánimo al enfrentarse directamente al abismo de la vida desde el que actúa, donde se genera sentido y brota como discurso capaz de efectuar la función de la comunicación. A manera de observación, podemos ya advertir un hecho con el que Dilthey y Yorck estarían de acuerdo: *si la historiografía es la forma típica de la conciencia que se enfoca en el informe de la experiencia de la historia dentro del discurso, a todas luces la investigación historiográfica consiste en la autognosis o el análisis de las vivencias discursivas que nos dan cuenta del pasado enunciado bajo la forma del texto historiográfico*. “La historiografía [*Historie*] –nos dice Dilthey– es la herramienta potentísima para aportar lenguaje a lo propio interno y traerlo a discurso [*Reden*] y explicación”.⁵³⁶ Yorck, al igual que su amigo, aceptaría que el análisis de estas vivencias discursivas que son la condición interna para el registro de nuestra experiencia de la historia debe estar enfocado en indicar su determinación específicamente historiográfica: la finalidad

⁵³³ Edmund Husserl, *Husserliana XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. Paul Janssen (Martinus Nijhoff: La Haya, 1974), 280. (*Hua XVII*, 280).

⁵³⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 85.

⁵³⁵ Dilthey, *GS XXIV*, 86.

⁵³⁶ Dilthey, *GS XIX*, 276.

de la crítica de los textos historiográficos es el análisis “las formas típicas [*typische Gestalten*] de eminente historiabilidad interna [*eminenter inner Historizität*]” de la conciencia.⁵³⁷

§ 17. Hacia el abismo: la psicología de la estructura como introducción a la conexión de la vida anímica

Hay que enfrentarnos realmente a la vida, dirigiéndonos a ella con la conciencia radical de nuestras cosmovisiones, de su presuposición teórica y de su derivación contemporánea en la unilateralidad de las ciencias naturales: enfrentarnos a la vida significa, para Dilthey y Yorck, impugnar por medio de la crítica la metafísica desde la que nos hemos dirigido teóricamente al mundo. El hundimiento de la metafísica abre la vía a la consideración de la vida en su experiencia: a la conciencia histórica, a la crítica de su razón historiográfica. *La vida es insondable en sus abismos y sus cimas y lo que ella sea solo su historia nos lo dice*. Esa fue una idea que Dilthey defendió como certeza, porque su prueba incontrovertible era el hecho de que los sistemas de la metafísica —o las cosmovisiones, como Dilthey las llamaba— parecen dar aún vueltas sobre un mismo punto sin haber avanzado ni un solo paso a lo largo de su historia, “con lo cual se plantea de inmediato la sospecha acerca de la posibilidad misma de la metafísica como ciencia”.⁵³⁸ “La pugna entre los sistemas metafísicos asimismo enfoca la pregunta de si la aplicación del pensar lógico a la experiencia conduce al conocer de la realidad. Hoy se investiga la magnitud de la percepción y del pensar lógico: emerge así la gnoseología, y ahora la lógica y la gnoseología se convierten en el fundamento de la filosofía”.⁵³⁹ Y esta fundamentación que aún es insuficiente por estar en ciernes “basta para probar la imposibilidad de la metafísica”.⁵⁴⁰ Ya que la vida es una hendidura en la razón que no puede ser zanjada por el pensamiento teórico más que optado por la vía de la experiencia, se deduce de inmediato un principio radical: la vida no es explicable teóricamente, pero sí es un hecho historiable a la luz de la vida que la hace y que debe ser reducido a su constitución

⁵³⁷ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 60.

⁵³⁸ Claudia Jáuregui, “Introducción”, en Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. José del Perojo y José Rovira (Buenos Aires: Losada, 2011), 7.

⁵³⁹ Dilthey, *GS XX*, 235.

⁵⁴⁰ Dilthey, *GS XX*, 236.

anímica en la conciencia. En ese contexto, Dilthey defendía la necesidad de una ciencia fundamental, una a la que claramente la metafísica ya no podía aspirar. Hacia 1906, aseguraba: “Hela aquí, la urgentísima fundamentación en una teoría del saber general [*allgemeinen Theorie des Wissens*]: tiene que ser enteramente universal, esto es, una reflexión en torno a cada tipo del saber, la autognosis en torno a todas las relaciones en las que el hombre se comporta frente al mundo objetivo”.⁵⁴¹ Y esta universal *Theorie des Wissens* con la que Dilthey claramente evoca a Trendelenburg consiste en una gnoseología capaz de enfrentarse a la vida en la unidad racional de sus ciencias, una lógica capaz de acreditar su conexión de conformidad legal y una psicología de la estructura capaz de abarcar esa vida en su totalidad anímica. “El conocimiento de este todo que es la vida histórica se desarrolla así sucesivamente en una conexión de verdades: su fundamento en la gnoseología, su ciencia fundamental en la psicología [...]. Así pues, es la ciencia de la historia el resultado último de las ciencias del espíritu”.⁵⁴²

Ahora bien, hemos visto que el principio de fenomenalidad según el cual “toda verdad se fundamenta en última instancia en los hechos de la conciencia” es el criterio para determinar que “toda ciencia es ciencia de la experiencia”.⁵⁴³ Para Dilthey, la ciencia está relacionada con la investigación de la verdad, su evidencia arraiga en la experiencia de la conciencia y el reconocimiento de esta última es la fuente para la justificación propiamente dicha de la ciencia. En el postulado de que “toda ciencia es una disección de la experiencia [*jede Wissenschaft ist eine Zergliederung der Erfahrung*]” está implicado el hecho de que la fundamentación de la ciencia se sostiene sobre la autognosis o la auto-justificación del punto de vista científico a partir del informe descriptivamente desarrollado de su necesidad en la actividad anímica de la conciencia. El informe sobre la estructura de la vida anímica tiene por objeto la experiencia interna en su unidad, cuyo fenómeno más elemental es la vivencia. El análisis de las vivencias averigua en sus componentes las condiciones para la formación de la conciencia por medio de su historia hacia la ciencias del espíritu. “Las ciencias de la experiencia del espíritu se fundamentan en la historia”.⁵⁴⁴ Dilthey aseguraba que “únicamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un

⁵⁴¹ Dilthey, *GS XXIV*, 60.

⁵⁴² Dilthey, *GS XX*, 164.

⁵⁴³ Dilthey, *GS XIX*, 54.

⁵⁴⁴ Dilthey, *GS XIX*, 299.

fundamento firme para el anclaje de mi pensar, y espero audazmente que ningún lector se abstraiga, en este punto, de la demostración”.⁵⁴⁵ Luego, “toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta determina en las condiciones de nuestra conciencia, al interior de la cual se presenta y en el todo de nuestra naturaleza”.⁵⁴⁶ En última instancia, para garantizar la autonomía de las ciencias del espíritu hace falta justificar su punto de vista científico dirigiéndolo retrospectivamente a su conexión en la vida psíquica del espíritu: el fundamento vivo de las ciencias descansa en una doctrina de la estructura de la conexión anímica. A la forma concreta de esta ciencia Dilthey le dio el nombre de psicología, pero claramente se trata de una psicología fundamental: una ciencia del alma totalmente distinta de la psicología vulgar, empírica o experimental –es decir, la psicología que no es capaz de interrogar por la estructura significativa de la conexión vital–. “No son de hecho las sensaciones ni las representaciones individuales las que están dadas en la auto-observación, sino todos los comportamientos en su conexión. De lo que primariamente tengo experiencia es de mi vivacidad unitariamente estructurada [*meine strukturirte einheitliche Lebendigkeit*]”.⁵⁴⁷ El significado de los fenómenos psíquicos se resuelve sobre el fundamento de una “diferencia estructural” [*strukturellen Differenz*]” portada en la conexión del capital psíquico [*psychischen Capitale*] total del espíritu. De allí que, en palabras del conde Yorck, “el *organon* del conocimiento es y sigue siendo el hombre del mismo modo en que los medios del conocimiento se incluyen en el capital psíquico estructurado en la vivacidad”.⁵⁴⁸

A esta ciencia fundamental de la vida psíquica Dilthey le dio múltiples nombres: psicología estructural, psicología diseccionante, psicología analítica, psicología descriptiva o psicología fundamental. El rasgo distintivo de esta ciencia es su adopción del punto de vista de la conexión estructural vida anímica. “Al partir de la totalidad anímica de la vida espiritual, solo nosotros hemos sido capaces de atender los problemas gnoseológicos”.⁵⁴⁹ Y aunque es posible rastrear la aparición de la noción de estructura en el pensamiento de Dilthey desde su estancia en Breslau (1871-1883), en aquel entonces tan solo designaba la conexión de la unidad psicofísica de la vida. Dilthey desarrolló su enfoque vivo sobre estructura psíquica a

⁵⁴⁵ Dilthey, *GS I*, XVII.

⁵⁴⁶ Dilthey, *GS I*, XVII.

⁵⁴⁷ Yorck a Dilthey, 15 de enero de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 203.

⁵⁴⁸ Yorck a Dilthey, 2 de agosto de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 223.

⁵⁴⁹ Dilthey, *GS XX*, 128.

partir de su investigación de la poesía y literatura en obras como *La imaginación poética y la locura* (1886), *La imaginación del poeta* (1887) y el *Archivo de la literatura en su significado para el estudio de la historia de la filosofía* (1889).⁵⁵⁰ Y fue a mediados de la década de 1880 que enfocó su reflexión de la poesía hacia su investigación propiamente psicológica: durante las lecciones berlinesas del semestre invernal de 1883/1884 sobre *La sistemática de los estados psíquicos* aparecería por primera vez la noción de “forma estructural” [*Strukturform*] para designar al plexo de la vida anímica, noción que adquirió una exposición consistente y sistemática en las lecciones invernales de 1885/1886 sobre *Psicología como ciencia de la experiencia*. En estas lecciones, Dilthey retomó el punto de vista crítico defendido desde la *Introducción* de 1883 –a saber, el análisis de la conciencia como una crítica de la historia de la metafísica– para definir la radicalidad de su psicología como una ciencia fundamental enfocada directamente desde la perspectiva de la conexión estructural de la vida anímica. Las lecciones de 1885/86 inician sosteniendo: “el punto de vista que rechaza a la metafísica en su perspectiva, aquella que no reconoce la experiencia, es desde donde consideramos a la psicología”.⁵⁵¹

El desarrollo de la noción de estructura desde el punto de vista de la vida espiritual formaba parte de la disputa contra la cosmovisión naturalista que imperaba en el dominio de la zoología, la morfología, la fisiología y la frenología del siglo XIX ostentaban el concepto de estructura. La concepción naturalista de la estructura puede rastrearse en la obra de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Hans Blumenbach (1752-1840), Franz Joseph Gall (1758-1829), Ernst von Baer (1792-1876) y Herbert Spencer (1820-1903). A grandes rasgos, para la cosmovisión naturalista la estructura consiste en el sistema de funciones organizadas para realizar las necesidades de un organismo.⁵⁵² Una vez más, es evidente que “el análisis científico de los entes orgánicos destruyó la pretensión de atribuir estados fisiológicos al alma activa. Así pues, la fundamentación metafísica debe ser sustituida a través de la conexión de las ciencias de la experiencia por el fundamento de la gnoseología. De ahí que la psicología debe ser abordada como tal, como una ciencia de la experiencia” interna de la conciencia.⁵⁵³

⁵⁵⁰ Guy van Kerckhoven y Hans-Ulrich Lessing, “Vorbericht der Herausgeber”, en Dilthey, *GS XXI*, XX.

⁵⁵¹ Dilthey, *GS XXI*, 248.

⁵⁵² Hamid, “Dilthey on the unity of science”, 8.

⁵⁵³ Dilthey, *GS XX*, 278.

En las lecciones de 1885/86 Dilthey preguntaba “¿cuál es el concepto de psicología?” como la manera de introducir la disputa por la noción de estructura y explicitar su contenido espiritual.⁵⁵⁴ A la pregunta respondía: “doctrina del alma, pues todos los pueblos, aun los pueblos en el estado más natural, tienen cierta expresión para lo que llamamos en nuestra lengua alma: la portadora del pensar, [del sentir] y del querer”.⁵⁵⁵ *La estructura se refiere a la articulación por la cual es posible la unidad psicofísica de la vida en su experiencia, allí donde fluctúa la vida en sus fenómenos al establecer la relación entre los estímulos del mundo objetivo con el movimiento de nuestro ser psíquico.*⁵⁵⁶ En su escrito sobre *Vivir y conocer* Dilthey ha dicho ya que la vida “está allí donde dispone una estructura, la cual va del estímulo al movimiento. [...] La unidad de la vida está siempre en la conexión de esta estructura”.⁵⁵⁷ No obstante, de tal estructura solo tenemos experiencia dentro de nosotros mismos y la vivenciamos como un plexo de estados psíquicos que son el correlato interno de los estímulos corporales que se originan en la relación con el mundo que nos circunda. Solo tenemos experiencia de la unidad psicofísica de la vida bajo la forma de la conexión estructural de la vida anímica, de allí que ciertamente “el punto de vista psicológico tiene que ampliarse hasta abarcar la perspectiva biológica”.⁵⁵⁸ En última instancia, decía Dilthey, “he reconocido en la estructura de la vida el fundamento de la psicología”.⁵⁵⁹ Yorck consideraba que en virtud de la estructura psíquicamente diferenciada de la vida es que el yo es posible y por ella tiene experiencia de sí mismo. Lo que he vivenciado originariamente en su estructura es la plenitud radical de mi propia vida, que es un hecho total, definitivo, irrepetible y por lo mismo personalísimo. *Mi yo verdadero es el que vivo y esa que vive soy yo: aquel yo desde el que pienso, siento y quiero. La vida solo puede ser universalmente válida en su totalidad; es perentoria porque es plenamente nuestra y es personalísima, es significativa, única e irrepetible. Y ese carácter significativo de la vida solo se lo da su estructura en la conciencia.* Del mismo modo, Dilthey aseguraba que “en la estructura de la vida se exterioriza una facticidad individual, una *haecceitas* que el entendimiento no alcanza a mostrar en su

⁵⁵⁴ Dilthey, *GS XXI*, 248.

⁵⁵⁵ Dilthey, *GS XXI*, 248.

⁵⁵⁶ Hamid, “Dilthey on the unity of science”, 7.

⁵⁵⁷ Dilthey, *GS XIX*, 344.

⁵⁵⁸ Dilthey, *GS XIX*, 345.

⁵⁵⁹ Dilthey, *GS XIX*, 345.

necesidad”.⁵⁶⁰ Es a través de esta conexión estructural que los fenómenos de la vida son comprensibles y no se disgregan en una maraña inefable.⁵⁶¹ “Comprendemos solo la conexión. Conexión y comprender [*Verstehen*] se corresponden concomitantemente”.⁵⁶² En la estructura de la vida se realiza, pues, la unidad del comportamiento [*Verhaltung*] anímico y en ella se articula la correlación entre el sujeto y el objeto, entre la subjetividad y el medio que nos circunda.⁵⁶³

§ 18. La estructura de la vida

El momento propiamente individual de la estructura de la vida anímica encuentra su unidad en la mismidad de sí [*Selbigkeit*], y por lo tanto, la sucesión de los fenómenos psíquicos puede ser observada rigurosamente a través de su unidad en el Yo [*Ich*]. “Si miramos nuestros estados internos, en nuestra propia vida interna, reconoceremos una sucesión de estados anímicos que transcurren en continuidad y que penden conjuntamente a través de la representación [*Vorstellung*] del ‘Yo’”.⁵⁶⁴ El yo, y todavía más exactamente, la conciencia de la mismidad de sí [*Selbigkeit*], se desarrolla en estados psíquicos compuestos por las tres modalidades elementales de la vida anímica: el intelecto y su poder de representación, el sentimiento y su poder de estimación valorativa y la voluntad y su actividad pulsional. La estructura de la vida es anímica en su contenido e intelectual, afectiva y volitiva en su forma.⁵⁶⁵ “Estas tres clases de estados, las representaciones, los sentimientos, las voliciones, están asociadas en la estructura de la vida anímica, a través de la cual la legalidad fundamental de todos los seres vivos [...] se presenta, por decirlo así, prístinamente”.⁵⁶⁶ Las determinaciones formales de la estructura de la vida consisten en “la asociación [*Verbindung*] de estos procesos diferenciados del representar, el sentir y el querer en una conexión

⁵⁶⁰ Dilthey, *GS XIX*, 348.

⁵⁶¹ Mezzanzanica, *Dilthey, filosofo dell'esperienza*, 172.

⁵⁶² Dilthey, *GS VII*, 257.

⁵⁶³ Frithjof Rodi, “Dilthey’s Concept of Structure Within the Context of Nineteenth-Century Science and Philosophy”, en *Dilthey an Phenomenology*, ed. Rudolf Makkreel y John Scanlon (Boston: University Press of America, 1987), 107-119. Véase también Jacob Owensby, “Dilthey’s Conception of the Life-Nexus”, en *Journal of the History of Philosophy* 25, núm. 4 (1987), 557-572. Y Hamid, “Dilthey on the unity of science”, 5-10.

⁵⁶⁴ Dilthey, *GS XXI*, 260.

⁵⁶⁵ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 14 y 15.

⁵⁶⁶ Dilthey, *GS XXII*, 69.

[*Zusammenhang*]”,⁵⁶⁷ y tal es el fundamento “a través del cual el intelecto, el sentimiento y pulsión de vida y los actos de la voluntad se enlazan en el todo estructurado de la vida anímica”.⁵⁶⁸ La estructura de la subjetividad puede ser descrita como la articulación anímica en la cual los fenómenos de la conciencia penden del conjunto de la vida psíquica, de manera que nos son dados en la experiencia interna bajo la forma estructurada de vivencias y en la unidad del acto de vivenciar [*Erleben*].

Ludwig Landgrebe –discípulo de Husserl–, presentó en su tesis doctoral relativa a *La teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey* (1928) una lista de las acepciones desde las que puede ser entendida la noción de estructura en la psicología de Dilthey. Pese a su antigüedad, la tesis es pertinente por distintas razones. En principio, se trata de una de las primeras recepciones de la psicología fundamental de Dilthey en el seno de la fenomenología filosófica –aunque ciertamente no sería la primera, pues hay que reconocer la discusión sostenida por Edith Stein con Dilthey en torno a la formación espiritual de la persona en su tesis *Sobre el problema de la empatía* (1917)–. La tesis doctoral de Landgrebe sería un intento de contrastar la fenomenología trascendental de Husserl con la psicología descriptiva de Dilthey al mostrar que Dilthey ya había anticipado el análisis de la subjetividad y de su vida psíquica –es decir, la vida consciente– mediante la descripción retrospectiva de su estructura. La pertinencia de la tesis de Landgrebe estriba en la idea de que Dilthey y Husserl compartían una misma noción de la subjetividad como vida de la conciencia trascendental: lo que Dilthey describió en sus *Ideas* como la conexión vital que nos es inteligible en la estructura de la vida anímica, equivale, *mutatis mutandis*, a lo que Husserl entendió como la vida subjetiva universal analizada por la fenomenología pura en los términos de una subjetividad trascendental.

Se habla por lo tanto de estructura en los siguientes sentidos:

1. La estructura de la vida anímica es la relación interna que constituye la unidad de la conciencia, y por lo tanto, se trata de la articulación más elemental de los estados psíquicos. Las tres formas en las que se presenta el contenido anímico total de la vida son el intelecto, el sentimiento y la voluntad: cada una de estas funciones psíquicas son formas constitutivas de la vida, por medio de las cuales esta se realiza. De acuerdo con Landgrebe, “estructura es la asociación de los procesos diferenciados del representar, el sentir y el querer, es el principio

⁵⁶⁷ Dilthey, *GS V*, 210.

⁵⁶⁸ Dilthey, *GS V*, 176.

a través del cual la inteligencia, la vida afectiva y pulsional, así como los actos de la voluntad se enlazan en el todo estructurado de la vida anímica”.⁵⁶⁹ Al respecto, Dilthey sostiene:

El yo se encuentra en un intercambio de estados que se reconocen unitarios a través de la conciencia de la mismidad de sí de la persona. [...] Voy a designar como *status conscientiae*, estado de conciencia, aquello que constituye la amplitud de mi conciencia en un momento dado. Aplico igualmente un corte para reconocer la estratificación de un semejante momento colmado de vida. Al comparar entre sí estas disposiciones momentáneas de conciencia [*momentanen Bewusstseinslagen*], obtengo como resultado que casi todos los estados momentáneos de conciencia contienen de un modo demostrable al representar, algún sentimiento y alguna disposición de la voluntad [*Willenslage*].⁵⁷⁰

2. La estructura de la vida anímica agrupa las relaciones entre los sucesivos estados de la conciencia. Esa relación de estados en sucesión se presenta como una temporalidad inmanente a la vida anímica y es por lo tanto en la conciencia interna del tiempo desde donde tenemos la experiencia de la conexión estructural de la vida [*Strukturzusammenhang des Lebens*]. “Se da aquí un primer e importante concepto de vivencia, según el cual se entiende por tal todo dato constituido en la conciencia inmanente del tiempo [*immanenten Zeitbewusstsein*]”.⁵⁷¹ A la conexión de la vida solo la experimentamos dentro de la unidad significativa y temporalmente estructurada de las vivencias. En palabras de Landgrebe, “los estados psíquicos continuamente se suceden en la secuencia del tiempo y están tan yuxtapuestos y compaginados los unos con los otros que siempre algo está presente en mi conciencia”.⁵⁷² Así pues, “la estructura puede ser descrita una vez más como el arreglo según el cual hechos psíquicos de disposición distinta están asociados los unos con los otros a través de una relación interna vivenciable”.⁵⁷³ Dilthey sostiene:

Al encontrarse así la unidad de la vida condicionada por el medio en que vive, y a su vez, reaccionando sobre él, emerge una articulación de estados internos. Designo a la misma como estructura de la vida anímica. Y al tratar de captar la psicología descriptiva esta estructura, se deduce la conexión que enlaza a las series psíquicas en un todo. Este todo es la vida.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 15.

⁵⁷⁰ Dilthey, *GS V*, 200-201.

⁵⁷¹ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 78.

⁵⁷² Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 15.

⁵⁷³ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 15.

⁵⁷⁴ Dilthey, *GS V*, 200.

3. La estructura de la vida entrelaza los estados anímicos y por lo mismo es vivenciada como una segmentación longitudinal de estados psíquicos que están todos relacionados entre sí y unitariamente estructurados en la conciencia interna del tiempo. En efecto, “todas las vivencias, al pertenecer a una corriente de conciencia y al estar todas constituidas en la unidad de la conciencia del tiempo, yacen en una relación las unas con la otras”.⁵⁷⁵ En la conexión vital, nos dice Landgrebe, “se encuentran relaciones que están continuamente reunidas a lo largo de la corriente de la conciencia en su segmentación longitudinal, por así decirlo, y por lo tanto también pueden enlazar vivencias que yacen separadas en el tiempo”.⁵⁷⁶ La estructura temporal de la vida anímica es una condición para la transferencia del sentido de vida a través de sus unidades de experiencia en el acto de vivenciar. De acuerdo con Landgrebe “aquello que forma una unidad vivencial [*Erlebniseinheit*] en el flujo del tiempo porque tiene un significado unitario en el curso de la vida es esta pequeña unidad a la que podemos designar como vivencia”.⁵⁷⁷ Esta unidad temporalmente estructurada de la vida –de la cual tenemos experiencia en nuestro presente– debe ser una condición para la comprensión del pasado y de los otros bajo las formas espirituales de la historicidad y la socialidad.

Cada estado psíquico aparece en mí en un tiempo dado y desaparecerá de nuevo en un tiempo dado. [...] Estos procesos se suceden los unos con los otros en el tiempo. El desarrollo [de la vida] es solo posible ahí donde subyace como fundamento una conexión estructural. Esto es tan cierto, que el colectivo humanidad [*Kollektivum Menschheit*] solo dispone de un desarrollo, porque la cooperación de las estructuras individuales se exterioriza en un tipo de estructura del todo: la sociedad. [...] *Vita motus perpetuus*. De ahí que todo desarrollo anímico consista en una conexión de cambios en la serie del tiempo internamente condicionada [...]. Y esto es lo fundamental en el estudio total de la conexión estructural anímica: la transición de un estado a otro, que la efectuación [*Erwirken*] que nos lleva de uno a otro cae en el dominio de la experiencia interna. La conexión estructural es vivenciada. Puesto que vivenciamos estas transiciones, estas efectuaciones, puesto que vivenciamos esta conexión estructural anímica que abarca en sí todas las pasiones, las penurias y los destinos de la vida de la humanidad, es que podemos comprender la vida de los hombres, la historiografía: en suma, las profundidades y los abismos [*Abgründe*] de la humanidad [...]. Solo a partir de la conexión anímica abarcadora, uniforme, pueden hacerse comprensibles las asociaciones en que se sustentan la economía,

⁵⁷⁵ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 83.

⁵⁷⁶ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 16.

⁵⁷⁷ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 70.

el derecho, la religión, el arte y el saber entre sí, así como su asociación con la organización externa de la sociedad humana, pues esta conexión se ha ido desplegando y por su potencia se disponen conjuntamente en cada unidad psíquica de la vida sin confundirse o destruirse mutuamente.⁵⁷⁸

En el origen de la crítica a la metafísica, en la crítica de su cosmovisión intelectual y la exigencia de acreditar en su lugar el fundamento y la autonomía de las ciencias del espíritu dentro de la plenitud de la vida que nos es dada en el “hombre entero” [*ganzen Menschen*] – la humanidad que piensa tan intensamente como siente y quiere–, se presenta la necesidad de una psicología fundamental capaz de abarcar directamente el punto de vista de la estructura de la vida sin desvirtuarlo. “De esta relación resulta que es posible una psicología que, al partir de la conexión de la vida anímica captándola con validez universal, analice cada miembro de esta conexión y describa e investigue con la mayor profundidad que pueda sus componentes y las funciones que los asocian”.⁵⁷⁹ A diferencia de las psicologías vulgares, esta psicología fundamental abarca la estructura de la vida reproduciéndola directamente en la comprensión a través del vivenciar sin tener que abstraerla al representarla mediante una conexión lógico-causal de conceptos que le sea externa. La crítica de la metafísica que se concreta con el desarrollo de la psicología estructural equivale a la crítica de todo el conocimiento teórico en tanto representación lógica. Landgrebe, cuya obra por desgracia ha sido deliberadamente olvidada, tuvo plena razón al decir que “todos los análisis de Dilthey que tienen por objetivo la clarificación del comprender y la realización concreta de un método para la captación del hombre entero como tema de la psicología, tiene que retro-relacionarse con las estructuras fundamentales de la conciencia tal y como fueron descubiertas por E. Husserl de forma acuciosa”.⁵⁸⁰ La obra de Landgrebe –cuya tesis aquí retomo– mostró en su época que Dilthey y Husserl compartían de hecho una misma noción sobre la ciencia. Los dos se enfocaron en establecer una ciencia fundamental y de validez universal capaz de abarcar la estructura de la vida remontándose a su *a priori* en la conciencia. A tal estructura Dilthey la denominó conexión vital, mientras que Husserl le dio el nombre de subjetividad trascendental.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Dilthey, *GS V*, 200, 201, 218, 206, 156, 157 y 148.

⁵⁷⁹ Dilthey, *GS V*, 175.

⁵⁸⁰ Landgrebe, *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, 5.

⁵⁸¹ Cristin, *Fenomenología de la historicidad*, 6.

§ 19. Primera ley de la conexión vital: la ley de la estructura

Una vez acreditada la necesidad de una psicología fundamental en el contexto de la crítica a la metafísica y su ampliación en la disputa contra la cosmovisión naturalista de las ciencias de la naturaleza, Dilthey mostró en las *Ideas* (1894) la exigencia de descubrir dentro de la estructura de la vida anímica el nexo de conformidad legal por el que es posible la psicología descriptiva. Esta tarea consiste en averiguar las leyes de la conciencia que son la protofuente acreditante de la necesidad de la psicología fundamental y que son la base para fundamentarla como una ciencia cuya validez general se sustenta en el reconocimiento de tales leyes. En este punto, el análisis reproduce “la articulación arquitectónica” [*architektonischen Gliederung*] de la estructura de la vida abarcando la conexión desarrollada de sus componentes.⁵⁸²

Tres son las leyes fundamentales de la conexión psíquica de la vida. La primera es la ley de la estructura [*Strukturgesetz*], según la cual “están entrelazados la inteligencia, la vida afectiva y pulsional y los actos de la voluntad en el todo articulado de la vida anímica”.⁵⁸³ En suma, la ley de la estructura se refiere a la conexión articulada de la conciencia, a través de la cual se compaginan las tres funciones de la vida anímica: el pensar, el sentir y el querer. “La asociación de los procesos tan diversos del representar, del sentir y del querer en una conexión tal es lo que potencia a la estructura de la vida anímica”.⁵⁸⁴ La ley de la estructura es la condición por la que tenemos una experiencia articulada de la vida: a través de ella, la vida nos es dada en una conexión vital y por ella tenemos experiencia de la vida dentro de la unidad estructurada de la vivencia.

La ley estructural, al articular unitariamente la experiencia interna, es la condición para la individuación o diferenciación estructural de la conciencia bajo la forma del Yo. La conciencia del Yo se expresa en la conciencia de la mismidad de sí [*Selbigkeit*]. Por lo mismo, la ley de la estructura es el principio por el cual el Yo se constituye como persona y se vive personalísimamente como sí mismo [*das Selbst*]. No obstante, es por la ley estructural de la conciencia que el Yo tiene experiencia de su medio a través del intercambio de estados unitariamente experimentados dentro de la conciencia de la mismidad de sí y por ella el

⁵⁸² Dilthey, *GS V*, 176.

⁵⁸³ Dilthey, *GS V*, 176.

⁵⁸⁴ Dilthey, *GS V*, 210.

hombre es capaz de relacionarse con su mundo. En última instancia, la verdad del Yo es la fluctuación unitariamente articulada de la experiencia que se da dentro de su conexión estructural con el mundo que le es propio, y como tal, la verdad del Yo es la conexión estructural que vivencia bajo la forma personal de sí mismo. “En medio del intercambio de estos procesos de la experiencia lo permanente es tan solo lo que constituye propiamente la forma de nuestra vida consciente [*bewussten Lebens*]: la correlación del sí mismo y del mundo objetivo. La mismidad de sí en la que se asocian estos procesos no es en sí misma un proceso, pues no es incidental, sino que es tan perentoria como mi vida misma, asociada a todos estos procesos”.⁵⁸⁵

§ 20. Segunda ley de la conexión vital: la ley del desarrollo teleológico y la plasticidad de la conciencia

La segunda ley de la conexión vital es la ley del desarrollo teleológico de la vida. “Desde el carácter teleológico de la conexión vital se da una segunda ley fundamental de la vida anímica que opera, por así decirlo, en dirección longitudinal, a saber: la ley del desarrollo”.⁵⁸⁶ Para Dilthey, estructura y desarrollo son dos formas de un mismo proceso de vida unitariamente articulado, y como tal, “ambos tipos de conexión se condicionan el uno al otro”.⁵⁸⁷ Al asociar la psicología fundamental ambas conexiones, ella sintetiza el análisis tipológico de la vida enfocado a la descripción de la estructura psíquica con el análisis evolutivo orientado hacia la investigación su desarrollo.⁵⁸⁸ El resultado de esta síntesis que integra las formas de la estructura y de su desarrollo consiste en la descripción tipológica de la humanidad “a través de una biografía general de los tipos del hombre” [*eine allgemeine Biographie des Typus Mensch*].⁵⁸⁹

El desarrollo se refiere al despliegue de una conexión de vida germinal y compacta a lo largo de una sucesión incesante de procesos orientados a la plenificación de la estructura de la vida, al interior de la cual una riqueza creciente de funciones anímicas se

⁵⁸⁵ Dilthey, *GS V*, 200-201.

⁵⁸⁶ Dilthey, *GS V*, 176.

⁵⁸⁷ Dilthey, *GS V*, 213.

⁵⁸⁸ Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, 173.

⁵⁸⁹ Dilthey, *GS V*, 213.

*asocia para constituir un nexo de mayor efectuación vital.*⁵⁹⁰ Y como tal, la ley del desarrollo se refiere al proceso de formación anímica que calibra e incrementa las potencias de la vida para efectuarse. En esta ley está implicado el principio de “que entre la conexión de una estructura como punto de comienzo y la articulación conclusiva de tal conexión está dispuesta una relación según la cual el punto culminante estaba implicado en el comienzo y solo en el final del punto culminante se presenta lo que se había planteado en el comienzo”.⁵⁹¹

De acuerdo con la ley del desarrollo, la estructura de la vida está constituida por una conexión pulsional y afectiva que impulsa y motiva sus mutaciones, de allí que el desarrollo de la vida solo sea posible por medio de una estructura teleológicamente configurada. *El culmen de la estructura de la vida tiene por condición una conformidad a fin que se plenifica continuamente por el cumplimiento de la actividad afectiva y pulsional bajo la forma del desarrollo de la vida.* “Si no estuviera dispuesta en la estructura de la vida y en sus fuerzas pulsionales una conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*] que las moviera hacia adelante, el curso de la vida no sería entonces desarrollo”.⁵⁹² Una síntesis de pulsiones y sentimientos es lo que conforma el agente propio que empuja a la vida al desarrollo. “La conformidad a fin y la conexión planteadas por un lado en la relación de las pulsiones y de los sentimientos con los procesos intelectuales, y por otro lado planteadas en su relación con los actos de la voluntad, aportan las mutaciones anímicas por las que emerge así el carácter de adaptación [*Anpassung*] entre el individuo y las condiciones de vida”.

La ley del desarrollo psíquico es entonces condición para el carácter de plasticidad eminente de la conciencia, pues la adaptación de las funciones anímicas que permite el acrecentamiento de sus composiciones de vida es lo que constituye a la conciencia en su disposición plástica y configurable, adaptativa y formativa. Para Dilthey, “del desarrollo emerge una articulación creciente de la vida anímica y este hace de su punto central la conexión adquirida de la vida anímica [*erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens*]”.⁵⁹³ La conexión de la vida no es innata, sino que “la conexión de la historia del desarrollo es la que explica la de la estructura”, de tal modo que ella está anímicamente formada. La ley del desarrollo establece la unidad de la vida desde su punto de vista longitudinal o teleológico,

⁵⁹⁰ Dilthey, *GS V*, 222.

⁵⁹¹ Dilthey, *GS V*, 222.

⁵⁹² Dilthey, *GS V*, 214.

⁵⁹³ Dilthey, *GS V*, 214.

pues es la regla psíquica que determina la unidad teleológicamente articulada de la vida. En sus manuscritos sobre la estructura de la conciencia, Yorck ampliaría la ley formulada por Dilthey al sostener que “la forma de proceso vivo es la diferenciación de lo unitario y la identificación de lo diferenciado”.⁵⁹⁴

Para Yorck, la historia del desarrollo de la conciencia es la instancia que unifica las singularidades a las que da lugar la misma fuerza diferenciadora de la estructura de la vida. A esta forma psíquica de desarrollo asociativo, Yorck la denomina *gestaltender Kraft* y es posible traducirla como *fuerza plástica* o *plasticidad*. De manera críptica, Yorck identificó la plasticidad de la conciencia como una función orientada por la vida afectiva y volitiva que es capaz de incrementar o disminuir los nexos de efectuación del espíritu en su historia. A Dilthey le decía que “el sentimiento de humanidad sensible del siglo XVIII no siempre condujo a humanidad en tanto que plasticidad”.⁵⁹⁵ El estado actual de la cultura del espíritu, que para Yorck se exterioriza en las obras y las posiciones de la conciencia de la historia, es la forma en la que hoy se nos presenta la pérdida de plasticidad de la conciencia histórica de nuestra era: de allí que en el siglo XIX ascendiera, para Yorck, la crisis de una conciencia insatisfecha con su tiempo. “La insuficiencia es un sentimiento completamente general [...]. Un signo de esto es la desaparición de la satisfacción elemental en lo historiográficamente dado [*historischen Gegebenheit*]. El sentimiento de fugacidad resquebraja una vez más el viejo mundo”.⁵⁹⁶

El punto de vista de Yorck enfocado a la vida toda fue igual de beligerante que el de Dilthey al sostener que la metafísica está todavía arraigada en el procedimiento de las ciencias naturales: estas últimas, al enfocar sus objetos por medio de su representación dentro de una conexión conceptualmente construida, restauran el intelectualismo de la metafísica bajo el dominio del punto de vista óntico. Para Yorck todo fundamento que descansa en la metafísica contrae para la humanidad la pérdida de la plasticidad de su conciencia, que se traduce lisa y llanamente en una inversión intelectual de la vida que restringe la capacidad para reproducir plenamente su conexión en el vivenciar. En palabras de Yorck, “de aquí se sigue que el tratamiento y la consideración experimentados en la esfera del intelecto son menos

⁵⁹⁴ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 183.

⁵⁹⁵ Yorck a Dilthey, 2 de noviembre de 1889. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 85.

⁵⁹⁶ Yorck a Dilthey, 10 de marzo de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 140.

exhaustivos y extensos que las bellas descripciones de una psique calada de plasticidad e imagería en sentido amplio”.⁵⁹⁷

Ahora bien, de acuerdo con Dilthey y Yorck, el desarrollo de la vida está determinado en su despliegue por una síntesis de pulsiones y de sentimientos cuya necesidad es cumplirse. Cuando la conexión vital imperante satisface a través de su estructura las pulsiones de la vida anímica, podemos decir que en ese momento rige una conformidad a fin. “La conformidad a fin que prevalece en la vida anímica es también una propiedad inherente a la conexión de sus componentes”.⁵⁹⁸ En contra de la opinión hoy tan extendida de que la teleología es una metafísica secularizada sobre la necesidad de una finalidad externa, Dilthey defendía con plena razón que la teleología es una necesidad inmanente a los procesos conscientes de la vida, es necesaria para articular el desarrollo histórico, y por ende, para comprender plenamente su conexión dentro de la estructura de la conciencia. La historia no sucede sin una conciencia que le sea constitutiva, porque no es un desarrollo sin sujeto y sin fines. La teleología es la regla del proceso psíquico por la que de hecho son posibles las articulaciones de la vida humana, sus exteriorizaciones y sus relaciones sociales, como formas constituidas por la necesidad de una actividad consciente. Sin la regla teleológica que permite al sujeto efectivizar la necesidad de su actividad en la constitución del mundo, los procesos de la vida tan solo serían el reflejo desvitalizado de un mundo físico. Sin su estructura teleológica, la vida se devaluaría fatídicamente como el reflejo de una mera sucesión mecánica de causas en las que todo está puesto de antemano en ellas y por ellas. Para Yorck, que no ocultaba por cierto su antisemitismo, este era el caso de Spinoza, cuya metafísica consiste en el inmenso domo de la sustancia dentro del cual la vida se reduce a la continuidad física de sus causas: pero la vida, que es tan personal como significativa, le trasciende en su plenitud al objeto de las ciencias de la naturaleza. Una vez más, nos dice Yorck, *¡trascendencia contra metafísica!* Para vivir realmente la vida hay que combatir a las cosmovisiones que la inhiben. Vivir conscientemente es asumir la necesidad de cambiar la vida. En el anhelo que persigue la trascendencia radical la vida prevalece en su desarrollo. Solo en la trascendencia hay vida.

⁵⁹⁷ Yorck a Dilthey, 15 de diciembre de 1894. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 177.

⁵⁹⁸ Dilthey, *GS V*, 215.

En Spinoza solo encuentro el estruendo del movimiento estancado en un pantano que no impulsa ni la rueda de un molino. No en vano era un judío. En el lugar de la inventiva, la praxis del afilador de anteojos. Esto suena trivial, pero no lo es. En el lugar de un teísmo activo, nos deja un deísmo muerto que en el fondo solo está recluido espacialmente o encadenado lógico-gramaticalmente: no es propiamente panteísmo, pues carece de la fogosidad del sentimiento de vida al vérselas con los fenómenos individuales. El *amor Dei* carece de contenido, carece de laboriosidad. En aquella situación, el judío carece de obra histórica. La doctrina de los afectos es equivalente a una psicología mecánica que merma la vocación propia de pensar por algo meramente derivado. Y para mí, aquí está la discrepancia capital con el sistema de Spinoza: un sistema sin el punto lógico, complemento cósmico de unas potencias colocadas bajo la inmensa campana de cristal de la sustancia para contemplarla residualmente.⁵⁹⁹

Lejos de representar metafísicamente la vida conforme a una idea de fin que le fuera externa, “cada concepto de conformidad a fin que se efectiviza al exteriorizarse de la vida anímica se ha derivado de la propia conformidad a fin interna de la vida anímica”.⁶⁰⁰ Los fines solo nos son dados en la experiencia interna, allí dentro de la estructura psíquica. De acuerdo con Dilthey, “designamos esta *conformidad a fin* de la estructura anímica como *subjetiva e inmanente*. Es subjetiva porque es vivenciada, porque está dada en la experiencia interna. Es inmanente porque no se fundamenta sobre ninguna idea de fin que le sea externa”.⁶⁰¹ Por lo tanto, la conformidad a fin es un resultado de la conexión teleológica de las funciones psíquicas y opera como fundamento para la plenificación de la estructura de la vida a través de la satisfacción de las pulsiones y el agrado de los sentimientos en el sujeto. Asimismo, la necesidad de toda estructura de efectuarse hacia su plenificación está contenida en la conformidad a fin, por lo que le es inmanente al desarrollo de la vida.

§ 21. Tercera ley de la conexión vital: la ley de la conexión adquirida

La tercera ley de la conexión vital es la conexión adquirida de la vida anímica [*erworbene Zusammenhang des Seelenlebens*], según la cual la estructura de la vida no es innata y tampoco el individuo que la personifica está aislado del mundo en el que vive, sino que toda

⁵⁹⁹ Yorck a Dilthey, noviembre o diciembre de 1893. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 169.

⁶⁰⁰ Dilthey, *GS V*, 215.

⁶⁰¹ Dilthey, *GS V*, 215.

estructura vital está espiritualmente forjada a la luz del desarrollo histórico de la humanidad. Al no ser innata ni estar aislada, la vida no puede conocerse por la introspección individual, solo se le conoce mediante el reconocimiento de su adquisición intersubjetiva en la historia. “Lo que el hombre sea, eso es algo de lo que no se tiene experiencia a través de la cavilación sobre sí mismo ni tampoco a través de experimentos psicológicos, sino solo a través de la historia”.⁶⁰² Para Dilthey, “la disección de los resultados del espíritu que nos aporta una mirada del surgimiento [*Entstehung*] de la conexión anímica, de sus formas y de su efectuación, este análisis de los productos históricos [*geschichtlichen Produkte*], tiene que asociarse con la observación y recopilación de toda pieza accesible del proceso historiográfico [*historischen Prozesse*] en el que tal conexión se forma”.⁶⁰³ En suma, nos dice Dilthey, sobre la asociación de estos dos métodos descansa la comprensión entera sobre el surgimiento, las formas y las efectuaciones de la conexión anímica del hombre. “En las mutaciones históricas que se dan en los productos del espíritu total [*Gesamtgeistes*] ya se presentan procesos vitales”.⁶⁰⁴ La investigación del surgimiento y de la formación espiritual, de las relaciones y de las efectuaciones reales de la vida anímica, consiste precisamente en una ciencia de la historia que es capaz de abarcar la plenitud de la vida al reconocer la necesidad de la conciencia que le es constitutiva: esa es la ciencia fundamental que analiza la vida a partir de la conexión históricamente adquirida de sus funciones psíquicas.

A través de la conexión psíquica adquirida, a través de este nexo de formas vitales espiritualmente acumuladas, lo que impera es un pasado presente: es decir, prevalece en el presente la iteración de motivaciones afectivas e inclinaciones pulsionales bajo la forma del pasado. Se deduce de inmediato que la conexión adquirida es el fundamento más concreto de la constitución del sentido de la historia en la conciencia. “Y como las asociaciones transitan a patrimonio firme de la vida anímica [...] con esta articulación se forma una conexión adquirida de la vida anímica a la vez que su dominio sobre los procesos conscientes individuales. [...] *La susceptibilidad vital se sedimenta*. En la conexión anímica adquirida el pasado es vencedor y se cierra a nuevas realidades, gobierna la memoria”.⁶⁰⁵

⁶⁰² Dilthey, *GS V*, 180.

⁶⁰³ Dilthey, *GS V*, 180.

⁶⁰⁴ Dilthey, *GS V*, 181.

⁶⁰⁵ Dilthey, *GS V*, 217-218.

En efecto, si el desarrollo de la vida tenía por contenido el cumplimiento de pulsiones y tendencias vitales, la conexión adquirida tiene en su contenido el placer, el agrado o la aprobación del sentimiento. La sedimentación de las formas vitales tiene por fundamento la estimación valorativa a la que da lugar la conciencia axiológica de la vida afectiva, porque la vigencia y la efectuación de toda producción humana está determinada por las formas en las estimamos y que hacemos valer la vida a lo largo de la historia. Para Dilthey, “este valor de la vida [*Wert des Lebens*] está dispuesto en la realidad anímica toda vez que esta encuentra su expresión en los sentimientos. Pues solo lo vivenciado en el sentimiento tiene un valor para nosotros. El valor es pues inseparable del sentimiento”.⁶⁰⁶ En última instancia, las estructuras de la conciencia que prevalecen son aquellas cuya conformidad a fin se ha sedimentado, precisamente porque su conexión teleológica, su adecuación y la dirección de su actividad porta la necesidad de desarrollar y mantener una forma determinada de hacer valer la vida. El desarrollo de la humanidad presupone la sedimentación del mundo en el que vive, allí donde la conexión adquirida se extiende bajo la formación histórica de las relaciones sociales para acompasar el comportamiento de los individuos dentro del modo vigente del valer. “Esto es tan verdadero que al colectivo de la humanidad le es de suyo el desarrollo, porque la cooperación de la estructuras individuales se exterioriza en un tipo de estructura del todo: a saber, la sociedad”.⁶⁰⁷ De acuerdo con Dilthey, la conexión adquirida desempeña la función de acompasar el pensar, el sentir y el querer en un nexo de conformidad forjado socialmente. La conexión adquirida tiene, por lo tanto, la función de regular la relación entre la conciencia y el mundo, entre la prevalencia y la destrucción, entre el orden y la anarquía. “En el escrito sobre *Imaginación poética y locura*, donde la conexión adquirida constituye la función fundamental de Dilthey para el análisis psicológico de [...] los estados psíquicos que perturban la norma de la vida: sueños, hipnosis y locura. Aquí la conexión psíquica adquirida [...] tiene la función de equilibrar y regular la relación entre lo consciente y lo inconsciente”.⁶⁰⁸

En última instancia, las tres leyes de la conexión vital son el basamento real del programa de Dilthey relativo a la fundamentación de una teoría del saber universal. Ellas son la condición por la que es posible establecer una ciencia fundamental que abarque la totalidad

⁶⁰⁶ Dilthey, *GS V*, 216.

⁶⁰⁷ Dilthey, *GS V*, 218.

⁶⁰⁸ Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza*, 173.

del mundo en que vivimos e investigue su constitución a partir del análisis de la subjetividad que le es constitutiva. Tal es la fuente para la acreditación de toda ciencia posible.

TERCERA SECCIÓN

CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTORIOGRÁFICA

EL ANÁLISIS HISTORIOGRÁFICO COMO CRÍTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

CAPÍTULO 5

HISTORIABILIDAD DE LA CONCIENCIA Y CONCIENCIA DE LA HISTORICIDAD: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Y en cuanto a los hechos, he considerado que no era conveniente relatarlos a partir de la primera información que caía en mis manos, ni como a mí me pareciera, sino escribiendo sobre aquellos que yo mismo he vivido o que, cuando otros me han informado, he investigado caso por caso, con toda la exactitud posible. Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de los hechos restará encanto a mi obra, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si estos la consideran útil, será suficiente. En resumen, mi obra ha sido compuesta como una adquisición para la eternidad más que como una pieza de concurso para el deleite del momento.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*

§ 22. La clausura de la metafísica y la crítica de la razón historiográfica

Desde muy joven, Dilthey tuvo una idea clara sobre el desarrollo de la conciencia histórica en la era moderna. Hacia 1903, decía: “cuando llegué a Berlín, allá por el año cincuenta del pasado siglo –¡cuánto tiempo hace de esto y qué pocos los que le vivenciaron!– se hallaba en su cenit el gran movimiento en el cual se ha realizado la constitución definitiva de la ciencia historiográfica [*historischen Wissenschaft*] y, por medio de ella, las ciencias del espíritu”.⁶⁰⁹ Más joven que A. Comte (1798-1857) o que K. Marx (1818-1883), pero casi contemporáneo de H. Spencer (1820-1903) y H. Taine (1828-1893), Dilthey pensaba al igual que ellos que los grandes sistemas de la metafísica habían perdido su vigencia para la vida y que la misión

⁶⁰⁹ Dilthey, *GS V*, 7.

de su generación era por lo tanto zanzar el laberinto especulativo de la filosofía para edificar por primera vez el conocimiento real y positivo del mundo en que vivimos.

“Hoy los lazos metafísicos de la conexión del mundo han sido destruidos. [...] Así se produjo la disolución de la validez de sus cualidades, las de espacio y tiempo. Así lo hicieron Galileo, Descartes, Locke, Leibniz, Hume y Kant”.⁶¹⁰ Pero las ciencias naturales, cuyos progresos eran palmarios, empezaron entonces a ejercer unilateralmente su dominio sobre la conciencia entera de la humanidad. “Esta metafísica naturalista solo puede extinguirse con la propia acción de los pueblos, porque tras la disolución de todos los sistemas metafísicos, ella misma prevalece inquebrantable como conciencia metafísica”.⁶¹¹ Dilthey reconoció la importancia de averiguar en el mundo real la necesidad de la vida misma y de su actividad consciente. Era necesaria entonces una ciencia fundamental capaz de abarcar la vida desde sí misma, en su plenitud, y analizar a partir de ella la conexión de conformidad legal por que toda ciencia es de hecho posible. Durante su lección inaugural en la Universidad de Basilea, en 1867, Dilthey aseguraba que la filosofía tiene que penetrar “en el círculo de las ciencias que se orientan a la conexión legal de los fenómenos”. La humanidad tiene por delante la tarea más alta que jamás haya emprendido: la de hacer por sí misma y por primera vez en su historia su propia vida, investigándola tan solo a partir de lo que es ella y criticando entonces las cosmovisiones sobre las que se asienta este mundo en que vivimos. Para acreditar la ciencia fundamental del espíritu, para justificar la soberanía de sus saberes frente a la metafísica, hay que partir de la vida misma... de lo que nos es dado en el círculo de su experiencia. La validez de las ciencias del espíritu se sustenta en el reconocimiento de la necesidad inmanente a nuestra *vivencia* del mundo espiritual. Las vivencias, ya nos había dicho Dilthey, “están dadas, en cuanto tales, como hechos en mi autoconciencia, y como tal, no están sujetas a duda”.⁶¹² En efecto, la fundamentación de las ciencias consiste en la crítica de su evidente falta de cientificidad, para finalmente fundarlas dentro de su conexión en la vida. No hay más: “tenemos que partir de la vida; lo que significa que hay que re-vivirla [*nachleben*] en sus formas y extraer internamente las consecuencias que en ella radican. La filosofía es acción que eleva la vida hacia la conciencia, es decir, al sujeto en sus relaciones

⁶¹⁰ Dilthey, *GS X*, 21.

⁶¹¹ Dilthey, *GS XXI*, 19.

⁶¹² Dilthey, *GS XIX*, 35.

como vivacidad: piensa la vida hasta el final”.⁶¹³ En suma, “el gran problema de fundar una ciencia empírica de los fenómenos espirituales, y aquí encuentro yo, en primer lugar, la misión de nuestra generación”.⁶¹⁴

Dilthey pensaba que las ciencias del espíritu, los saberes reales de la humanidad, se han forjado lentamente en la era moderna aún bajo el dominio de la historia de la metafísica. Han estado “primero bajo el avasallamiento por parte de la metafísica, y luego, bajo la servidumbre en las ciencias de la naturaleza”.⁶¹⁵ Desde la década de 1960 le surgió a Dilthey la pregunta de cómo sería posible acreditar la soberanía y la legalidad que las ciencias del espíritu si es que estas aspiran a formar un todo autónomo. En el primer volumen de su *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), encontró que “el punto de vista de Schleiermacher es el que corresponde a la consideración de la propia percatación [*Besinnung*] del haz entero de hechos psicológicos y su descripción, es decir, la psicología empírica, como el fundamento universal del filosofar”.⁶¹⁶ Dilthey fue lo suficiente escrupuloso como para aclarar allí mismo a qué se refería al retornar a Schleiermacher para una psicología descriptiva: “conocimiento del alma como fundamento, psicología como preparación para toda la filosofía”.⁶¹⁷ Este planteamiento alcanzó su madurez en la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), donde la descripción psicológica cobra sistematicidad cuando Dilthey ha puesto en el núcleo de la conexión entre las ciencias del espíritu y su origen en la vida anímica la necesidad de establecer una fundamentación gnoseológica. Este programa lo formuló Dilthey a la luz de la obra de su maestro Adolf Trendelenburg, las *Investigaciones lógicas* (1840). Dilthey se consideraba a sí mismo como el mayor heredero de la filosofía clásica alemana –desde Leibniz y Wolff, pasando por Kant y Herder, hasta Hegel y Schleiermacher–, por su aspiración de abarcar en su sistema la verdad del espíritu y de su relación con la naturaleza. Y estaba convencido de que el prestigio de ser heredero se debía a su elevado coeficiente de conciencia histórica, porque Dilthey también entendía su obra como el culmen de la gran escuela historiográfica alemana: desde Chladenius, pasando por Niebuhr, hasta Ranke. Pero su punto de partida, a diferencia de sus predecesores, debía ser el de una ciencia fundamental: la gnoseología.

⁶¹³ Dilthey sostendría esto en unos escritos inéditos relativos al *Tratado de la realidad* de 1897, citados por Georg Misch, “Vorbericht des Herausgebers”, en Dilthey, *GS V*, LVIII.

⁶¹⁴ Dilthey, *OWD III*, 277.

⁶¹⁵ Dilthey, *GS XX*, 128.

⁶¹⁶ Dilthey, *GS XIV*, 465.

⁶¹⁷ Dilthey, *GS XIV*, 465.

Pensaba, como Trendelenburg, que la necesidad de la ciencia fundamental solo se realiza bajo la justificación gnoseológica de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu son las que aprecian con rigor el desarrollo de la conciencia de la humanidad a partir de su vida y sus saberes: aquellos que el laberinto especulativo de la metafísica abstrae al enfocarlos. En última instancia y contra la fundamentación especulativa de la filosofía, es la gnoseología de las ciencias la que debe liquidar a la lógica con la que Hegel hizo pasar al último contrabando de la metafísica por las fronteras del pensar.

“Es la humanidad la que ha emprendido pues esta marcha. Luego, solo quien conozca la forma elemental y consistente de la *prima philosophia* en su historia verá que la metafísica, actualmente dominante, es insostenible”.⁶¹⁸ *Primae philosophiae*, esa es la ciencia que más adelante Dilthey denominó como una *universal teoría del saber* que abarca la esencia de la verdad, pues consiste en la fundamentación gnoseológicamente desarrollada de las condiciones por las que toda ciencia es posible. La ciencia de Dilthey consiste en una psicología fundamental, porque investiga la estructura de la vida anímica y nos aporta en el análisis de su experiencia interna las fuentes que son la condición de todo conocimiento posible; esta ciencia consiste también en una lógica fundamental, porque averigua el origen del pensar y de su validez, de sus formas, leyes y operaciones dentro de las categorías elementales de la vida anímica; y finalmente, la ciencia consiste en una gnoseología fundamental, aquella que tiene a su cargo convertir a las ciencias del espíritu en ciencia estricta, en saberes gnoseológicamente justificados.⁶¹⁹ “En consecuencia, solo mediante una fundamentación gnoseo-lógica se puede esclarecer la relación de la ciencia psicológica con las otras ciencias del espíritu y con la realidad misma de la que son componentes”.⁶²⁰

El programa de Dilthey para la definitiva fundamentación de la ciencia, ciertamente soberbio, se consideraba a sí mismo como la culminación de la historia de la metafísica, allí donde se había interrogado por su posibilidad científica y sistemática y cuyos orígenes se remontaban a Suárez y a Bacon. Dilthey no impuso una división teórica, artificiosa, abstracta entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu: por el contrario, lo que buscaba era la ciencia fundamental que delimitara la unidad entre la humanidad y la naturaleza a partir de la fundamentación gnoseológica de las ciencias competentes para cada región de la unidad

⁶¹⁸ Dilthey, *GS I*, 126.

⁶¹⁹ Kühne-Bertram, “Vorbericht der Herausgeberin”, XIII.

⁶²⁰ Dilthey, *GS I*, 33.

psicofísica de la vida. Las ciencias naturales y las ciencias espirituales “pueden cobrar una conciencia clara de la posición que guardan con la realidad [...] por la que conocen, solo en virtud de una ciencia fundamentante gnoseológica [*grundlegenden erkenntnistheoretischen Wissenschaft*] mediante la cual se establezca la relación entre los principios de que se sirven y los principios psicofísicos”.⁶²¹ Dilthey recogió en ese sentido la moderna imagen baconiana del *globus intellectualis* con la idea de garantizar la soberanía de su segunda mitad: a saber, las ciencias del espíritu cuya propiedad exclusiva es la conciencia de la humanidad.⁶²² El desarrollo de la ciencia fundamental, aquella por la cual se establece la autonomía y la legalidad de las ciencias del espíritu frente a la metafísica y las ciencias naturales, constituye el núcleo de la obra de vida de Dilthey: ese es un programa que “se realiza paso a paso [...] al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su irreductibilidad”.⁶²³

Dilthey al igual que su amigo y su mayor corresponsal, el conde Yorck, creía que la soberanía del espíritu y de sus ciencias solo podía garantizarla la liquidación de la metafísica en cuya historia aún arraiga nuestra comprensión entera de la vida. “Hay que aniquilar la metafísica y poner en su lugar una fundamentación gnoseológica. La gnoseología resuelve los problemas centrales de la sociedad”, nos ha dicho Dilthey una y otra vez.⁶²⁴ Hemos visto que para ambos la metafísica es la concepción teórica del mundo y su fundamento es la representación puramente intelectual de sus objetos por medio de su abstracción en conexiones de conceptos. El error de la metafísica es abarcar la vida abstrayéndose de ella. El desarrollo de la ciencia universal, la ciencia fundamental del espíritu, tiene por contenido la crítica de la metafísica realizada a través del análisis de la conciencia de la historia: es evidente que la fundamentación del conocimiento científico, en el marco de la historia de la metafísica, debe tomar la forma de una crítica de la razón historiográfica, entendiendo por esta el análisis de la facultad de la humanidad para dar históricamente cuenta de sí misma, para franquearse conscientemente su destino a la luz de su constitución histórica. *La forma consciente de la humanidad para franquearse retrospectivamente su destino, descifrándolo desde el punto de vista de su conexión a fin, su desarrollo y su pasado, es la conciencia de la historia. El contenido de la conciencia histórica es la vivencia de la historia, allí donde*

⁶²¹ Dilthey, *GS I*, 79.

⁶²² Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, 85.

⁶²³ Dilthey, *GS I*, 9.

⁶²⁴ Dilthey, *GS XX*, 128.

tenemos internamente la experiencia de la vida que es histórica. El sentido de la historia, lo que ella sea en su conexión, solo lo averiguamos mediante su transferencia en el vivenciar bajo la forma de la comprensión. Denominada sencillamente por los historiadores como conciencia histórica, aquí optamos por darle el nombre de conciencia historiográfica. “Y si interrogo cuál fue el punto de partida de la constitución de la ciencia historiográfica, lo hallo en las grandes objetividades producidas por un proceso historiográfico [*historische Prozeß*], en las conexiones a fin de la cultura, en las naciones, en la humanidad misma [...]. Se dan de aquí infinitas consecuencias a las que, de manera breve, quiero abarcar con el nombre de conciencia historiográfica [*historische Bewusstsein*]”.⁶²⁵ El objetivo de esta sección es exponer, de acuerdo con Dilthey y Yorck, la idea de que la crítica de la razón historiográfica —la forma concreta del conocimiento científico— consiste en el análisis historiográfico entendido como crítica de la conciencia histórica.

En efecto, *la historiografía es la forma típica de la conciencia que se enfoca en el informe de la experiencia de la historia dentro del discurso, y como tal, la investigación historiográfica consiste en la autognosis o el análisis del conocimiento que nos da cuenta del pasado bajo la forma del texto historiográfico.* “El método de las ciencias del espíritu, la autognosis y el comprender historiográfico. [...] En este punto se da la perspectiva más profunda para la justificación de la conexión en la que vinculamos lo historiográfico a la autognosis”.⁶²⁶ Así pues, “la historiografía [*Historie*] es la herramienta potentísima para aportar lenguaje a lo propio interno y traerlo a discurso [*Reden*] y explicación”.⁶²⁷ La historiografía es camarada [*Bundesgenosse*] de la autognosis, análisis historiográfico y autognosis se presuponen y de hecho integran una sola cosa. La función expresiva de la conciencia de la historia se estructura dentro de la conexión de las vivencias del lenguaje y por él se exterioriza, mediante la enunciación del discurso, en el texto historiográfico. El sentido de la historia “se ha dado desde la misma naturaleza humana que yo vivencio en mí y que comprendo en los otros. El lenguaje, desde el cual pienso, ha surgido en el tiempo y mis conceptos han crecido en él. Soy, pues, hasta las profundidades insondables de mí mismo, un ser historiográfico [*historisches Wesen*]”.⁶²⁸

⁶²⁵ Dilthey, *GS V*, 7.

⁶²⁶ Dilthey, *GS XIX*, 277.

⁶²⁷ Dilthey, *GS XIX*, 277.

⁶²⁸ Dilthey, *GS VII*, 278.

La hazaña de Dilthey y Yorck fue sistematizar la idea de que la humanidad tiene conocimiento del pasado porque es capaz de comprenderlo, da cuenta de él y lo registra al vivenciarlo en su presente bajo la forma de conciencia histórica. Pero Dilthey y Yorck fueron todavía más lejos. En junio de 1895 Yorck le escribía a Dilthey: “el interés común a nosotros por comprender la historicidad [*Geschichtlichkeit*] me ha dirigido en los últimos días a un campo muy diferente”.⁶²⁹ ¿A qué campo tan diferente y especial se refería Yorck? Veámoslo. Comprender la historicidad es descifrar la experiencia que de ella tenemos en la conciencia: esto es, averiguar las fuentes del conocimiento de la historicidad que en última instancia arraigan dentro de la conciencia histórica. La comprensión del pasado y de los otros tiene por condición la constitución y transferencia de sentido a lo largo del tiempo bajo la estructura consciente de la historicidad. Surge entonces la pregunta: ¿cuál es la determinación o forma consciente más elemental de la historicidad? Este campo al que fueron dirigidos Dilthey y Yorck en su esfuerzo por comprender la historicidad tiene por nombre historiabilidad. En los manuscritos relativos a *Posición de la conciencia e historia*, Yorck es contundente: “La aprehensión [...] de la vida histórica [*geschichtlichen Lebens*] se sigue del punto de vista de la historia en general, que por su parte se suscita por la posición respectiva de la conciencia”.⁶³⁰ Por lo tanto, “es imprescindible esquematizar el estado de la conciencia para la intelección de la posición hacia la historia y lograr la valoración de lo histórico. Así pues, la historia [...] en la medida en que es precisamente histórica, su historiabilidad [*Historizität*] como fermento de vivacidad está referida a la actualidad historiográfica de la conciencia”.⁶³¹ El análisis historiográfico consiste en la investigación de la elemental historiabilidad de la conciencia, porque trata de descifrar la constitución del sentido de la historia en la conciencia: en última instancia, a través de la crítica de textos el análisis historiográfico investiga la facultad la facultad por la cual es de hecho posible toda forma de conciencia histórica.

La esencia del conocimiento científico para Dilthey es su fundamentación bajo la forma concreta de una crítica de la razón historiográfica, la cual investiga en las fuentes de experiencia de la conciencia las condiciones necesarias para todo conocimiento posible de la vida en su historicidad elemental. El sentido y la estructura de la historicidad es un problema que no se resuelve, al menos no inmediatamente, en el mundo de la historia, sino en el

⁶²⁹ Yorck a Dilthey, 4 de junio de 1895; Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 185.

⁶³⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

⁶³¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

reconocimiento de la necesidad de la conciencia que le es constitutiva. Lo que la vida sea, solo su historia nos lo dice. Pero la intelección de la vida histórica, su comprensión desde el punto de vista de su totalidad y su plenitud, solo puede suceder si su conocimiento se justifica como una ciencia que ha puesto en el centro de su análisis la constitución del sentido de la historia en la conciencia. Esta ciencia es historiográfica en su esencia, de acuerdo con el estudio de la historiabilidad que determina el respectivo carácter histórico del objetos a los que se enfoca: asimismo, la investigación de la historiabilidad condiciona en su fundamento el carácter de la ciencia de la historia, la cual enfoca historiográficamente sus objetos. En el núcleo de la comprensión de la historicidad lo que Dilthey y Yorck han puesto es la crítica de la historiabilidad de la conciencia. Y puesto que la conciencia de la historia —esto es, la historiabilidad en la plenitud de su efectuación— es el único campo donde la estructura de la vida histórica nos es inteligible, allí donde tenemos una experiencia firme de la historia, resulta por lo tanto que la ciencia fundamental, ciencia de ciencias y crítica de toda ciencia posible, es la ciencia de la conciencia histórica.⁶³² Solo conocemos una ciencia fundamental y solo a través de ella conocemos verdaderamente: esta ciencia verdadera es la historia, la ciencia historiográfica que es el fundamento más concreto de todas las ciencias.

§ 23. La formación de las ciencias del espíritu en la historia de la metafísica

En enero de 1891, Dilthey le escribía al conde Yorck que “precisaré brevemente la formación espiritual de la gnoseología, etc. [...] Por el contrario, la historia de las ciencias del espíritu, la secuencia de sus actitudes, el método, los resultados: deben tratarse minuciosamente, como fundamento para la parte sistemática”.⁶³³ Esta parte sistemática se refería al segundo volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Lo que es evidente aquí es que para Dilthey el reconocimiento de la historia, la conciencia de la historia, es fundamento para la justificación de las ciencias. Dicho más exactamente, el sistema de la experiencia de la conciencia por el que se justifica gnoseológicamente la ciencia, al estar determinado por la historia de la metafísica, debe tomar la forma de una descripción historiográficamente desarrollada del conjunto de las cosmovisiones metafísicas: se trata de la disolución de la metafísica mediante

⁶³² Cfr., Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (México: UNAM 1947), 285.

⁶³³ Dilthey a Yorck, enero de 1891. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 116 y 117.

el desarrollo de la conciencia histórica. Crítica historiográficamente desarrollada, o como decía Eugenio Ímaz hace mucho, “fenomenología de las ciencias del espíritu, o del espíritu, a secas, que de esto se trata en la parte histórica de la introducción [...] por lo que se refiere al periodo de esplendor y ocaso de la metafísica”.⁶³⁴ La exposición sobre el desarrollo real de la conciencia de la historia tiene que realizarse empíricamente, por medio de la descripción de su experiencia, pues allí se constituye el sentido de las ciencias y es la fuente para la comprensión de las condiciones que las han hecho realmente posibles. Se trata de “una marcha que, obedeciendo al desarrollo del espíritu, es su verdadera fenomenología, no ya la metafísica, o idealista, o dialéctica de Hegel”.⁶³⁵

Esto no significa que la historia sea la que aporta los argumentos definitivos contra la metafísica valiéndose de la historicidad para revelar una aparente contingencia del conocimiento científico: eso significaría apelar al vulgar historicismo que Dilthey rechazó en su correspondencia de 1911 con Husserl. El argumento contra la metafísica está compuesto de proposiciones puramente gnoseológicas. En ese sentido la verdadera historia, la historia rigurosamente científica, es la que dirige retrospectivamente los hechos históricos a su *a priori* en la conciencia. O, dicho más exactamente, a su *a priori* en el vivenciar de la subjetividad anímica de la conciencia. En primera instancia, Dilthey es contundente al decir que “la fenomenología total de la metafísica ha mostrado que los conceptos y principios metafísicos no brotan de la actitud pura del conocer hacia la percepción, sino en el trabajo del conocer dentro de una conexión creada a través de la totalidad del ánimo”.⁶³⁶ En ese sentido, “el rasgo primero fundamental de la estructura de las ciencias del espíritu lo forma el punto de partida de la vida y la conexión constante con ella; ante todo, están basadas en el vivenciar [*Erleben*], el comprender [*Verstehen*] y la experiencia de la vida [*Lebenserfahrung*]”.⁶³⁷ Las proposiciones científicas de la historia se fundamentan en la comprensión de la conciencia, cuyas verdades arraigan en la conexión del espíritu. Esto permite desechar, a mi modo de ver, todas las posiciones que han querido ver en la obra de Dilthey paradojas, inconsistencias, escepticismo, relativismo o llanas resignaciones ante el problema de la historicidad. En una carta del 8 de junio de 1892, Yorck le compartía a Dilthey

⁶³⁴ Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, 105.

⁶³⁵ Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, 108.

⁶³⁶ Dilthey, *GS I*, 395.

⁶³⁷ Dilthey, *GS VII*, 137.

su consideración en torno a la necesidad de enfatizar en la historia las posiciones de la conciencia como punto central para la fundamentación científica: “prueba de aquello es la miseria intelectual y moral de nuestro tiempo, la falta de la postura de toda la conciencia [*Haltungslosigkeit des Gesamtbewusstseins*]. La labor de su trabajo es esa nueva fundamentación de las ciencias del espíritu”.⁶³⁸

Mucho es lo que puede extraerse de estas líneas. Dilthey compartiría la urgencia que Yorck le señalaba: someter la formación de las ciencias del espíritu a la crítica, a la luz de su propia historia, lo que equivale a “la exposición completa de la merma gradual de la metafísica europea y de su transferencia en la conciencia metafísica”.⁶³⁹ Lo que ha predominado para ambos filósofos en las ciencias del espíritu es precisamente “la carencia historiográfica, donde falta o no se da mínimamente cuenta de la intelección de los presupuestos del método mecanicista-filológico, cuyo carácter doctrinal habría sido deseable demostrar”.⁶⁴⁰ El estado de las ciencias espirituales en el contexto de la metafísica es descrito por Yorck en los siguientes términos: “se presenta como estridentemente cuestionable la falta de raigambre [*Bodenlosigkeit*] del supuesto de una cristalización internamente contingente” en el plexo de la ciencia.⁶⁴¹ Yorck emplearía esta imagen campestre sobre la pérdida de raíz para caracterizar la miseria gnoseológica de las ciencias, su falta de fundamento. En efecto, se trataba del asunto que el mismo Dilthey había planteado como la necesidad de una ciencia fundamentante que removiera el trasfondo metafísico de la humanidad y restituyera así la conexión vital de sus ciencias. En junio de 1892 Yorck le describía a Dilthey la aparición en la era moderna de una inclinación en el espíritu hacia la sensación de autoenseñoramiento [*Selbstherrlichkeitsempfindung*]. Yorck encontró dentro de la pugna real por la consolidación de los estados germánicos y el movimiento de reforma protestante iniciado por Lutero, las condiciones propicias para la formación y la emancipación de las ciencias del espíritu frente a la metafísica y la teología. Este plexo de procesos históricos fue abordado por Dilthey en su escrito sobre la *Aprehensión y análisis del hombre en los siglos XV y XVI* [*Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*], redactado entre 1891 y 1892, así como en el tratado sobre *El sistema natural de la ciencia del espíritu del siglo XVII* [*Das natürliche*

⁶³⁸ Yorck a Dilthey, 8 de junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 145.

⁶³⁹ Dilthey a Yorck, 20 de julio de 1891. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 127.

⁶⁴⁰ Yorck a Dilthey, 30 de junio de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 103 y 104.

⁶⁴¹ Yorck a Dilthey, 30 de junio de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 103.

System der Geisteswissenschaft im 17. Jahrhundert], de 1892 y 1893. Ambos textos reaparecerían editados por Georg Misch en el volumen II de los *Gesammelte Schriften* hacia 1914, con el título *Cosmovisión y análisis del hombre del Renacimiento a la Reforma* [*Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*].⁶⁴²

“El señorío de la metafísica ha persistido sobre el espíritu europeo en su plena fortaleza por su vínculo con la teología hasta el siglo XIV. [...] El motivo religioso se enseñorea en toda la metafísica humana sobre los estadios arcanos del desarrollo de todos los pueblos”.⁶⁴³ Dilthey le señalaría a Yorck en este sentido que “la valoración historiográfica de los distintos fenómenos del siglo XVI no era lo esencial para mí, sino el descubrimiento de la ampliación fáctica del universalismo religioso en el siglo XVI”.⁶⁴⁴ Lo que cabe destacar es la persistencia de la metafísica en la formación de las ciencias del espíritu, que encontraría en la motivación religiosa de la época de la Reforma un momento de crisis y reactualización. Dilthey, sin embargo, no fue un anti-religioso, y por eso consideraba que los desarrollos espirituales que alcanzarían una forma más acabada en la filosofía clásica alemana, en la hermenéutica filológica y en las ciencias del espíritu, estaban ya programados en el núcleo de la motivación religiosa de la Reforma luterana. “La hermenéutica surge al mismo tiempo. [...] También este acontecimiento revistió la mayor importancia, pues se puede decir que la hermenéutica representa un punto de partida del máximo valor para la moderna cimentación de las ciencias del espíritu”.⁶⁴⁵ Así, “con el protestantismo comienza la ciencia hermenéutica”.⁶⁴⁶

“Hay que destacar también lo que une a Lutero, hacia atrás, con la mística alemana y, hacia adelante, con el idealismo trascendental, y por lo cual fue para sus contemporáneos el renovador de la sociedad sobre los más hondos fundamentos religioso-morales”.⁶⁴⁷ En este sentido, si Lutero es significativo para la historia –y esta es para Dilthey, recordemos, la historia del origen, auge y caída de la metafísica– no es por su reforma de la dogmática

⁶⁴² Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, ed. Georg Misch (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991). Hay traducción al español, véase Wilhelm Dilthey, *Obras de Wilhelm Dilthey II. Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, ed. Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

⁶⁴³ Dilthey, *GS II*, 1.

⁶⁴⁴ Dilthey a Yorck, junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 146.

⁶⁴⁵ Dilthey, *OWD II*, trad. Ímaz, 127.

⁶⁴⁶ Dilthey, *OWD II*, trad. Ímaz, 128.

⁶⁴⁷ Dilthey, *OWD II*, trad. Ímaz, 64 y 65.

cristiana, sino porque allanó el camino a la fundamentación de las ciencias del espíritu, y con ello, a la emancipación científica de la humanidad. Historiar el desarrollo de ese proceso espiritual –que viene a consumarse en una recuperación de la historia para su puesta al servicio de la vida– conlleva dirigirnos retrospectivamente a la motivación religiosa de la época moderna. El objetivo de esa indagación no es, empero, averiguar la historia eclesiástica en sentido anticuario, sino comprender la actividad anímica que ha motivado a las cosmovisiones de la metafísica en la era moderna. En este punto, Dilthey identificó al análisis historiográfico de la conciencia con una forma de autoconciencia de la humanidad.

§ 24. Crítica de la razón historiográfica, forma concreta de la fundamentación gnoseológica

Desde el punto de la historia intelectual con el que culmina la cosmovisión metafísica de la humanidad en la era moderna, allí hay que reconocer la necesidad del surgimiento de la moderna conciencia científica y su relación con el desarrollo de las ciencias del espíritu. Así es como Dilthey concluyó el primer volumen de su *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883. “Esta exposición historiográfica [*historisches Darstellung*] tendrá que mostrar aún como los vestigios de las épocas metafísicas lentamente se superan y solo poco a poco es que se vislumbran las consecuencias de la posición gnoseológica”.⁶⁴⁸ De acuerdo con Dilthey, la crítica de la razón historiográfica “nos hará ver cómo todavía dentro de la fundamentación gnoseológica, hasta hace poco y de manera bastante incipiente, ha sido posible prescindir de las abstracciones legadas por la historia de la metafísica”.⁶⁴⁹

El contenido de la investigación historiográfica es la fundamentación gnoseológica de la vida espiritual y de sus ciencias: Dilthey pensaba que esa fundamentación pondría fin a la historia de la metafísica y al predominio de sus cosmovisiones dentro del conocimiento científico. En esta sección expondré que la crítica de la razón historiográfica era para Dilthey la forma concreta que debía ser tomada necesariamente por el conocimiento gnoseológico dentro la historia de la metafísica. El análisis de la conciencia de esa historia constituye el desarrollo crítico-consciente de su crisis y de la necesidad de su superación.

⁶⁴⁸ Dilthey, *GS I*, 407.

⁶⁴⁹ Dilthey, *GS I*, 407.

No todo lo que Dilthey hizo en vida fue crítica de la razón historiográfica ni su obra puede ser reducida al desarrollo de la ciencia fundamental del espíritu. Pero, ciertamente, la hazaña de su vida fue la fundamentación de esa ciencia universal a la que denominó crítica de la razón historiográfica. Hay razones de sobra para considerar que una introducción a Dilthey es una introducción al contenido científico de su crítica a la metafísica. La centralidad del problema de la fundamentación no implica en lo absoluto una orientación teoreticista o epistemológica de la crítica. Por el contrario, nos muestra la convicción inquebrantable de que la humanidad solo será capaz de dirigir conscientemente su destino, el de su sociedad y el de su historia, cuando establezca el fundamento de sus ciencias dentro del mundo en el que vive. La prioridad del problema de la fundamentación es la de “establecer el conocimiento de la sociedad y de la historia sobre una conexión asegurada”.⁶⁵⁰ Para Dilthey, lo mismo que para Husserl, la crisis de las ciencias es en el fondo la crisis de una humanidad cada vez menos capaz de organizar conscientemente sus acciones. “Así, la ciencia contemporánea se encuentra en el siguiente dilema [...], la creciente separación entre la vida y el saber”.⁶⁵¹ En última instancia, para Dilthey, el problema de la fundamentación es el de lograr la unificación de vida y saber dentro de una misma ciencia fundamental.

El proyecto que Dilthey pretendía no fue propiamente un historicismo ni una filosofía de la vida, sino la fundamentación de la ciencia universal del espíritu: una ciencia básica, una ciencia fundamental cuya forma más concreta es la crítica de la razón historiográfica. A ella podemos referirnos como *criticismo historiográfico*. Si se me permite el atrevimiento, diría que en la obra científica de Dilthey no existe tal cosa como un “historicismo vitalista”. La crítica de la razón historiográfica, al menos en el sentido que le interesaba a Dilthey, es una *fenomenología de la vida histórica*. Ímaz tenía plena razón al decir: “en términos diltheyanos, [tenemos] autognosis histórica que, como una nueva fenomenología del espíritu nos descubre históricamente la falsa apariencia de la fundamentación metafísica de las ciencias del espíritu”.⁶⁵² Es por esa razón que, en junio de 1911, Dilthey le aseguraba a Husserl no ser en lo absoluto un historicista: “gran parte de mi trabajo de vida está dedicado a *formular una ciencia de validez general* que debiera dar a las ciencias del espíritu un fundamento firme y

⁶⁵⁰ Dilthey, *GS XIX*, 295.

⁶⁵¹ Dilthey, *GS V*, 145.

⁶⁵² Dilthey, *OWD*, X.

una conexión interna respecto a un todo. [...] Este punto de vista, si entiendo bien [la] definición de historicismo, de ninguna manera podría ser designado como historicismo”.⁶⁵³

Habría que preguntar, ¿por qué es legítimo identificar la crítica de la razón historiográfica con la efectuación de una fenomenología de la vida histórica en cuanto ciencia fundamental? Aclaremos primero el sentido de esta *fenomenología* para entender por qué es ella la vía universalmente válida para desarrollar una historia rigurosamente científica. En el segundo libro de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey contraponería el procedimiento científico al modo de pensar meramente epocal del historicismo, al sostener que hemos llegado a “la intelección [*Einsicht*] más profunda que alcanzó *nuestra fenomenología de la metafísica* en contraposición a las construcciones de épocas de la humanidad”.⁶⁵⁴ Dilthey identificaría la efectuación de la crítica de la razón historiográfica con una fenomenología de la metafísica. Pero profundicemos en esto. ¿Qué entendía Dilthey por fenomenología y por qué en ella se desarrolla el fundamento de validez general para la ciencia rigurosa de la historia?

La fenomenología es la ciencia de la experiencia. Expresión ciertamente vaga. Ella es la ciencia del mundo en que vivimos, al cual investiga a partir de la conciencia que le es constitutiva, allí donde encuentra sus evidencias fundamentales. A las formas de la actividad de la conciencia las denominamos hechos, fenómenos de conciencia. Es de sobra sabido que la palabra *fenómeno* [*Erscheinung*] se refiere a un tipo de manifestación, una aparición que alude al modo en el que algo viene a presentársenos. La fenomenología es la ciencia de los hechos de la conciencia. Y como tal, la crítica de la razón historiográfica es la ciencia que investiga el destino de la humanidad a partir de la constitución de su sentido dentro de la conciencia de la historia. Recordemos una vez más lo dicho por Dilthey: “Únicamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un fundamento firme para el anclaje de mi pensar”. En efecto, “toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta le determina en las condiciones de nuestra conciencia, al interior de la cual se presenta y en el todo de nuestra naturaleza”.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Dilthey a Husserl, 29 de junio de 1911; en Husserl, *Husserliana – Dokumente, Band 6/1-10. Briefwechsel*, 43. Las cursivas son mías.

⁶⁵⁴ Dilthey, *GS I*, 406. Las cursivas son mías.

⁶⁵⁵ Dilthey, *GS I*, XVII.

Dilthey nos aclara que “el lenguaje corriente entiende por ciencia un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos, es decir, que están completamente determinados, que son constantes y de validez general en toda la conexión del pensar”.⁶⁵⁶ Pero él mismo nos ha aportado los criterios para descifrar la esencia de la ciencia más allá del sentido común y ser capaces de considerarla a la luz del problema básico de su fundamentación. Si la ciencia tiene por condición los fenómenos de la experiencia, se sigue que la esencia de la ciencia es el reconocimiento de la necesidad de la conciencia respecto de su mundo. La conexión vital de la conciencia es el *a priori* al que debe dirigirse retrospectivamente la ciencia. Esta conexión es vivenciada internamente y por ella tenemos una experiencia unificada de la vida anímica en cuanto vivencias. En el *Texto relativo a la conexión de la doctrina de la estructura y la teoría del saber*, posterior a 1904, Dilthey sostenía que “el saber de las conexiones estructurales de la vida tiene su caracterización propia. Estas son, por decirlo así, el *a priori* al que debe retro-dirigirse una filosofía objetiva. Y, en efecto, en el genuino sentido kantiano del *a priori* como condición del pensar contenido en la conexión psíquica. [...] En el concepto empírico [*empirischen Begriff*] de la conciencia está el fundamento de lo científico”.⁶⁵⁷

Ahora bien, la *Introducción* apareció con una dedicatoria dirigida al conde Yorck, en la cual Dilthey aportó una caracterización contundente de su proyecto. Por su relevancia, he decidido cotejar aquí la versión en alemán con la traducción de Eugenio Ímaz al español, para contrastarla también con una nueva propuesta del texto.

Texto de Dilthey	Traducción de Ímaz	Propuesta de corrección
An den Grafen Paul Yorck von Wartenburg / In einer unserer ersten Unterhaltungen entwickelte ich Ihnen den Plan dieses Buches, welches ich damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen wagte. In den schönen Jahren seitdem habe ich des einzigen Glückes genossen, auf der Grundlage der Verwandtschaft der Überzeugungen	Al conde Paul Yorck von Wartenburg: / En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevería a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad	Al conde Paul Yorck von Wartenburg / En una de nuestras primeras conversaciones, le desarrollé a usted el plan de este libro, al que en ese momento me aventuré a designar como crítica de la razón historiográfica. En los preciosos años transcurridos desde entonces he disfrutado de la dicha única de poder filosofar juntos, en el diálogo a

⁶⁵⁶ Dilthey, *GS I*, 4.

⁶⁵⁷ Dilthey, *GS XXIV*, 161.

in oft täglichem Gespräch gemeinsam zu philosophieren. Wie könnte ich aussondern wollen, was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt? Nehmen Sie, da wir nun räumlich getrennt worden sind, dies Werk als ein Zeichen unwandelbarer Gesinnung. Der schönste Lohn der langen Arbeit, in welcher es entstand, wird mir der Beifall des Freundes sein.⁶⁵⁸

de nuestras conversaciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo.⁶⁵⁹

menudo cotidiano y con fundamento en la coincidencia de convicciones. ¿Cómo podría yo atreverme a depurar lo que, en el plexo de las ideas que aquí presento, se debe a usted? Tome este trabajo ahora que nos hemos distanciado como un signo de ánimo inmutable. La más preciosa recompensa por el vasto trabajo requerido será, para mí, el aplauso del amigo.

Lo que Dilthey expresó en la dedicatoria de la *Introducción* es la profunda convicción de que la fundamentación científica de la vida espiritual, es decir, el sistema científicamente desarrollado y gnoseológicamente justificado de los fenómenos espirituales, debe tomar la forma concreta de una crítica de la razón historiográfica al estar las ciencias aun determinadas en su fundamento por la historia de la metafísica. Recordemos que Dilthey había concebido su plan para la fundamentación de las ciencias del espíritu en dos volúmenes, de los que solo publicó el primero en 1883 –la *Introducción a las ciencias del espíritu*–, mientras que dejó inacabado el segundo –la *Fundamentación de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia* (redactada entre 1870-1895)–. El primer volumen, tal y como señalé al inicio de este trabajo, está compuesto por dos libros. El primero lo conforman los elementos generales que exponen la necesidad de la fundamentación gnoseológica a partir del análisis de la relación entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. “Y en la misma medida en que la filosofía de los hechos espirituales [*geistigen Tatsachen*] y la ciencia de la naturaleza se ven sin embargo forzadas a separarse, pues al parecer estas ciencias raramente pueden unificarse en una única cabeza, aumenta aun más la significación de una doctrina de la ciencia”.⁶⁶⁰ El segundo libro es la deducción historiográficamente desarrollada de la noción y necesidad de la ciencia fundamental a partir de la crítica de la historia de la metafísica. El segundo volumen consistiría en el desarrollo sistemático de la gnoseología del espíritu y de la lógica de sus ciencias.

⁶⁵⁸ Dilthey, *GS I*, IX.

⁶⁵⁹ Dilthey, *OWD I*, trad. Ímaz, 2.

⁶⁶⁰ Dilthey, *GS XVIII*, 61.

A la luz de la crisis de la metafísica, y en la medida en que los propios principios de las ciencias del espíritu aún arraigan en esa historia, se vuelve entonces necesaria una ciencia universal que tome la forma de una crítica de la conciencia de la historia. El contenido del conocimiento científico adquiere, en la historia de la metafísica, la forma particular de una crítica de la razón historiográfica. Esa crítica permitiría cambiar el fundamento metafísico por uno gnoseológico y asegurarle así a las ciencias del espíritu su autonomía ante el predominio de la cosmovisión naturalista que amenaza con mutilar la totalidad de la vida del espíritu. Tal es “el sistema [que] establece una crítica de la razón historiográfica y social [...]”. No nos es permitido, empero, trasladar los conceptos y las teorías de la ciencia natural a aquel”.⁶⁶¹ Pues “cuando el espíritu científico naturalista se convirtió en filosofía, como en los enciclopedistas, en Comte y en Alemania con los investigadores filosofantes de la naturaleza, se intentó apresar al espíritu como un producto de la naturaleza... y entonces se le mutiló”.⁶⁶²

Las palabras empleadas en alemán por Dilthey para darle nombre a su proyecto son *Kritik der historischen Vernunft* y no *Kritik der geschichtlichen Vernunft*. Dilthey utiliza aquí el adjetivo *historischen* en un sentido claramente técnico. Es decir, que su alemán distingue a la historia y al conjunto de los *objetos* históricos con el adjetivo de *lo histórico* –*das Geschichtliche*–, mientras que a la conciencia de tales fenómenos, al conjunto de sus procesos psíquicos y sus expresiones por medio de textos, les reserva el adjetivo de lo historiográfico –*das Historische*–.⁶⁶³ El plan de la *Introducción a las ciencias del espíritu* consistía, en sentido estricto, en una crítica de la razón historiográfica y no en una crítica de la razón histórica como hasta ahora se ha creído. El criticismo de Dilthey realiza un giro del *objeto* histórico a la conciencia de ese objeto, en donde lo que se descubre es la actividad subjetiva constitutiva de la historia: su vida consciente. La historia como ciencia solo es posible, hay que decirlo, como una ciencia de la conciencia de la historia, de sus fenómenos subjetivos, de su experiencia de la historia, de su constitución, estructura y posibilidad. Al respecto, Dilthey fue contundente: “me encaminé a investigar la naturaleza y la condición de la conciencia de la historia: una crítica de la razón historiográfica [*eine Kritik der historischen Vernunft*]”.⁶⁶⁴ Dilthey hizo el esfuerzo por delimitar el dominio y el objeto de la vida

⁶⁶¹ Dilthey, *GS XVIII*, 228.

⁶⁶² Dilthey, *GS V*, 3.

⁶⁶³ Fernández, “Fenomenología del análisis historiográfico”, 252 y 253.

⁶⁶⁴ Dilthey, *GS V*, 9.

psíquica: a saber, el análisis de la conciencia. Aquello contrasta con la posición de su amigo, el conde Yorck, quien directamente sostuvo que la ciencia de la historia solo es posible como una *psicología de la historia*, en la medida en que se trata de un análisis que considera la historia a partir de su *a priori* en el contenido de la vida anímica. Pero por extraño que parezca, ni la posición de Yorck ni la de Dilthey albergan un psicologismo, porque la plenitud de los fenómenos de la conciencia no es reductible a una concepción psicológica del hombre. No conocemos la vida por introspección psicológica, sino por comprensión histórica. La falta de cientificidad de la psicología moderna se debe a que esta es una teoría que mutila las determinaciones vitales del alma al representarla desde una concepción cognitiva como mente: la psicología moderna es una teoría desvitalizada del alma; alma sin alma es el presupuesto de esa psicología. La psicología vulgar presupone siempre una antropología psicologizada. Pero lo que Yorck pondría de relieve es el hecho de que la conexión vital de la conciencia es irreductible a la antropología, y por ende, su verdad no está plenamente referida al hombre por el hombre. Lo que Dilthey y Yorck defendían era el contenido puramente vital del punto de vista psíquico, distinguiéndolo del punto de vista antropológico. En palabras de Yorck,

Desde luego, por disciplina de la psicología entiendo algo distinto de lo que se practica en nuestros días, pues se ha perdido aun más su cientificidad con la subordinación moderna a la antropología o, incluso, a la biología, disciplinas que presuponen una verdadera psicología más de lo que propiamente la implican. [...] *Que todo lo psico-físicamente dado [psycho-physische Gegebenheit] no sea, sino que vive, ese es el punto germinal de la historicidad [Geschichtlichkeit]. A la inversa, se sigue que la historia [Geschichte] como ciencia solo puede ser psicología de la historia.*⁶⁶⁵

Dilthey aspiraba a comprender al hombre en la totalidad del proceso de la vida y no solo a partir de uno de sus aspectos. Y eso lo distanció de las cosmovisiones orientadas por la centralidad del intelecto a lo largo de la historia de la metafísica desde su lejano origen en la antigüedad clásica. De lo que se trata es de que la humanidad cobre conciencia plena de sí misma y se reconozca en la diversidad de sus funciones vitales, con miras a ejercerlas lúcidamente todas, en su haber histórico y social. La crítica de la razón historiográfica abarca

⁶⁶⁵ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 188. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71 y 72. Las cursivas son mías.

la pregunta de cómo puede la humanidad llevar una vida lúcida ejerciendo conforme a la razón de su historia el conjunto de sus facultades.

Según vimos, Dilthey pensaba que la fundamentación gnoseológica debe partir del análisis de la conciencia. Al proceder por medio de la crítica inmanente de la historia de la metafísica, de sus cosmovisiones, aportaría su fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu. “El conocer de la realidad histórica y social se realiza en las ciencias particulares del espíritu. Pero estas solicitan una conciencia sobre la relación de sus verdades relativas a la realidad efectiva [...]. De estas premisas se deduce la tarea de desarrollar una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu”.⁶⁶⁶ Luego, “la solución de esta tarea podría designarse como crítica de la razón historiográfica, es decir, de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad e historia creadas por él”.⁶⁶⁷ En última instancia, la ciencia de la historia y la descripción psicológica se presuponen mutuamente dentro de la crítica de la razón historiográfica: criticar la metafísica equivale a averiguar en su historia las formas de la vida anímica que la han hecho posible.

No obstante que mi preocupación historiográfica a la vez que psicológica [*historische wie psychologische Beschäftigung*] por el hombre entero [*ganzen Menschen*] me llevó a considerarle en la multiplicidad de sus potencias [*Kräfte*] como este ser que quiere, siente y representa y a fundar en él la explicación del conocimiento y de sus conceptos (como mundo externo, tiempo, sustancia, causa) aun si ese conocimiento parece entretejer estos conceptos tan solo con la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. [...] Y se sigue así que los componentes fundamentales de nuestra imagen y conocimiento de la realidad efectiva, tales como la unidad personal de la vida [...], pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana toda [*ganzen Menschennatur*], cuyo proceso de vida real [*realer Lebensprozess*] tiene en el querer, el sentir y el representar ni más ni menos que sus aspectos diferenciados.⁶⁶⁸

El giro postulado por Dilthey hacia la conciencia lo que ha descubierto es la evidencia radical para la intelección de la vida en la unidad de la experiencia interna. Dilthey defendió que los hechos de la conciencia eran piedra de toque y principio para la certificación del conocimiento científico. En la facticidad de las vivencias reside la evidencia de su verdad, y

⁶⁶⁶ Dilthey, *GS I*, 116.

⁶⁶⁷ Dilthey, *GS I*, 116.

⁶⁶⁸ Dilthey, *GS I*, XVIII.

como tal, ellas son la unidad concreta de la vida espiritual que salvaguarda a la ciencia de la especulación metafísica. Todo aquello de lo cual tenemos conocimiento verdadero se debe al hecho de que, en principio, se trata de un fenómeno vivenciado en mi conciencia. De lo que vivo internamente tengo evidencia apodíctica. “Únicamente en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un fundamento firme para el anclaje de mi pensar”.⁶⁶⁹

En el *Borrador relativo a la gnoseología y la lógica de las ciencias del espíritu* (1880) Dilthey caracteriza a la gnoseología como la ciencia fundamental de la filosofía: aquella que la constituye como ciencia de la experiencia. Pero aclara: “¡Empiria, no empirismo!”.⁶⁷⁰ El postulado que defiende a la conciencia como certeza de la ciencia es gnoseológico, no psicológico. “El punto de partida de la filosofía está en el *principio de fenomenalidad*. [...]. He aquí la reconfiguración del apresamiento equívoco precedente de la frase según la cual lo realmente efectivo es mi representación en el principio: lo realmente efectivo, que difiere de mi yo mismo como cosa u objeto, solo me es dado en mi conciencia”.⁶⁷¹ Mi conciencia está conformada por una conexión vital en donde “lo realmente efectivo es lo que está activo en mi totalidad psíquica. Todos los hechos y todas las verdades me son dados en mí”.⁶⁷²

“El principio de fenomenalidad es la mera expresión de nuestra autognosis y en cuanto tal se eleva más allá de toda duda”.⁶⁷³ Este principio descubre en la facticidad de la conciencia la evidencia y la unidad perentoria de la verdad de la vida. La fenomenalidad de la conciencia es la fuente que aporta las certezas de la ciencia. Es la piedra de toque para la fundamentación de toda ciencia posible, en la medida en que dirige retrospectivamente sus conocimientos a su *a priori* en la conciencia. “El hecho al que le atribuyamos realidad efectiva es el que tiene relación con nuestra vida actuante”.⁶⁷⁴ Hay que repetirlo: la crítica de la razón historiográfica es el desarrollo concreto del principio de fenomenalidad de Dilthey. Y esto puede corroborarse en el hecho de que el criticismo de la metafísica es un análisis orientado a la conciencia de la historia. El *factum* de la conciencia es la certificación de la unidad y conexión interna de nuestra experiencia de la vida histórica.

⁶⁶⁹ Dilthey, *GS I*, XVII.

⁶⁷⁰ Dilthey, *GS XIX*, 17.

⁶⁷¹ Dilthey, *GS XIX*, 17. Las cursivas son mías.

⁶⁷² Dilthey, *GS XIX*, 17.

⁶⁷³ Dilthey, *GS XIX*, 19.

⁶⁷⁴ Dilthey, *GS XIX*, 21.

El drama expresado por Dilthey a lo largo de su plan para la fundamentación de la ciencia consiste precisamente en este: la preocupación sentida por la pérdida creciente de la facultad de la humanidad para conocerse a sí misma, para ejercer conscientemente su vida. La pérdida de unidad consciente de la vida equivale a la disolución de la consistencia vital de unas ciencias cada vez menos conscientes de la vida que las ha hecho posibles. Al carecer de fundamento en la conexión de la vida, hoy las ciencias han perdido la facultad para orientar la vida humana: “es decir, carecen literalmente de sentido”.⁶⁷⁵

La necesidad de una *ciencia fundamental* es evidente: “puesto que encontramos al lector ocupado con las ciencias particulares o activo con la técnica de la vida profesional vinculada a ellas, urgía demostrar así, en contraposición a esta especialización, la necesidad de una ciencia fundamentante que desarrolle las relaciones de las ciencias particulares”.⁶⁷⁶ Lo que podemos esperar del porvenir es la clausura de la metafísica y de sus horrores objetivados en la forma metafísica bajo la cual la humanidad realiza todavía la historia. De lo que se trata ahora es de aportarle al hombre por primera vez una justificación científica a su vida. Es el informe de la conciencia y lo que podemos con él lo que interrumpe de golpe la historia de la metafísica. El destino de la humanidad depende, decía Dilthey en 1883, de “una lucha entre las teorías abstractas y la conciencia historiográfica [*historischem Bewusstsein*]”.⁶⁷⁷ En efecto,

Las ciencias del espíritu se han desarrollado gradual y tardíamente. Primero, bajo el avasallamiento por parte de la metafísica, y luego, en la servidumbre en las ciencias de la naturaleza. Las ciencias del espíritu son, empero, un todo autónomo e independiente; la escuela historiográfica [*historischen Schule*] tiene el mérito de haber resaltado esta verdad. La emancipación de la conciencia histórica [*geschichtlichen Bewusstsein*] realizada por Winckelmann, Herder, etc.⁶⁷⁸

Dilthey pensaba que la metafísica implica en su crisis la forma consciente de una humanidad que se fundamenta en su haber histórico y social. Lo que cabe es “resolver esta lucha contra la metafísica a través de una efectiva comprensión de la esencia de la sociedad

⁶⁷⁵ Josep Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 21.

⁶⁷⁶ Dilthey, *GS I*, 124.

⁶⁷⁷ Dilthey, *GS XX*, 128.

⁶⁷⁸ Dilthey, *GS XX*, 128.

humana”.⁶⁷⁹ El contenido científico de la crítica de la razón historiográfica tiene por forma práctica el desarrollo conscientemente organizado de la actividad histórica y social del hombre. La crítica de Dilthey no parte de representarse por medio teorías la vida histórica, sino que se atiene a la totalidad de la vida concreta para reconocer en ella la necesidad de la conciencia. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, del mismo modo que “gnoseología y la doctrina del método abordan este problema general para las ciencias [...], así como para la *praxis de la vida*”.⁶⁸⁰ Si Dilthey tuvo apenas una noción en sus manuscritos de 1864 de lo que sería después el conjunto de su crítica, no cabe duda de que a principios de la década de 1880 –como nos muestran los manuscritos que sirvieron a la elaboración de la *Einleitung*– Dilthey ya tenía bastante claro que la superación de la metafísica encuentra en la fundamentación gnoseológica su desarrollo.

La fundamentación de las ciencias del espíritu son la psicología y la gnoseología. [...] El punto de vista gnoseológico es el único que asegura la identificación de la conexión. Nuestro objetivo: la conexión interna de la ciencia del espíritu, la esquematización interna ha de ser reconocida y ha de aportarse una fundamentación. Hay que aniquilar la metafísica y poner una fundamentación gnoseológica. La gnoseología resuelve los problemas centrales de la sociedad.⁶⁸¹

El análisis de la conciencia desfonda a la metafísica al averiguar su origen en la vida anímica de la historia. Ese procedimiento consiste en la autognosis que cobra conciencia de la raíz metafísica de las ciencias del espíritu y por la que se les da fundamento gnoseológico. “La relación mutua de [las] tareas en la conciencia pensante puede desarrollarse primeramente en el curso del análisis gnoseológico (más cabalmente: en la autognosis)”.⁶⁸² Dilthey consideraba que hoy nos encontramos ante “la conclusión de la historia de la posición metafísica del espíritu, de la historia de una ciencia metafísica todavía no quebrantada por la posición gnoseológica misma del espíritu”.⁶⁸³ Es por esa razón que todavía hace falta “reunir en una consideración general los hechos que han venido brotando poco a poco en ella”, es decir, falta historiar la metafísica. En la forma de la ciencia fundamental está la ciencia de la

⁶⁷⁹ Dilthey, *GS XX*, 128.

⁶⁸⁰ Dilthey, *GS XX*, 152. Las cursivas son mías.

⁶⁸¹ Dilthey, *GS XX*, 128.

⁶⁸² Dilthey, *GS I*, 26.

⁶⁸³ Dilthey, *GS I*, 386.

historia, en la medida en que “por doquiera, la crítica historiográfica ha destruido [...] el andamiaje historiográfico de la metafísica de la historia [*Geschichte*]”.⁶⁸⁴

Dilthey concluiría el libro segundo de la *Introducción* –dedicado, recordemos, a una historia que el autor denomina como “nuestra fenomenología de la metafísica”– con el argumento de que la formación de la posición gnoseológica en el espíritu caracteriza la crisis y clausura de la metafísica. Cada cosmovisión metafísica representa la actitud dogmática con la que nos hemos dirigido hacia la vida, pero la esencia de la metafísica moderna es su propia disolución, y por lo tanto, su forma final es la crítica. Para Dilthey, la catástrofe que se cierne sobre nuestro mundo se diferencia de las de las épocas pasadas porque el peligro es la esencia de la metafísica para nuestra era. El destino que la metafísica nos ha reservado es el nihilismo de una humanidad sin fundamento, escéptica de sí misma. Esto se expresa en la forma de subjetivación moderna de la metafísica a través del escepticismo. “La transformación del mundo en el sujeto-de-la-aprehensión, que está en estos sistemas modernos, significa, por decirlo así, la eutanasia de la metafísica”.⁶⁸⁵ Pero así como el escepticismo es todavía la forma metafísica de la crítica, cuando se le practica de manera razonada puede tener como forma científica a la gnoseología. En la cuestión del escepticismo, “que suministró la prueba de que estamos, por decirlo así, encerrados en nuestras propias impresiones y que, por lo tanto, no conocemos la causa de las mismas y no podemos decir nada sobre la composición real del mundo externo”,⁶⁸⁶ aparece la urgencia de desarrollar el análisis la conciencia y de su papel en la constitución del mundo en que vivimos. “El heredero legítimo del escéptico –dice Dilthey– es el gnoseólogo. [...] El punto de la historia intelectual con el que culmina la posición metafísica del hombre es donde se emplazará [...] la historia de las ciencias del espíritu”.⁶⁸⁷ A partir de las lecciones y borradores tempranos sobre el sistema de las ciencias del espíritu, he mostrado que en el par de décadas que antecedieron a la publicación de la *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883 Dilthey ya tenía bastante claridad sobre la necesidad inherente a la metafísica de ser superada mediante la gnoseología moderna y bajo la forma de una crítica de la conciencia de la historia. El desarrollo de la *ciencia fundamental* desde 1883 identifica en la historia de la metafísica y su crisis la necesidad de la formación

⁶⁸⁴ Dilthey, *GS I*, 374.

⁶⁸⁵ Dilthey, *GS I*, 405.

⁶⁸⁶ Dilthey, *GS I*, 407.

⁶⁸⁷ Dilthey, *GS I*, 407.

de las ciencias del espíritu y de su emancipación. “El conocimiento de este todo [la vida histórica] se desarrolla así sucesivamente en una conexión de verdades: su fundamento en la gnoseología, su ciencia fundamental en la psicología [...]. Así pues, es la ciencia de la historia el resultado último de las ciencias del espíritu”.⁶⁸⁸

§ 25. Historiabilidad de la conciencia de acuerdo con Dilthey

El fundamento científico de la historia, y el de las ciencias del espíritu en su conjunto, descansa sobre el procedimiento que considera la realidad histórica a partir de la necesidad de su conciencia. Es decir, la científicidad de la historia está determinada por su fundamento en el vivenciar y el comprender la historia. Las vivencias son un hecho del que no es posible albergar alguna duda. Se trata de un acontecimiento apodíctico. En los hechos de la conciencia, en la vivencia de la historia, tenemos la experiencia histórica, pero también su evidencia científica. “Vemos cómo las verdades científicas del espíritu están basadas en el vivenciar”.⁶⁸⁹ El comprender, cuyo procedimiento es condición para la intelección de una vida que es distinta a la mía, es por lo tanto el *a priori* para entender la historia. El comprender tiene por fundamento la vivencia de lo común. “El comprender presupone un vivenciar y el vivenciar se vuelve experiencia de la vida a medida que el comprender nos conduce fuera [...] de la subjetividad del vivenciar a la región del todo y de lo general”.⁶⁹⁰ Al final, en la relación entre vivenciar y comprender lo que tenemos es la determinación recíproca entre la conciencia y el mundo de la historia del que es constitutiva.

Lo que interesa es analizar la determinación elemental de la vivencia de la historia: entender el fenómeno historiográfico y la estructura puramente subjetiva de la conciencia en la que aquel acontece. “Señalo aquí la conexión que, desde la vida, [...] desemboca en la historia como ciencia”.⁶⁹¹ Esto significa que la investigación de la vivencia de la historia no se trata solo de analizar la historiografía como el conjunto de los textos historiográficos o la comunidad de sentido que ellos integran bajo la forma de una tradición historiográfica: de lo que se trata es de reducir la historia de la historiografía, la de su tradición, al desarrollo de la

⁶⁸⁸ Dilthey, *GS XX*, 164.

⁶⁸⁹ Dilthey, *GS VII*, 142.

⁶⁹⁰ Dilthey, *GS VII*, 143.

⁶⁹¹ Dilthey, *GS VII*, 136.

conciencia en la que acontece la vivencia de la historia. La conciencia de la historia es el *a priori* de su objetivación en el conjunto de los textos historiográficos. La historiografía que existe en el mundo del espíritu porta en cada una de sus manifestaciones el carácter historiográfico de la conciencia. Influido por las reflexiones de su amigo el conde Yorck durante la década de 1890, Dilthey profundizó en el descubrimiento de esta forma subjetiva puramente historiográfica de la conciencia a la que le daría el nombre de historiabilidad [*Historizität*]. La forma historiográfica de la conciencia es condición para la vivencia pura de la historia, y por ende, lo es también para la constitución de la experiencia de su comprensión, para su expresión por medio del texto y para la constitución científica de la historia objetiva de la humanidad. Lo que Dilthey puso de relieve es la unidad historiográfica de la conciencia: síntesis elemental de la experiencia de la historia en la vida anímica.

De tomarnos en serio el planteamiento de Dilthey, la única experiencia histórica que en verdad es merecedora de atención científica es la vivencia de la historia en la vida subjetiva universal de la conciencia. El descubrimiento de la historiabilidad de la conciencia es, simple y sencillamente, la respuesta científica a la pregunta de qué es la historia cuando se considera con fundamento en el principio de fenomenalidad. Lo que importa es la actividad originaria de la conciencia por la que es posible el conjunto de las operaciones historiográficas que constituyen la actividad del historiador. Es importante contrastar el análisis de la vivencia de la historia que Dilthey desarrolló en *La edificación del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (1910) con el análisis de la formación histórica de la conciencia elaborado por el conde Yorck en los manuscritos sobre *Posición de la conciencia e historia* que redactó durante los años que precedieron a su muerte en 1897. No queda claro, sin embargo, cuándo fue que Dilthey y Yorck descubrieron la centralidad de la historiabilidad de la conciencia. La historiabilidad apareció sugerida en una carta del 4 de enero de 1888, donde Yorck le atribuía a su amigo la hazaña de haberla reconocido en el contexto de la crítica a las cosmovisiones naturalistas: “en su carta anterior, usted determinó con precisión lo que yo no pude haber dado a entender por historiabilidad de la conciencia sin volverme culpable de una metafísica del movimiento, de la cual yace enfermo todo darwinismo, en tanto que no es solo un principio heurístico, una hipótesis técnico-científica”.⁶⁹²

⁶⁹² Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71.

La historiabilidad no había sido considerada como problema fundamental de la conciencia histórica precisamente porque ha predominado el enfoque de la metafísica que da por sentado el sentido de los hechos históricos al presuponer su exterioridad a la conciencia mediante la mera representación. El paso del punto de vista metafísico al punto de vista de la vida tiene como resultado el giro de la historicidad a la perspectiva de su vivencia en la conciencia bajo la forma de la historiabilidad. Dicho así, el desciframiento de la historicidad (el sentido del ente histórico) tiene como *a priori* la investigación de su elemental estructura historiográfica en la conciencia (un esclarecimiento de orden ontológico). En este punto, tal y como observó Paul Ricoeur, “Yorck impulsaba a su amigo [Dilthey] cada vez más lejos en la denuncia de la pobreza espiritual de las ciencias históricas empíricas. [...] Lo que falta, observa Yorck, a la autorreflexión como medio primario de conocimiento es el ‘análisis crítico’ del déficit ontológico de las ciencias [...]”.⁶⁹³ El giro planteado por Dilthey en 1883, dirigir la historia hacia su análisis en la experiencia de la conciencia –recordemos que ese era el sentido de su crítica de la razón historiográfica–, fue formulado por Yorck en los términos de un giro de lo óntico hacia lo historiográfico. El punto de vista óntico caracterizaría el enfoque todavía metafísico de las ciencias vulgares, centradas en la mera representación de sus objetos, mientras que el punto de vista historiográfico interroga por la constitución del sentido de tales objetos dentro de la conciencia de la historia. Este giro adelantaría, sea dicho de paso, la idea de Heidegger de que “la revelabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)”.⁶⁹⁴

Hacia 1894, cuando la psicología fundamental de Dilthey recibió los ataques de W. Wundt y de H. Ebbinghaus, exponentes de la psicología naturalista, Yorck le reprochó a su amigo su timidez y le exhortó a responder fulminando de una vez por todas la cosmovisión imperante entre las ciencias al mostrar su presupuesto metafísico. En ese presupuesto arraiga la falta de cientificidad de las ciencias naturales, así como su imposibilidad de abarcar la vida plenamente. En palabras de Yorck: “Este nuevo principio [el principio de fenomenalidad] y su resplandeciente aplicación que adoptan las secciones 1-3 del tratado [de *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*] conlleva, además, un rechazo más incisivo de las

⁶⁹³ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 482.

⁶⁹⁴ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 10.

pretensiones de la ciencia de la naturaleza. Y que para mí, vuelvo a insistir en ello, destacan demasiado poco la diferencia genérica entre lo óntico y lo historiográfico [*zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen*].⁶⁹⁵ Yorck le puso de relieve a Dilthey el privilegio de la ciencia que reconoce en el mundo objetivo la necesidad de la actividad de la conciencia que le es propia. Por medio del concepto de *tipo* [*Typus*] es que esta ciencia de la conciencia podría establecer una tipología de las vivencias que permitiera determinar la forma específicamente historiográfica de los hechos u objetividades históricas. “El concepto de tipo es la llave que abre las cerraduras mas sofisticadas y difíciles. Es hasta ahora que me ha quedado claro en su relación viva y en su relevancia operativa. [...] Constituye una medida de vida, una categoría histórica, de una significación semejante para el conocimiento de la historiabilidad”.⁶⁹⁶ Es la tipología de las vivencias lo que permite determinar las formas típicas de la estructura de la conciencia de la historia. Esa es la razón por la que Yorck presentó en sus manuscritos de 1897 una descripción historiográficamente desarrollada de “las formas típicas [*typische Gestalten*] de eminente historiabilidad interna [*eminenter inner Historizität*]” de la conciencia,⁶⁹⁷ las cuales son condición para nuestra experiencia de la historia y para la constitución de sus objetividades en el mundo.⁶⁹⁸

Las vivencias de la historia y son la evidencia apodíctica para su ciencia. En el escrito sobre la *Teoría de la estimación valorativa en la fundamentación lógica*, de 1906-1908, Dilthey mostraba que “esta conexión de vida se ha formado en la historia de la humanidad; la conciencia historiográfica de la misma la aclara, la historia de la experiencia, las ciencias de la experiencia están, pues, contenidas en el fundamental, etc”.⁶⁹⁹ El mundo de la historia está constituido por la actividad consciente del espíritu bajo la forma de una exteriorización, su objetivación en la vida de la humanidad. El conjunto de esas objetividades históricas y sociales, que conforman la tradición y la cultura que tenemos común, encuentran en la historiabilidad la forma de su desarrollo autoconsciente, y por ende, son las portadoras del elemental carácter historiográfico de la conciencia. Dilthey desarrolló este planteamiento en

⁶⁹⁵ Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 191.

⁶⁹⁶ Yorck a Dilthey, 21 de octubre de 1895. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 191.

⁶⁹⁷ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 60.

⁶⁹⁸ Fernández, “Fenomenología del análisis historiográfico”, 253.

⁶⁹⁹ Dilthey, *GS XXIV*, 63.

La estructuración del mundo histórico (1910) tan solo un año antes de morir, por lo que desafortunadamente se trata —una vez más— de un esbozo inacabado. Allí sostuvo que,

A través de la idea de la objetivación de la vida es que primeramente logramos una mirada a la esencia de lo histórico. Todo ha emergido aquí a través de la acción espiritual y porta, entonces, el carácter de la historiabilidad [*Historizität*]. [...] Lo que hoy el espíritu proyecta desde su carácter en su exteriorización de vida, si es que persiste, será mañana historia.⁷⁰⁰

Lo que el día de mañana sea historia tiene como *a priori* la acción historiográfica que la conciencia exterioriza bajo la forma de objetividades históricas. Y en la misma tesitura, el conocimiento de la historia tiene por condición la vivencia de la misma por medio de su forma típica: la historiabilidad. “La célula originaria del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en una conexión de efectuación de la vida hacia su medio”.⁷⁰¹ Al vivenciar la historia, tiene lugar la conexión interna en la que se constituye el conocimiento objetivo del espíritu. Esta actividad es fundamento para la determinación de la objetividad en la conciencia, de la subjetividad que empieza a pensarse historiográficamente a sí misma “hasta tener una captación objetiva [*objektiven Erfassung*] del mundo de la historia y de la sociedad en la historiografía universal [*Universalhistorie*]”.⁷⁰² Para Dilthey, “tiene lugar así el primer momento significativo para la solución del problema del conocimiento de la historia”,⁷⁰³ y este gira en torno a la conciencia de que “soy, pues, hasta las profundidades insondables de mí mismo, un ser historiográfico [*historisches Wesen*]”.⁷⁰⁴ Esto significa que la forma autoconsciente del mundo histórico y de lo que Dilthey denomina como el espíritu objetivo se realiza bajo la forma de la historiabilidad.. “El mundo histórico siempre está allí, y el individuo no solo lo considera externamente, sino que está entretejido en él [...]. No es posible separar estas relaciones. [...] Somos primeramente un ser histórico [*geschichtliches Wesen*] antes que observadores de la historia, y solo porque somos aquello es que nos convertimos en lo último”.⁷⁰⁵ Esta relación en la que el mundo de lo histórico (historicidad) y el mundo de lo historiable (historiabilidad) son correlatos fue expresada por

⁷⁰⁰ Dilthey, *GS VII*, 147.

⁷⁰¹ Dilthey, *GS VII*, 161.

⁷⁰² Dilthey, *GS VII*, 309.

⁷⁰³ Dilthey, *GS VII*, 278.

⁷⁰⁴ Dilthey, *GS VII*, 278.

⁷⁰⁵ Dilthey, *GS VII*, 277 y 278.

Dilthey en la idea de que “la condición de posibilidad primera de la ciencia de la historia reside en que yo mismo soy un ser histórico, que quien investiga la historia, es el mismo que la hace”.⁷⁰⁶ A la conexión del análisis historiográfico Dilthey la denominó como autognosis historiográfica: es decir, el método por el que se realiza la crítica de la razón historiográfica. “Solo podemos asir el todo progresivo de la inteligencia humana en un proceso abarcador de autognosis historiográfica [*historischer Selbstbesinnung*] [...]. Podemos traernos a la conciencia lo que está por doquiera uniformemente contenido en la conexión de conocimiento de la humanidad en la que ingresamos”.⁷⁰⁷ Es así, pues, que

Lo vivenciado, lo comprendido, lo que puede elevarse a la conciencia desde el pasado, está concebido en [el estudio de la historia]. [A]sí también la psicología es solo la búsqueda del hombre en lo vivenciado y lo comprendido [...]. Es así que he descrito la tarea fundamental de toda la meditación sobre las ciencias del espíritu como una crítica de la razón historiográfica.⁷⁰⁸

En el reconocimiento de la historiabilidad es explícita la asociación del análisis historiográfico con la autognosis de la humanidad. La estructura reflexiva de la vida, de esa vida concreta que es historia y sociedad, tiene lugar bajo la forma de una autoafirmación historiográfica. Tan pronto me reconozco socialmente determinada en las profundidades de mi ser, reconozco historiográficamente determinadas mis acciones en la historia de la humanidad, en cuyas objetivaciones se expresa mi convivencia con los otros. Esto significa que la conciencia de esta humanidad que vive, que piensa, siente y quiere, precisamente vive porque tiene una historia en común con otros. Solo tengo un conocimiento objetivo de mi historia mediante la forma de un conocimiento de mi relación con mis congéneres en el mundo de la historia, cuya conexión autoconsciente tiene lugar en la historiabilidad de la conciencia.

§ 26. Historiabilidad de la conciencia de acuerdo con Yorck

⁷⁰⁶ Dilthey, *GS VII*, 278.

⁷⁰⁷ Dilthey, *GS XXIV*, 68.

⁷⁰⁸ Dilthey, *GS VII*, 278.

Habíamos visto que en junio de 1895 Yorck le escribía a Dilthey sobre “el interés común a nosotros por comprender la historicidad” y cómo aquello “me ha dirigido en los últimos días a un campo muy diferente”. Este ámbito distinto al que se refería Yorck anunciaba una ciencia nueva, para la cual hay que averiguar primero la vía por la que accedemos a la historia. La historia de la humanidad nos es inteligible a través de la posición [*Stellung*] respectiva de la conciencia. En *Posición de la conciencia e historia*, Yorck apuntaba:

Por lo tanto, es imprescindible esbozar el estado de conciencia [*Bewußtseinszuständlichkeit*] para la intelección de la posición [*Stellung*] hacia la historia y lograr la valoración de lo histórico. Así pues, la historia no es independiente de lo natural sino que, en la medida en que es precisamente histórica, su historiabilidad [*Historizität*] como fermento de vivacidad [*Lebendigkeit*] está referida en la actualidad historiográfica de la conciencia del *contraposto* historiográfico [*die historische Bewußtseinsaktualität historischer Contraposto*].⁷⁰⁹

Según vimos, para Yorck hay una correlación de carácter fenoménico entre la vida y la historia. Sin embargo, las conexiones que unifican el contenido de dicha relación –y cuyo carácter es la vivacidad– únicamente se acrecientan a través de la historiabilidad. Esta noción está asociada a la capacidad de la conciencia para adoptar nuevas posiciones ateniéndose al reconocimiento de su historia. Así como la vivacidad se refiere al modo en que la vida se vuelve autoconsciente, pues “solo la vida puede, como dice Goethe, captar la vida”,⁷¹⁰ la historiabilidad es la autoconciencia de la vida histórica. He aquí que Yorck inserte la descripción de las posiciones historiográficas de la conciencia dentro del núcleo del análisis de la vida, de cómo unifica sus variaciones; dicha tarea quedaría en manos de una psicología de la historia, o dicho más exactamente, de una *historiográfica filosófica* a la que Yorck designa en alemán *philosophische Historik*.

Según esto, aquí solo se puede sugerir que junto a la filosofía [...] brota una consideración histórica, una historiográfica filosófica, la cual tiene por un lado como contenido, negativamente, la esfera de la posibilidad psíquica de las posiciones de la conciencia ([...] una psicología de la historia); por otro lado, tiene una historia de la filosofía (es decir, una exposición historiográfica de los motivos filosóficos individuales como exteriorizaciones de determinadas posiciones de la conciencia), que

⁷⁰⁹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

⁷¹⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 57.

muestra cómo estas separaciones *llegan a la unificación* en el conocimiento de la historicidad interna de la autoconciencia.⁷¹¹

Esto significa que, si nuestra vida está estructurada históricamente y cuenta con su propia historicidad, el modo elemental de acceder a su carácter original es el de la investigación historiográfica: es decir, autoconciencia o psicología de la historia. Vivir quiere decir cambiar, pero el proceso de variación de la vida solo allana su camino desde el conocimiento de la historia. Yorck reconoce que toda la realidad viva da lugar a su propia diferenciación con cada acto analítico que supone el arrojarse de modos siempre nuevos al conocimiento de su historia. He aquí *la historiabilidad como fermento de vivacidad*: la vida sin su historia es una abstracción, pero la historia sin la vida es una antigualla ciega hacia su propio contenido. La primera situación caracterizaría el trabajo de los filósofos, en torno al cual –dice Yorck– lo “más alarmante es [su] carencia, la completa falta de historiabilidad interna [*innerer Historizität*]”.⁷¹² La segunda situación aludiría al trabajo de los historiadores, ya que “las formas historiográficas tienen que hacerse fluidas o, de lo contrario, solo acumulan polvo”.⁷¹³ Si la historiografía únicamente se ha dedicado a acumular polvo es porque perdió su relación con la vida. El punto de partida anti-metafísico de Yorck destruye el principio de estabilidad metafísica de la vida y de la historia, con lo cual se vuelve explícita la deficiencia del historiador para apresar el carácter vivo de la historia. En consecuencia, la ciencia historiográfica tradicional poco puede decirnos acerca de la vida; el historiador se empantanó en un pensamiento aferrado a mirar la historia como un pasado muerto. “He aquí que en los historiadores, en sentido último, hay una ausencia de la historia” en el trabajo de los historiadores.⁷¹⁴ Yorck realiza una crítica demoledora al historicismo clásico, y el blanco de sus ataques son los historiadores Leopold von Ranke, Theodor Mommsen y sus discípulos.

Yorck caracteriza la perspectiva del historiador como mera ocularidad, allí donde la crítica de fuentes sirve para contemplar la historia, pero no para vivirla ni hacerla. El trabajo del historiador se sostiene así sobre una tautología porque presupone lo que indaga: la historiografía sería una ciencia legítima porque constata la historia que previamente ha dado

⁷¹¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 40. Las cursivas son del texto.

⁷¹² Yorck a Dilthey, 30 de junio de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 104.

⁷¹³ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

⁷¹⁴ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 60.

por sentado, y a la vez, dicha historia es una realidad patente porque hay una ciencia que la indaga en virtud de su carácter pétreo, sin vida, inactual, y por eso mismo estable y susceptible de ser observado. “Ranke es un gran ocular para quien nada de lo desaparecido puede convertirse ya en realidad”.⁷¹⁵ Yorck consideraba que la teoría de la historia se priva de vivir, retiene el sentimiento al interior de quien investiga por considerarlo poco objetivo, y adopta una posición ocular o pasiva donde la historia se vuelve externa: “Ranke es el ojo entero como historiador, retiene la sensación para sí como algo puramente personal; es un mirar la historia, un no vivir la historia”.⁷¹⁶

Yorck consideraba que no hubo tal cosa como una consolidación de la ciencia de la historia en el siglo XIX, porque su proceso de profesionalización se trató de formar anticuarios y no historiadores. “A la llamada Escuela Historiográfica [*historische Schule*], la considero una corriente meramente secundaria del mismo cauce [...]. El nombre tiene algo de engañoso. Esa escuela no es en lo absoluto historiográfica sino anticuaria”.⁷¹⁷ El historicismo clásico, y más en general el trabajo de los historiadores durante todo el siglo, no habría desarrollado en lo absoluto una ciencia rigurosa capaz de considerar la historia, sino que apenas se dedicaron a especializarse en el instrumental filológico. “El filólogo puro tiene una concepción de la ciencia historiográfica [*Historie*] como baúl de antigüallas. Donde no hay palpabilidad, donde solo una transferencia psíquica viva sería capaz de dirigir, es allí donde no van esos señores”.⁷¹⁸ “Mommsen –por ejemplo– está escribiendo una historia de los césares, pero está cansado, empolvado por su viaje sobre los senderos de la filología [...]. Desde la vergüenza de su carta pública, acreditó su imposibilidad como historiador”.⁷¹⁹ Yorck confrontó el trabajo de Mommsen con la *Historia romana* de Neumann para mostrar que el desinterés de la historiografía por su conexión vital deriva en una *falta de raigambre* donde la ciencia historiográfica pierde su relación con la vivacidad en la que está su fundamento. Para Yorck, una historiografía viva sería “una obra de gran estilo, de una personalidad completamente distinta y situada en una valoración de la vida [...] diferente a la falta de raigambre [*Bodenlosigkeit*] real de Mommsen”.⁷²⁰

⁷¹⁵ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 60.

⁷¹⁶ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

⁷¹⁷ Yorck a Dilthey, 4 de diciembre de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 68 y 69.

⁷¹⁸ Yorck a Dilthey, 6 de agosto de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 61.

⁷¹⁹ Yorck a Dilthey, febrero de 1884 y 18 de junio de 1884. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 39 y 43.

⁷²⁰ Yorck a Dilthey, 9 de mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 19.

Al igual que Dilthey, Yorck pensaba que a la vida no la conocemos por introspección psíquica sino por la transferencia psicológica del sentido bajo la forma de la historia. La transferencia está relacionada con la vivencia de la comprensión de la historia. De ahí que para Yorck la impronta de la ciencia historiográfica y adonde “tendría que ser capaz de dirigirse” es a “transformar todo lo grande y bello en tu propia fuerza de vida. Este modo general de apropiación viva también me parece adecuado para lo espiritual, que rima y coincide con el precepto general: ¡acuérdate de vivir!”.⁷²¹ Al evadir su constitución en la vida psíquica, los historiadores de hecho naturalizan historia: “esto es lo esencial, que el carácter se exprese completamente, que no se de una descripción rankeana [de la historia] equivalente a una evasión naturalista, sino una valoración ética”.⁷²² La punto de vista de la vitalidad que Yorck opone a la metafísica descansa sobre el principio científico según el cual “la vida es el *Organon* para la aprehensión de la vivacidad histórica. La validez la aporta el punto de vista según el cual la vida es el *Datum* primario del que se derivan todas las categorías, incluso las más universales”.⁷²³ La metafísica, al concebir la historia a través de su representación mediante una conexión lógica, presupone la exterioridad de lo que explica. Es el punto de vista vivo, el que vivencia la historia, aquel que la abarca en su verdad: la vida es la fuente de las formas vitales por las que toda historia nos es de hecho comprensible. En última instancia, “toda historiografía verdaderamente viva y no meramente reproductora de la vida es crítica”.⁷²⁴

En efecto, la ciencia de la historia es la que descifra las exteriorizaciones de la vida histórica, sus hechos o fenómenos, a partir de las transferencias psíquicas de su sentido. Para Yorck, lo mismo que para Dilthey, yo soy capaz de comprender la historia de los otros porque mi conciencia, al igual que la de ellos, abreva de una vida que es también histórica. Para Yorck, “la historia como ciencia solo puede ser psicología de la historia”. Lo que Yorck puso en entredicho al mostrar la falta de sensibilidad histórica de las ciencias es, precisamente, su cientificidad. En el déficit de comprensión histórica, en la falta de conciencia historiográfica, reside la pérdida del fundamento vivo de las ciencias. La psicología de la historia no obstante enfoca el conocimiento hacia su vitalidad por la vía de la reducción a su conexión en la vida.

⁷²¹ Yorck, *Italienisches Tagebuch*, 42.

⁷²² Yorck a Dilthey, 9 de mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 19.

⁷²³ Yorck a Dilthey, noviembre o diciembre de 1893. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 167.

⁷²⁴ Yorck a Dilthey, 9 de mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 19.

“Un error propiciado por un análisis psicológico deficiente [conlleva] el desconocimiento de la regla de conocimiento según la cual puede accederse a las potencias historiográficas, no ópticamente, sino a través de la reducción de la efectuación a la causa mediante experimento psíquico”.⁷²⁵ El punto de vista de Yorck coincidía con la observación que Dilthey le hacía en mayo de 1881 sobre la psicología vulgar, pues “el error fundamental en su organización espiritual reside en que no es capaz de hacer viva la originariedad en sí; es incapaz de discernir la explicación del olor de la tierra a través de los hechos espirituales que se refieren retrospectivamente a su primer germen”.⁷²⁶

El reconocimiento de la vitalidad de una época por parte de sí misma es una condición para la plenificación de sus potencias históricas. La conciencia de la historia equivale aquí a la autognosis de la humanidad por la vía del conocimiento de su vida histórica. La reflexión del hombre sobre sí mismo ocurre desde el punto de vista personalmente vivido de su historia y como tal es la condición por la cual la vida se efectúa, acrecienta y plenifica. *Transformar la historia es ascender a la trascendencia de la vida mediante la autognosis de la persona.* “La autognosis da apertura inaugurando épocas de la filosofía. [...] Significa la reacción de la vivacidad contra una mentalidad insuficiente para las exigencias de conocimiento”.⁷²⁷ En efecto, la humanidad autoconsciente tiene por fundamento la vida iniciada por Jesucristo, pues la fe cristiana expresa la conciencia del hombre sobre el Dios que se ha manifestado en la *persona* de Cristo. De acuerdo con su formación luterana, y a través de la revelación personal de Cristo, Yorck enfatizó el valor de la experiencia interna para el conocimiento de la verdadera vida. “La revelación cristiana despeja el hechizo de la lucha inútil con el destino y traslada el conflicto al interior de la persona libre, la cual es por lo tanto susceptible de culpa y de expiación”, vale decir, de trascendencia.⁷²⁸ Así como Dios ha descendido en su divinidad hacia la historia al presentársele a la humanidad como persona redentora, el hombre asciende a la verdadera vida por la vía personal revelada en Jesucristo. “En el sentimiento de la especificidad de la posición historiográfica de la conciencia [*historischen*

⁷²⁵ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 37.

⁷²⁶ Dilthey a Yorck, mayo de 1881. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 21.

⁷²⁷ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 33.

⁷²⁸ Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 35.

Bewußtseinsstellung] Yorck fue [...] sobre todo fue un cristiano protestante de fe profunda, lleno del sentimiento luterano de la vida y de Dios”.⁷²⁹

En última instancia, la científicidad de la historia se fundamenta en su procedimiento fenomenológico: se trata de comprender los fenómenos históricos mediante su reducción a los motivos que les rigen en la conexión de la vida. “Solo desde el motivo se puede comprender toda la vida y, por lo tanto, también al pensamiento vivo”.⁷³⁰ Así pues, “la historia toda es un juego de fuerzas de valor fenoménico en interacción”.⁷³¹ Y “ya que la realidad historiográfica solo es la realidad de la sensación, la historia es así un fenómeno, en el más elevado de los casos, es la vestimenta viva de la divinidad oculta tras las nubes”.⁷³²

⁷²⁹ Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 11.

⁷³⁰ Yorck a Dilthey, 24 de julio de 1884. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 45.

⁷³¹ Yorck a Dilthey, 17 de diciembre de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 113.

⁷³² Yorck a Dilthey, 17 de diciembre de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 113.

CAPÍTULO 6

LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

Yo estoy fácticamente en un presente de congéneres y en un horizonte abierto de congéneres. Yo sé de mí fácticamente en una conexión generativa, en la corriente unitaria de una historicidad en la que este presente, el de la humanidad y el presente historiográfico del mundo consciente que le es suyo, es el de un pasado historiográfico y el de un futuro historiográfico. [...] ¿No es autoevidente una idea directriz, buena y necesaria, el que se intente fundamentar la investigación de los espíritus fácticos en su historiabilidad, desde un conocimiento esencial del espíritu y de la comunidad en la que viven para extraer de allí “conceptos exactos”, esto es, verdades exactas e incondicionalmente válidas como polos ideales para toda la facticidad espiritual?

Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas*

§ 27. Historiabilidad y mundo histórico

A lo largo de los capítulos anteriores he mostrado, de acuerdo con la obra de W. Dilthey y P. Yorck, la necesidad de la ciencia fundamental de la vida, la vida concreta que en su forma es histórica y social. La justificación de la ciencia, es decir, su fundamentación sobre la base de la vida en la que arraiga la validez de su saber, es una necesidad real dentro de la historia de la metafísica a la que Dilthey y Yorck le han imputado su conocimiento tan estrecho sobre la conexión vital de nuestro mundo. La metafísica se ha caracterizado por su tendencia a pensar sus objetos a partir de una necesidad intelectual que los representa por medio de la conexión externa entre conceptos, con lo cual mutila la unidad concreta, histórica y vital de la vida misma al abstraerla de sus determinaciones reales. La metafísica piensa abstrayéndose de la vida que realmente vivimos. Por eso la vida es insondable para el puro pensamiento, porque su sentido solo nos es dado en la experiencia de la conciencia: lo vivenciamos internamente y como una conexión de pensamiento, de emoción y de deseo. La humanidad está colmada de intelecto, sí, pero también está hecha de sentir, querer y desear. Y su desarrollo psíquico está determinado al contar siempre con las objetivaciones de una vida cuya facticidad o concreción es histórica y social. En su lección inaugural de 1887 ante la Academia de Ciencias de Berlín, Dilthey fue lapidario: “Empecé pues la fundamentación de las ciencias individuales del hombre, de la sociedad y de la historia. Lo que yo busco para ellas es un fundamento y una conexión en la experiencia, que sean independientes de la metafísica. Hoy

los sistemas de la metafísica se han derrumbado”.⁷³³ En efecto, la crítica de la metafísica tiene lugar desde el análisis de la conciencia. Hemos visto que para Dilthey la gnoseología es la ciencia fundamental del espíritu, la cual toma por forma concreta una crítica de la razón historiográfica: a saber, el análisis de la facultad de la humanidad conocerse a sí misma a la luz de su historicidad. Esta crítica, *mutatis mutandis*, es lo que Yorck denominó como la psicología de las posiciones historiográficas de la conciencia. El postulado científico por el que se sustenta la crítica de la conciencia histórica y el desarrollo de su ciencia es el principio de fenomenalidad, según el cual los hechos de la conciencia constituyen la evidencia autoconsciente de la ciencia. *El resultado concreto del principio de fenomenalidad respecto del mundo en el que vivimos* –un principio válido para la justificación de todo conocimiento científico– *es el descubrimiento de la historiabilidad de la conciencia como a priori del conocimiento de la vida histórica y condición por la que es posible la constitución del sentido de las ciencias que han surgido dentro de esa misma vida histórica.*

La vivencia de la historia, bajo su figuración a través de la comprensión del individuo, es el sustento de toda conciencia histórica: vivenciar y comprender son el principio metodológico sobre el que se sustentan las ciencias del espíritu. “La conexión de las ciencias del espíritu está determinada a través de su fundamento en el vivenciar y el comprender y en ambos se hacen valer diferencias tajantes respecto de las ciencias de la naturaleza”.⁷³⁴ Ambas formas de procedimiento, el vivenciar y su figuración en el comprender, son las que edifican a la ciencia de la historia en su especificidad metodológica. Helo aquí, dentro de la unidad de la autognosis en la que se sintetizan las operaciones del vivenciar y el comprender, el método hermenéutico por el que conocemos el mundo histórico al interior de la conciencia. La experiencia interna abarca la comprensión de las exteriorizaciones de la vida objetivadas en el mundo histórico, de manera que la vivencia de la historia es un fenómeno personal que también está intersubjetivamente determinado, pues su operación presupone siempre una comunidad de sentido que es la condición para la inteligibilidad del mundo histórico. Somos capaces de conocer el pasado y a los otros porque el sujeto que comprende, al igual que el mundo objetivo en el que vive, es un ente histórico. “El individuo no es para Dilthey un ser aislado, un simple receptor, una mónada cerrada, sino un centro configurador y apropiador

⁷³³ Dilthey, *GS V*, 11.

⁷³⁴ Dilthey, *GS VII*, 138.

de las relaciones históricas y sociales” en las que vive.⁷³⁵ La vivencia constituye el punto de cruce entre el sujeto y la historia de su mundo dentro de la cual él vive y ella es condición para la intelección del mismo mundo. Soy yo quien vivencia sus propios estados de conciencia, pero lo hago al estar inextricablemente entrelazada dentro de las relaciones históricas y sociales del mundo en que vivimos: el individuo está entrelazado con su mundo “como un punto de cruce [*Kreuzungspunkt*] de sus diferentes sistemas” a través del vivenciar.⁷³⁶ En última instancia, “en el vivenciar está la totalidad de nuestro ser. Al vivenciar lo figuramos en el comprender. Aquí está dado, primeramente, el principio de la afinidad de los individuos entre sí”.⁷³⁷

“El mundo histórico está siempre allí y el individuo no lo contempla meramente desde la exterioridad, sino que está entrelazado en él. No es posible escindir estas relaciones”.⁷³⁸ En efecto, conocer la historia es comprender la vida de quienes la hacen gracias a que yo estoy históricamente constituida al igual que mis congéneres. “El espíritu es sin embargo un ser histórico, es decir, está calado de la memoria de todo el género humano que vive en él en abreviaturas y puede estar colmado de la esa memoria porque él mismo la ha generado. ¿Cómo es posible el saber historiográfico? 1) Comprender”.⁷³⁹ El conocimiento de la historia tiene su fundamento en el vivenciar que figuramos bajo la forma psíquica de la comprensión, pero al ser la vivencia el punto de cruce entre el sujeto y el objeto, entre el individuo y su mundo, se deduce que el conocimiento de la humanidad está intersubjetivamente constituido dentro de la historia. “El hombre solo conoce en la historia y no a través de introspección”.⁷⁴⁰ Solo conocemos dentro de la vida histórica, por lo que todo conocimiento es en su fundamento un reconocimiento de la vida histórica. Conocer verdaderamente es algo que la humanidad tan solo hace desde una ciencia básica: la ciencia de la historia, allí donde se comprende la totalidad del mundo en que vivimos de conformidad con la conexión estructural de la conciencia que le es constitutiva.

La objetividad de la humanidad está constituida por la suma de las exteriorizaciones de la vida, las cuales dan lugar a la comunitaridad [*Gemeinsamkeit*], es decir, a la conexión

⁷³⁵ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 149.

⁷³⁶ Dilthey, *GS VII*, 278.

⁷³⁷ Dilthey, *GS VII*, 278.

⁷³⁸ Dilthey, *GS VII*, 277.

⁷³⁹ Dilthey, *GS VII*, 277.

⁷⁴⁰ Dilthey, *GS VII*, 279.

común por la que se enlaza la vida de los individuos. Los individuos viven y son capaces de comprender su mundo porque son miembros de comunidades que están colmadas de las objetividades de la vida. Los hombres viven de manera comunitarizada bajo la forma del mundo histórico, allí donde prevalece en cada individuo la historiabilidad de la conciencia. El sentido de la historia del mundo siempre es relativo a la subjetividad que le es constitutiva: la conciencia que en ese mundo se efectúa es historiográfica en su determinación interna. En esa medida, el sentido y la justificación de la ciencia son una cuestión eminentemente historiográfica porque solo puede descifrarse desde la conciencia del desarrollo histórico de la vida que la ha hecho posible. El fenómeno de la comprensión del mundo histórico nos plantea de inmediato el problema de la historiabilidad de la conciencia y de la correlación que ella hace posible entre el sujeto que vivencia la historia y el mundo histórico propiamente dicho. En efecto, el problema planteado por Dilthey es el de la estructura universal que le es propia a todo el conocimiento de la historia y que tiene por forma la historiabilidad de la conciencia que opera en todos los individuos a través de las grandes formaciones historiográficas del espíritu. “El problema de la historia es pues: ¿cómo puede captar el comprender los fenómenos históricos? La relación es totalmente otra respecto del conocer natural: se trata de interiorizar. Las grandes formaciones historiográficas el espíritu están en nosotros como pequeños espíritus”.⁷⁴¹

El objetivo de este capítulo es, en suma, profundizar, principalmente a partir de *La edificación del mundo histórico* (1910) en el análisis de la vivencia de la comprensión que Dilthey encuadra como la cuestión relativa a la hermenéutica. El propósito es impugnar las lecturas unilaterales sobre la filosofía de Dilthey que le han acusado elaborar una egología o una mera concepción psicologista de la historia. Sostengo que, para Dilthey, la comprensión es un fenómeno psíquico que se efectúa sobre la transferencia del sentido y como tal consiste en la vivencia de la intersubjetividad que le es constitutiva al mundo histórico en el que vivimos. En la comprensión nos es dado el significado de las exteriorizaciones de la vida, allí donde tenemos la vivencia del pasado y de los otros por medio de una conexión objetiva de sentido a la cual comprendo porque yo, al igual que ella, vivimos dentro de un mismo mundo

⁷⁴¹ Dilthey, *GS VII*, 279.

histórico. “Es tarea del análisis historiográfico encontrar la concurrencia en algo común que rige a una época, en los fines, los valores y los modos concretos de pensar”.⁷⁴²

El mundo histórico en el que se presentan las formaciones y las exteriorizaciones de la vida [Lebensäußerungen] tiene por correlato subjetivo la actividad historiográfica de la conciencia. Y como tal, la primera condición de la comprensión histórica reside en el hecho de que el sujeto que comprende es también un ente históricamente constituido: comprende la historia quien forma parte de ella, porque quien la investiga es el mismo que la vive y que la hace. La cuestión de la hermenéutica pone de relieve el talante práctico de la crítica de la razón historiográfica: la fundamentación de la ciencia de la historia es una defensa de la ciencia como acción autoconsciente del mundo histórico en el que vivimos. Desde 1883, Dilthey entendía que la ciencia de la historia “así concebida, está fundada en las necesidades de la vida práctica”.⁷⁴³ La hermenéutica es la facultad para comprender la vida humana en la pluralidad radical de sus exteriorizaciones, abarcándola desde el punto de vista de sus categorías y de su historia. La hermenéutica se enfrenta a la singularidad del mundo y es capaz de conocerla porque la comprende dentro de la experiencia que nos es internamente dada sobre nuestro ser en común [*Gemeinsamkeit*] objetivado en el mundo de la historia. El reconocimiento de la pluralidad radical de la humanidad y su comprensión por medio de la historicidad que nos constituye en común es el resultado de fundamentar científicamente nuestro conocimiento del espíritu. Esta tesis es una ampliación directa de la observación hecha por Eric Nelson, pues

Dilthey notó que la historicidad de las visiones del mundo implica que no hay visión de mundo tutora [*master*] a partir de la cual jerarquizar neutralmente las otras. [...] Antes bien, empero, podría ser el caso de que una reconstrucción cabal de la hermenéutica de Dilthey sea más apropiada para el encuentro y el compromiso con la diversidad de la vida y la pluralidad de mundos necesarios en el mundo contemporáneo, mucho más apropiada que la hermenéutica ontológica que dominó en el siglo XX.⁷⁴⁴

⁷⁴² Dilthey, *GS VII*, 155.

⁷⁴³ Dilthey, *GS I*, 3 y 4.

⁷⁴⁴ Eric S. Nelson, “30. Life and World”, en *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. Jeff Malpas y Hans-Helmuth Gander (Nueva York: Routledge, 2015), 386 y 387.

Véase también el capítulo dedicado al mundo-de-la-vida como mundo-histórico en Cristin, *Fenomenología de la historicidad* 66-84; Emanuele Caminada, “11. Husserl on the Common Mind”, en *Husserl’s Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*, ed. Frode Kjosavik, Christian Beyer y Christel Fricke (Nueva York: Routledge, 2019), 263-279; Benjamin Crowe,

§ 28. Hermenéutica de la vida histórica: la comprensión del mundo histórico

Durante su última década de vida, Dilthey consideró de una manera más sistemática que los fenómenos del vivenciar y su figuración en el comprender constituyen el soporte metodológico de las ciencias del espíritu. Las verdades de la ciencia de la historia se sustentan en las evidencias de la conciencia a las que accedemos por el procedimiento de la autognosis. El fundamento de la ciencia de la historia solo lo garantiza el informe que se sustenta en la comprensión de su estructura universal surgida en la conciencia, cuyo contenido nos es dado en las vivencias.⁷⁴⁵ La esencia viva de la verdad, su fundamento real, consiste en el hecho de ser un contenido vivenciado en la experiencia: la esencia de la ciencia es la vivencia de la verdad. La comprensión del mundo histórico desde luego opera internamente en el individuo, pero se sustenta siempre en la experiencia del pasado y de los otros. La comprensión está dirigida a discernir las exteriorizaciones de la vida [*Lebensäußerunge*], y por lo tanto, su determinación elemental es la vivencia de la comunidad: ella se nos presenta como el nexo consciente de la intersubjetividad. “El individuo, las comunidades y las obras en las que se han cristalizado la vida y el espíritu forman el reino externo del espíritu. [...] Siempre nos circunda esta gran realidad externa del espíritu. Es una realización del espíritu en el mundo sensible. [...] Toda exteriorización de vida individual representa, en el reino del espíritu objetivo, algo común”.⁷⁴⁶ La comprensión de las objetivaciones vitales es el método concreto de las ciencias del espíritu y como tal se trata de una *hermenéutica de la vida histórica*. Comprender es aquí la función que discierne la conexión del individuo con su mundo desde el punto de vista de la historicidad que tienen en común. Se nos presenta de inmediato el significado concreto de hermenéutica, es decir, la comprensión científica de la vida entera del hombre a partir de su conexión con las exteriorizaciones de la vida contenidas en el mundo histórico. “Con fundamento en el vivenciar y el comprender de sí, así como en la

“8. Dilthey’s Ethical Theory”, en *Interpreting Dilthey. Critical Essays*, ed. Eric S. Nelson (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 159-177.

⁷⁴⁵ Luis Villoro, “La función de la comprensión en Dilthey”, en *Páginas filosóficas* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2006), 117.

⁷⁴⁶ Dilthey, *GS VII*, 146.

cooperación constante entre varios, se forma la comprensión de las exteriorizaciones de vida ajenas, de otras personas”.⁷⁴⁷

El vivenciar es la piedra de toque de todo conocimiento real y positivo del mundo, porque las vivencias son la unidad concreta de la conciencia dentro de la cual se efectúa la comprensión del mundo real. Este es el punto capital de la ruptura entre Hegel y Dilthey: lo que Hegel encuentra dentro de la historia del espíritu es el despliegue puramente lógico del concepto que es, según él, la condición por la que es posible el saber absoluto. El espíritu en Dilthey, por el contrario, se trata de la conexión viva por la que realmente es posible la humanidad en sus acciones. Ni empirismo ni lógica: nos enfrentamos tan solo a la concreción real de la vida. Ímaz tuvo plena razón al decir: “Toda la vida y nada más que la vida, ni hiato ni espíritu absoluto. Inmanencia pura, empírica, apegada estrictamente a la vivencia y no sacando de ella más que lo que contiene pero todo lo que contiene”.⁷⁴⁸ Hegel ha invertido especulativamente la necesidad real de la vida respecto de su mundo histórico para representarla a partir de la necesidad lógica del pensar. En última instancia, dentro de la filosofía especulativa de Hegel no hay historia, sino solo el auto-extrañamiento del pensar que ha mutilado las determinaciones vitales de la historia al abstraerla como un movimiento puramente lógico. Dilthey no construye la historia del espíritu, precisamente porque tras el ardid intelectual de la razón se oculta el despliegue del concepto con el que se mistifica la vida; por el contrario, él se enfrenta a la concreción del mundo en que vivimos tal y como nos es dada dentro de la conciencia que le es propia. No hacemos ciencia de la lógica, sino ciencia estricta: ciencia de la experiencia, esto es, fundamentación gnoseológica de la ciencia de la historia. “Ni se trata aquí de una construcción lógica ni de una disección psicológica, sino del análisis de enfoque gnoseológico. De lo que se trata es de establecer el aporte de la comprensión de los otros al saber historiográfico”.⁷⁴⁹

Lo dado dentro de la comprensión son las exteriorizaciones de la vida. “Se presentan en el mundo sensible y son expresión de lo espiritual; así pues, nos posibilitan su conocer”. En efecto, la historia aparece objetivamente como un mundo histórico y social en el que convivo con mis congéneres históricos a través de sus exteriorizaciones vitales. La suma de las objetividades del mundo histórico son las exteriorizaciones de la vida que las ciencias del

⁷⁴⁷ Dilthey, *GS VII*, 206.

⁷⁴⁸ Eugenio Ímaz, “Prólogo del traductor”, en Dilthey, *OWD VII*, XXV.

⁷⁴⁹ Dilthey, *GS VII*, 206.

espíritu tienen por objeto de investigación. Pero la verdad de las proposiciones científicas relativas a esas objetividades descansa en la capacidad de la ciencia para comprenderlas dirigiéndolas retrospectivamente a su *a priori* en la vida anímica de la conciencia. La constitución histórica del mundo está colmada de un sentido que descifra la historiabilidad de la conciencia —el *a priori*, recordemos, de la vivencia y de la comprensión históricas—. “Las ciencias el espíritu cuentan con la objetivación de la vida desde su amplitud dada. Sin embargo, a medida que la objetivación de la vida se vuelve algo comprendido para nosotros, esta contiene de suyo cabalmente la relación de lo externo con lo interno”.⁷⁵⁰ Luego, “esta objetivación está íntegramente referida dentro del comprender al vivenciar, en el cual la unidad de la vida se abre en su propio contenido y se vuelve posible el interpretar el contenido de todo lo demás”.⁷⁵¹ Las objetivaciones de la vida son las formas históricas y las relaciones sociales que tengo en común con mis congéneres, ellas constituyen nuestro modo de ser común e integran para la conciencia un campo objetivamente dado. La conexión de las objetivaciones de la vida se presenta primariamente como una región de dadabilidad donde el mundo histórico es vivenciado en mi conciencia y comprendido en su determinación intersubjetiva. “Todo lo dado es producido aquí y es, asimismo, histórico; es comprendido y contiene en sí, pues, algo común; es reconocido porque es comprendido y contiene en sí una agrupación de multiplicidades [...]. Así es como el procedimiento de clasificación de las exteriorizaciones de la vida está ya contenido en las daciones [*Gegebenheiten*] a las ciencias del espíritu”.⁷⁵² La comprensión de la historia da cuenta de la intersubjetividad constitutiva de la vida histórica en su verdad. La comprensión es una forma de asumir científicamente mi perplejidad, siempre y necesariamente personal, ante la extrañeza que me producen los otros: la comprensión es la forma de abarcar la pluralidad del mundo.

Dilthey intentó, especialmente en la última década de su vida, determinar la función de la comprensión dentro del conocimiento de la historia, pues “la comprensión recíproca *nos acredita* la comunitaridad [*Gemeinsamkeit*] que subsiste entre los individuos. Los individuos están asociados entre sí a través de la comunitaridad [*Gemeinsamkeit*”].⁷⁵³ El historiógrafo —junto con el poeta— es, literalmente, el profesional de la vida histórica, pues a

⁷⁵⁰ Dilthey, *GS VII*, 148.

⁷⁵¹ Dilthey, *GS VII*, 148.

⁷⁵² Dilthey, *GS VII*, 148.

⁷⁵³ Dilthey, *GS VII*, 141. Las cursivas son mías.

través del conocimiento de la historiografía y la poesía se acrecientan los medios de la experiencia vital. “También desde este campo es que nuestra vida puede alcanzar su certeza primera mediante la elevación a un saber de validez general”.⁷⁵⁴ “Esto exige del historiógrafo [*Historiker*], así, un saber general de las comunidades”.⁷⁵⁵ Este saber general, el conocimiento de la comunidad en la comprensión histórica, requiere para su fundamentación un informe escrupuloso sobre las funciones psíquicas que operan dentro de la vida anímica de la conciencia. La fundamentación del conocimiento de la historia exige el informe de los tipos de vivencias que se presentan dentro de la experiencia histórica. La ciencia de la historia debe explicitar la cooperación de las funciones anímicas en la constitución del sentido de la historia misma, pues se trata de una crítica de las cosmovisiones o regímenes de sentido que rigen nuestra experiencia de la historia.

Hemos dicho que la conciencia, en cuyos fenómenos arraiga la certeza de la ciencia, se desarrolla a lo largo del flujo de experiencia interna cuya unidad es la *conexión estructural* de la vida anímica [*Strukturzusammenhang*] o simplemente la *conexión vital* de la conciencia [*lebendige Zusammenhang*]. En la conexión vital se nos presenta internamente el contenido de la totalidad anímica [*seelisches Ganzheit*], cuyas funciones están constituidas por la vida intelectual o el intelecto, la vida afectiva o el sentimiento y la vida volitiva o la voluntad de la conciencia. La comprensión de la historia está constituida por un nexo psíquico colmado de vivencias intelectuales, afectivas y volitivas, cuya actividad es la condición para la formación de dos tipos de conexión psíquica que son el *a priori* del conocimiento de la historia y de la propia edificación del mundo histórico. Estas son la conexión a fin [*Zweckzusammenhänge*] y la conexión de efectuación [*Wirkungzusammenhänge*].⁷⁵⁶

§ 29. Conexión a fin

La conexión a fin constituye una estructura psíquica de afinidad intersubjetiva, por ella es posible la asociación de las pulsiones, las tendencias y las voliciones de la conciencia bajo la

⁷⁵⁴ Dilthey, *GS XXIV*, 88.

⁷⁵⁵ Dilthey, *GS VII*, 142.

⁷⁵⁶ La articulación y la importancia de estas conexiones para la vida es un tema espléndidamente abordado por Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu”, 177-180, y por Ignacio Quepons, “Motivación afectiva y nexo vital: reflexiones en torno al sentido del temple de ánimo en Husserl y Dilthey”, en *Revista Neufen*, Belén, núm. 8, vol. 2 (diciembre 2016), 4-23.

forma de las relaciones sociales que constituyen los “sistemas de la cultura”. La conexión a fin es el fundamento de toda configuración espiritual. Es la ley de formación espiritual [*Bildungsgesetz*] que garantiza la objetivación de la vida a través de relaciones y formas sociales. El espíritu objetivo, entendido por Dilthey como el nexo de las exteriorizaciones humanas que conforman objetivamente el mundo en que vivimos, tiene tan solo sentido como una síntesis de afinidades y tendencias cuyo fin es hacer valer la conexión de la vida que impera en una época: la síntesis espiritual de las tendencias del mundo es la conexión a fin que rige toda la actividad humana y que es la condición para la plenificación de la vida. Las formaciones del espíritu objetivo son, pues, teleológicas en su fundamento. “Cada uno de los sistemas de la cultura se desarrolla al interior del todo de la realidad efectivamente histórica y social. Luego, cada uno es producto de un componente de la naturaleza humana, de una actividad que es inherente a ese componente y que está más determinada a través de la conexión a fin de la vida social”.⁷⁵⁷ Las así llamadas potencias sociales y su poder de acción son unidades intersubjetivas de voluntad que se ha objetivado en el mundo de la historia, cuyo obrar está determinado por las conexiones a fin que se dan en la conciencia. “Por asociación entendemos una unidad permanente de voluntad de varias personas fundada en una conexión a fin”.⁷⁵⁸ Y “una conexión a fin permanente da lugar al bien que ella requiere en el arreglo de individuos que le están sujetos, es decir, a una estructura: es así que desde el rasgo distintivo de la conexión a fin está de nuevo condicionada la estructura” de la conexión vital.⁷⁵⁹ “La conexión a fin actúa como una ley de formación por medio de la cultura [*Bildungsgesetz*] para la configuración [*Gestaltung*] de la asociación [*Verbandes*]”.⁷⁶⁰

§ 30. Conexión a fin y conexión de efectucción

Las conexiones de efectucción [*Wirkungszusammenhänge*], en cambio, constituyen la estructura psíquica mediante la cual se efectúan o concretizan las tendencias volitivas de la humanidad. La noción *Wirkung*- designa aquí un proceso productivo, una efectucción que rige las acciones del hombre al poner en marcha la conexión de fines por la que se hace valer

⁷⁵⁷ Dilthey, *GS I*, 52.

⁷⁵⁸ Dilthey, *GS I*, 70.

⁷⁵⁹ Dilthey, *GS I*, 71.

⁷⁶⁰ Dilthey, *GS I*, 71.

su vida.⁷⁶¹ La conexión de efectuación es el *a priori* por el cual la historia es realizable de acuerdo con su afinidad interna, lo que significa que la historia no acontece ni accidental ni mecánicamente, sino de conformidad con la estructura teleológica que rige la actividad humana. No hay causas ni principios externos a la historia: por el contrario, la conexión a fin de nuestras acciones es el soporte que impulsa al espíritu hacia sus exteriorizaciones de vida. La conexión de efectuación, *mutatis mutandis*, es la condición por la que el nexo de las afinidades y tendencias de la humanidad se plenifica bajo la forma del mundo histórico. De no ser por la teleología, los fenómenos de la historia se convertirían en nulidades desvitalizadas, sin intención y sin acción, tan solo regidos por un inmenso juego de fuerzas mecánicas donde el desarrollo histórico estaría dado de antemano. En esa misma tesitura, “el historiador no puede renunciar al intento de comprender la historia desde dentro de sí misma, con fundamento en el análisis de las distintas conexiones de efectuación”.⁷⁶²

Dilthey así se distanciaría del procedimiento especulativo de Hegel y de sus inversión idealista de la historia, pues “construyó comunidades desde una voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la genuina realidad de la vida; en la vida actúa la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente, nosotros analizamos lo dado”.⁷⁶³ Sin embargo, con ello Dilthey se distanció también del positivismo y del creciente naturalismo que, al concebir la historia como la realización de leyes o fuerzas mecánicas, mutilaron así la autonomía de la vida espiritual y le subsumieron al dominio de las ciencias de la naturaleza. “Los métodos de que se sirve la sociología se presentan sin más con la pretensión de que, por ellos, la era de la metafísica ha sido clausurada y se ha inaugurado la era de la filosofía positiva. Lo que Comte, el fundador de esa filosofía, tan solo ha creado, es una metafísica naturalista de la historia”.⁷⁶⁴ Las presuntas “ciencias” sociales, en la medida en la que son la mera representación de la sociedad a partir de conexiones conceptualmente construidas, son formas contemplativas del conocimiento que presuponen la exterioridad lógica de su objeto respecto de su fundamento en la vida. Las ciencias sociales son, simple y llanamente, teoría social que no conoce lo social: a la sociedad ni la vivencian ni la transforman, tan solo la abstraen por medio de representaciones conceptuales. Por último, Dilthey se distanciaría del

⁷⁶¹ Rudolf Makkreel, “Dilthey’s Conception of Purposiveness”, en *Interpreting Dilthey*, ed. E. Nelson, 31.

⁷⁶² Dilthey, *GS VII*, 173.

⁷⁶³ Dilthey, *GS VII*, 150.

⁷⁶⁴ Dilthey, *GS I*, 105.

neokantismo, y a la vez, de Nietzsche, pues la historia no se rige por el despliegue ni la actuación abstracta de valores: por el contrario, los valores de la cultura deben ser explicados a partir de su relación con la concreción de la vida.⁷⁶⁵ Lo que hace falta es hacer historia, no axiología. “Con esto liquidamos la aprehensión que ve la labor de la historia en la progresión de valores, vínculos, normas, bienes [...]. En el curso de la formación de tales valores, bienes o normas incondicionales, el historiador considera cómo fueron producidos por la vida”.⁷⁶⁶

Dilthey intentó aportar un informe sobre la estructura viva de la conciencia y plantear a partir de ella una tipología de sus fenómenos, las vivencias, con el objetivo de indicar las condiciones por las que es posible la objetivación del hombre en el mundo histórico, así como el conocimiento objetivo del mismo por medio de la *conciencia historiográfica* que le es constitutiva al mundo histórico. Dilthey sin embargo combatió la relativización de la vida. El *a priori* de la historia y de la sociedad es la vida subjetiva universal de la conciencia, que a pesar de manifestarse fenoménicamente como historia, su verdad no es en lo absoluto histórica. La comprensión del mundo histórico, por el hecho de ser un fenómeno que arraiga en la conexión psíquica, trasciende a la propia historia para ascender al conocimiento positivo de la estructura universal de la conciencia. Por medio de su *a priori* en la universalidad de la conciencia, la comprensión histórica alcanza el fundamento para la ciencia de validez general del espíritu a través de la vida comunitarizada de la humanidad.

El comprender presupone el vivenciar de la conciencia, así como el comprender es el que primeramente supera la limitación solipsista de la vivencia individual. “Tal como se extiende sobre múltiples hombres, creaciones espirituales y comunidades, el comprender amplía el horizonte de la vida individual y allana la vía que en las ciencias del espíritu conduce a través de lo común hacia lo universal”.⁷⁶⁷ No hay más. Es la estructura universal de la conciencia y su objetividad patente en la comprensión del mundo histórico la que, como condición intersubjetiva del espíritu, debe estar en la base de la ciencia historiográfica y tener como consecuencia la realización autoconsciente de la historia misma. Desacreditar la centralidad de la historia como ciencia estricta es siempre una posibilidad: de ser ese nuestro camino, asumamos luego la consecuencia de haber renunciado a la humanidad racional y a la certeza autoconsciente de su historia. El escepticismo y la suspicacia hacia la ciencia de la

⁷⁶⁵ Lorenzo, “Introducción a la fenomenología de la vida”, 70 y 71.

⁷⁶⁶ Dilthey, *GS VII*, 173.

⁷⁶⁷ Dilthey, *GS VII*, 141.

historia son los espasmos de una humanidad espiritualmente derrotada, que trae consigo la crisis de no ser capaz de dirigir conscientemente sus acciones. La fundamentación de la ciencia de la historia dentro de la conexión de la vida se sustenta en el hecho de que siempre comprendemos el mundo histórico conociéndolo comunitarizadamente en la conciencia: las verdades de la vida histórica nos son dadas en la conciencia bajo la forma intersubjetiva de la comprensión del pasado y de los otros. “La comunitaridad tiene que plantearse en el contexto de lo que es universalmente válido”.⁷⁶⁸ Tan pronto somos parte del mundo histórico, de sus formas sociales y sistemas de cultura requeridos para la efectución de nuestra vida, se constituye una validez general relativa a las ciencias del espíritu que nos interpela como personas. Solo conocemos la historia porque contamos de antemano con una humanidad universal.

§ 31. El mundo histórico de acuerdo con Yorck

Yorck dedicó sus últimos años de vida, hasta su muerte en 1897, al análisis de la experiencia y la estructura de la conciencia de la historia. Según vimos, la justificación del conocimiento de la historia tiene su punto de partida en la crítica de la metafísica. El punto de vista de la vida histórica, de su concreción vivida, de su totalidad anímica y su estructura teleológica, constituye la ruptura definitiva con la historia de la metafísica donde la unidad de la vida fue mistificada mediante su intelectualización. La metafísica está imposibilitada para dar cuenta de la historicidad –del espíritu vivo–, porque “cada totalidad, cada concreción es entendida como un *Kompositium*, todo syndesmos, toda formación se pierde y aparece en su lugar una síntesis artificiosamente externa”.⁷⁶⁹ Las cosmovisiones de la metafísica abstraen la vida al representarla como un movimiento puramente intelectual. Ciertamente, Yorck ha opuesto la perspectiva de la vida histórica a la metafísica: “que todo lo psicofísicamente dado no es, sino que vive, es el punto germinal de la historicidad. Y una autognosis que no se dirija a un Yo abstracto, sino a la plenitud de sí mismo, me hallará historiográficamente determinado [...]. Tal y como soy naturaleza, soy historia”.⁷⁷⁰ Isadora de Melo sostiene con razón que

⁷⁶⁸ Rudolf Makkreel, “Dilthey’s Conception of Purposiveness”, en *Interpreting Dilthey*, ed. E. Nelson, 40.

⁷⁶⁹ Iring Fetscher, “Einleitung”, en Paul Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 24.

⁷⁷⁰ Yorck a Dilthey, 4 de enero de 1888. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 71.

solo se puede pensar históricamente si se considera íntegramente el darse psicofísico que constituye el fundamento de la vida.⁷⁷¹ “Lo primaria y exclusivamente dado [*primäre und ausserließliche Gegebenheit*] es la autoconciencia”, nos dice Yorck.⁷⁷² “Y si bien ella se dirige en el sí mismo y el otro, el alma y el cuerpo, el Yo y el mundo, lo interno y lo externo, es una unidad articulada como contrariedad. La autoconciencia se experimenta sí misma en el juego dialéctico de sus factores constitutivos, esto es, como algo vivo”. La vivacidad es la constitución fundamental en cuyo fondo se sustenta el conocimiento, porque vivir y conocer se presuponen mutuamente. Al igual que Dilthey, Yorck pensaba que el contenido supremo de todo conocimiento equivale al reconocimiento que el hombre hace históricamente de sí mismo desde sus saberes. El significado vivo del conocimiento se nos presenta como juicio histórico. La fundamentación de las ciencias en la vida es “un proceso supremo de historización del hombre. El *organon* del conocimiento es y sigue siendo el hombre del mismo modo en que los medios del conocimiento se incluyen en el capital psíquico estructurado en la vivacidad”.⁷⁷³

Si para Dilthey el individuo es el punto de cruce entre la conciencia y el mundo del que es constitutiva, para Yorck igualmente la persona es la unidad viva de la diferenciación y la confluencia dialéctica entre el sujeto y el objeto. De Melo nos advierte sobre esta negatividad primaria al decir que “la vida es un proceso incesante de autodiferenciación”.⁷⁷⁴ “La vivacidad primaria se muestra a la observación como una separación doble en contrariedad y diferenciación, de modo que tal carácter de contradicción atraviesa determinantemente a los miembros de la articulación”.⁷⁷⁵ Por lo tanto, “el dato último y fundamental de la dadabilidad [*Das letzte fundamenntale Datum der Gegebenheit*], del que ya no se puede prescindir intelectualmente más que de manera puramente formal, esto es, el sentimiento de vida, está determinado a través de la antítesis del sí mismo y el otro”.⁷⁷⁶ La distinción de sí mismo y el otro, del Yo y el mundo, del alma y el cuerpo es tan primaria como su unidad estructurada en la vivencia de la vitalidad. Yorck es lapidario al sostener que una determinación general del conocimiento de la vida es la vivencia de la intersubjetividad.

⁷⁷¹ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 24-25.

⁷⁷² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38.

⁷⁷³ Yorck a Dilthey, 2 de agosto de 1896. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 223.

⁷⁷⁴ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 26.

⁷⁷⁵ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 41.

⁷⁷⁶ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 41.

“Solo mediante el otro es el sí mismo, así como solo mediante el sí mismo es el otro: una relación fundamental que solo el pensar teñido de la metafísica del concepto destrozaría”.⁷⁷⁷ El punto de vista de la metafísica fragmenta la unidad diferenciada de la vida al autonomizar lógicamente sus componentes por medio de construcciones conceptuales. “Las procedencias de la vida aparecen como autonomizaciones absolutas y su determinación relacional se busca desde allí. Solo una consideración aitiológica está facultada para apresar la dependencia de los momentos constitutivos relativamente autónomos, incluso mediante la remisión al primer paso del enjuiciamiento vital [*lebendiger Urteilung*]”.⁷⁷⁸

Habíamos dicho que para Yorck “la forma del proceso vivo es la diferenciación de lo unitario y la identificación de lo diferenciado”.⁷⁷⁹ La conciencia histórica es la instancia que unifica los distintos elementos a los que da lugar el juicio de vida, de tal suerte que la historia es la forma fenoménica que da cuenta de la pluralidad del mundo: “la conciencia se libera de su vínculo, efectúa un nuevo juicio [*Urteil*], de allí que las épocas críticas de la historia no sean sino variaciones de la posición de la conciencia, cuyo aspecto formal se presenta como un acto analítico, como un enjuiciamiento real [*reale Urteilung*]”.⁷⁸⁰ De acuerdo con Ingo Farin, la idea de que la vida es una unidad auto-diferenciada nos recuerda la posición de Yorck como interlocutor y heredero directo del idealismo alemán: particularmente de Hegel y Hölderlin. “La vida se comprende a sí misma bajo la forma de la división interna y la polaridad”.⁷⁸¹ Toda objetivación de la vida es una expresión individual del enjuiciamiento de la vida al que Yorck denomina como *lebendiger Urteilung*.

Es menester averiguar entonces la estructura de la conciencia por la que se unifican los componentes de la vida y cuya conexión psíquica es la condición para nuestra experiencia de la historia. “Así el pensar tiene que buscar tras de sí mismo, mediante el análisis de sus componentes, a través de la disección de los factores concurrentes sin cuya cooperación no experimento el comportarse investigativo, no de una manera en que su concordancia se incluya como necesaria en todos los casos observados sino que el auto-experimento demuestre la inevitabilidad psíquica, sede de toda necesidad”.⁷⁸² Contra Kant, pero también

⁷⁷⁷ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 41.

⁷⁷⁸ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 42.

⁷⁷⁹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 183.

⁷⁸⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 35.

⁷⁸¹ Farin, “Count Paul Yorck von Wartenburg”, en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/yorck/>

⁷⁸² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 39.

en contra de Herbart, Sigwart y Lotze, Yorck sostendría que la distinción entre la espontaneidad del pensar y la dependencia de la experiencia es teóricamente artificiosa y por lo mismo metafísica. “Espontaneidad y dependencia son, como caracteres fundamentales de la conciencia, constitutivos de la esfera de la articulación psíquico-somática. Así tampoco habrían sin la objetividad el ver ni el sentir corporal, ni el representar, el sentir y el querer”.⁷⁸³ Hela aquí, la estructura de la conciencia en la conexión de sus funciones: el representar, el sentir y el querer. El pensamiento, el sentimiento y la voluntad son las tres funciones psíquicas, nos dice Yorck, que fungen como el fundamento psicológico para el conocimiento de la historia. “Para Yorck, la conexión de las funciones psíquicas forma la raigambre natural desde la que se puede comprender plenamente la vida humana”.⁷⁸⁴

Las ciencias de la naturaleza, sin embargo, no han aumentado para la humanidad el archivo de sus conocimientos racionales. Explican la vida, pero no la comprenden. El mundo no se ha vuelto más comprensible, tan solo se nos ha hecho más complejo. Debido a su falta de sentido, es menester reconducir a las ciencias a su origen en la vida. “Se demuestra que la falsa determinación de la ‘ciencia’ como fin en sí mismo, una determinación que encontró expresión organizativa, ha enajenado la vida. De allí el influjo de la falta de cientificidad en las naturalezas”.⁷⁸⁵ Y más adelante, Yorck afirmaría de manera contundente: “A mi parecer, primero hay que desglosar la cuestión. La situación actual debe comprenderse en su fundamento, a partir de la consideración historiográfica”.⁷⁸⁶ La ausencia de una comprensión plena de nuestra vida equivale a la pérdida de la facultad para vivir plenamente. Desde el punto de vista práctico, la enajenación del conocimiento científico corresponde con su falta de reconocimiento de la vida que determina el proceso del conocer. Al día de hoy, las ciencias no están al servicio de la regulación consciente de la vida humana sino que reproducen su enajenación en toda su violencia. “Desde allí, –nos dice Yorck– se tendrá que avanzar finalmente una vez más, pero ciertamente no pasará sin mucha sangre y desgracia. Vaya lástima que la humanidad sea de tal condición, que solo el dolor es el único medio pedagógico eficaz”.⁷⁸⁷ Durante las últimas décadas del siglo XIX, Yorck consideraba que la pérdida de

⁷⁸³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 38-39.

⁷⁸⁴ De Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit*, 26.

⁷⁸⁵ Yorck a Dilthey, 21 de febrero de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 99.

⁷⁸⁶ Yorck a Dilthey, 21 de febrero de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 99.

⁷⁸⁷ Yorck a Dilthey, 13 de enero de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 65.

la vitalidad del conocimiento significaba, por así decirlo, el desconocimiento por parte de las ciencias de su contenido en la vida concreta. Yorck asoció la creciente enajenación del conocimiento científico de la humanidad con una fase terminal de la historia de la sociedad capitalista, donde el desenlace inminente de los antagonismos sociales es la guerra mundial. Es evidente la coincidencia de Yorck con la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl, que consiste desde el punto de vista práctico en una defensa científica de la razón contra la amenaza creciente del fascismo, cuyo objetivo es fundamentar a la ciencia como acción autoconsciente de la humanidad.

Las dos últimas décadas del siglo XIX, en las que Yorck se dedicó a su investigación sobre la conciencia histórica, coinciden también con el apogeo de la era del guillerminismo en Alemania. A grandes rasgos, me refiero a la época inmediatamente posterior a la salida de von Bismarck de la Cancillería alemana tras sus desacuerdos con el Káiser Guillermo II: a partir de entonces, la tendencia histórica de Alemania fue la implementación de un plan de choque como política de Estado para consolidar la supremacía del capitalismo alemán en el escenario mundial bajo la forma de la creciente militarización y la expansión colonial. En su folleto 1917, Lenin decía al respecto: “Empezó inevitablemente la era de la posesión monopolista de las colonias y, por consiguiente, de lucha particularmente aguda por la partición y el nuevo reparto del mundo. [...] Todo esto ha originado los rasgos distintivos del imperialismo que obligan a calificarlo de capitalismo en estado de descomposición”.⁷⁸⁸ Dentro de las expectativas de la cultura de este periodo que fueron frustradas por la derrota alemana en la Gran Guerra arraigó una buena parte de la ideología de la revolución conservadora de la posguerra en Alemania.

La ciencia de la historia desempeña una función central dentro de la formación de la humanidad, según su capacidad para desarrollar la relación consciente con el proceso de la vida mediante su conocimiento a la luz de la experiencia histórica. Cuando Yorck asignaba a su psicología de la historia la tarea de considerar cómo las “separaciones [de la conciencia] llegan a la unificación en el conocimiento de la historicidad interna”,⁷⁸⁹ lo que se enfoca en la comprensión es la determinación intersubjetiva de la vida histórica. La vida que en un principio aparecía como el *datum* primario de nuestro conocimiento se revela ahora como la

⁷⁸⁸ Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, trad. Instituto de Marxismo-Leninismo (Moscú: Progreso, [sin fecha]), 124.

⁷⁸⁹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 40.

relación real, objetiva e inextricable con los otros, pues vivir implica ante todo la contrariedad de la convivencia. Recodemos lo dicho por Yorck: “la vivacidad primaria se muestra a la observación como una separación doble en contrariedad y diferenciación”.⁷⁹⁰ El conocimiento de la historia tiene por contenido la vivencia de la intersubjetividad, evidencia radical que es el fundamento para la objetividad de la ciencia de la historia. “Por principio, el sí mismo no es sin el otro, como el otro no es sin el sí mismo. Una duplicidad basada en la copertenencia contrapuesta dentro de la diferencia estructural” de la vida.⁷⁹¹ Si es que la lógica es posible, esta se trata para Yorck de una doctrina del enjuiciamiento vital: por el juicio la vida se diferencia y por el mismo juicio es posible la síntesis de las contradicciones vitales que constituyen la unidad y la objetividad de la conciencia. “El reconocimiento de esta división es a nuestra vista inevitable, pues arraiga en el motivo de la vida, como en cada individualidad así como en toda historicidad”.⁷⁹² Si para Dilthey la exteriorización del espíritu es la expresión del otro como condición constitutiva de la objetividad del mundo histórico y de su conocimiento, para Yorck “la espacialización, en tanto abstracción funcional y radical de la sensación, es la manifestación del otro como un momento constitutivo del sí mismo. Luego, lo propio es la sensación, lo otro es lo opuesto a la sensación: ambos son elementos de la conciencia que en su explicación presentan a la vivacidad”.⁷⁹³ No hay más, “el momento constitutivo de la conciencia del otro es objeto en la región del representar, y un saber representativo tiene a la objetividad como su presupuesto en tanto característica esencial de su sí mismo, de la que por lo tanto ni siquiera la reflexión más abstracta puede prescindir [...]”.⁷⁹⁴

El correlato práctico del conocimiento de la vida histórica es el desarrollo consciente de la vida, sin la tutela de la metafísica. La hechura consciente de la vida histórica está determinada por un autocomportarse que se fundamenta en la historización de nuestra vida. *Vivir es ser capaz de pensar históricamente. Los filósofos, en cambio, se han dedicado a representarse conceptualmente de diversos modos la vida; pero de lo que ahora se trata, al historizarla, es de vivirla.* “El autocomportarse y la historicidad son como la respiración y la

⁷⁹⁰ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 41.

⁷⁹¹ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 177.

⁷⁹² Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 177.

⁷⁹³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 177.

⁷⁹⁴ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 76.

presión atmosférica –y esto puede sonar paradójico en cierta medida–”,⁷⁹⁵ pues se presuponen mutuamente. La lógica concebida metafísicamente: es decir, la doctrina del pensar separada de la historiografía, es una impostura. El conocimiento que deja atrás la necesidad de pensar sintetizando historiográficamente lo que se piensa es una metafísica galopante que se abstrae de la vida histórica, y como tal, debe superarse por su estrecho coeficiente científico. El conocimiento científico presupone la conciencia de que la historicidad es la forma en la que deviene y se presenta el contenido mismo del saber. Pensar sin intención historiográfica solo es embalsamar momias conceptuales. Y así como la biología no puede abstraerse de la química y la física en la unidad del desarrollo histórico de la vida, el pensamiento no puede abstraerse de la historicidad radical del hombre. *En cambio, “la no-historización del filosofar me parece como referencia metodológica un resto metafísico [die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophirens erscheint mir in methodischer Beziehung als ein metaphysischer Rest]”.*⁷⁹⁶

Yorck, al igual que Dilthey, comprende al pensamiento como la forma consciente de la vida histórica, y por lo tanto, como una potencia historiográfica –pues por historiografía hay que entender correlato consciente de la historia–. La falta de perspectiva historiográfica en las ciencias es proporcional al auto-extrañamiento de la humanidad respecto de su propia vitalidad histórica. A medida que la historiografía es una acción orientada al conocimiento de la vida para transformarla con fundamento en la conciencia que le es constitutiva, la ciencia historiográfica constituye la región del saber donde se libra la lucha definitiva contra la metafísica. El cristianismo es aquí el punto de inflexión en la conciencia de la humanidad, pues el espíritu ha alcanzado a través de la revelación de Jesucristo y su relación personal con Dios las condiciones para una vida plenamente histórica: es decir, una vida consciente de su historia, una vida historiográfica. Un paso más en contra de la metafísica lo habría dado la Reforma de Lutero al enfocar la experiencia de Dios por medio de la interioridad y la vida afectiva de la persona. En junio de 1892, Yorck le expresaba a Dilthey: “Lutero tiene que estar patente y lo estará todavía más que el propio Kant para el presente si lo que se quiere es aportar un futuro historiográfico. Que las ciencias del espíritu no serán capaces de emprender la lucha contra la ciencia de la naturaleza toda vez que solo tengamos a la mano

⁷⁹⁵ Yorck a Dilthey, 4 de diciembre de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 69.

⁷⁹⁶ Yorck a Dilthey, 4 de diciembre de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 69.

el armamento del pasado, que tendrán que ser reparadas y afiladas de antemano, ese también es su punto de vista y, en lo fundamental, es el motivo del trabajo de su vida”.⁷⁹⁷ La vida historiográfica es la que es capaz de conocerse a sí misma al rendirse cuentas de su pasado. Y sin embargo la humanidad se encuentra en un estado tan penoso que al parecer no es aún capaz de vivir con fundamento en la conciencia de su historia. En una carta fechada en marzo de 1892, Yorck le manifestaba a Dilthey el carácter insoportable de nuestra época, patente en la falta de perspectiva historiográfica: “un signo de esto es la desaparición de la satisfacción elemental en lo historiográficamente dado [*historischen Gegebenheit*]”.⁷⁹⁸

En la superación de la metafísica se juega la posibilidad de cambiar la vida, de liquidar historiográficamente el anquilosamiento espiritual de nuestro mundo. Yorck comprendió la aparición de la mentalidad moderna dentro de la historia de la metafísica, cuya última fase estaba determinada por el ascenso de la sociedad capitalista. *La enajenación de la humanidad es hoy palpable en la falta de reconocimiento por parte suya sobre la necesidad de su propia acción, de sus propias potencias productivas, en la realización del mundo que es de hecho el producto de su trabajo. Por el contrario, bajo el modo de producción capitalista es la forma mercantil de la producción la que más bien domina a humanidad y media la totalidad de sus acciones.* Yorck identificó el creciente auto-extrañamiento del hombre con la pérdida de la raigambre [*Bodenlosigkeit*] de las ciencias respecto de la vida. Para Yorck, “la sabiduría pequeñoburguesa, para la cual ha de haber paz por doquiera, es demasiado obtusa. No puede determinar en qué momento ocurrirá la descarga [luego de inducirla], pero la tormenta ya no puede evitarse. La revolución comunista, el poder de la conciencia, también es un factor internacional que ciertamente no se reduce a la expresión de la Internacional. Es sin embargo notable que con el ascenso de la mentalidad moderna y científico-naturalista toda forma de asociación política haya expirado”.⁷⁹⁹

Pero Yorck no era en lo absoluto comunista. Al ser parte de la más rancia aristocracia militar prusiana, compartía como *Junker* la perspectiva pragmática de von Bismarck sobre la necesidad de consolidar a la socialdemocracia contra el comunismo: una forma de amputarle al movimiento obrero su potencia revolucionaria por la vía oportunista-democrática. “Me ha conmovido profunda y alegremente la intervención de Bismarck –decía Yorck– en nuestros

⁷⁹⁷ Yorck a Dilthey, 8 de junio de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 145.

⁷⁹⁸ Yorck a Dilthey, 10 de marzo de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 140.

⁷⁹⁹ Yorck a Dilthey, 13 de enero de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 65.

días, que ha sido de nuevo una gran manifestación de vida en medio del miasma intelectual y moral”.⁸⁰⁰ Yorck reconocía la necesidad real del comunismo al advertir que “la revolución es el poder de la conciencia”, pues “el pensar y la tendencia del socialismo son ciertamente universales o mejor dicho son el rasgo organizativo del mismo problema que es a la vez historiográfico”.⁸⁰¹ Y sin embargo sostenía: “No podemos dejarnos impresionar por el yugo de los obreros. Nada qué concederles. [...] Luego, la apariencia de una toma de partido por parte del obrero no me parece políticamente inofensiva, dada la comprensión de los mismos trabajadores respecto de sus intereses, sus demandas. [...] Solo un puño de hierro puede mantener la cohesión de los átomos de arena y el complemento es la tiranía”.⁸⁰²

Como aristócrata, Yorck fue un crítico reaccionario de la sociedad capitalista y de su descomposición ideológica, cuyos antagonismos sociales –y de hecho se lo repetía a Dilthey– son consustanciales a la regresión de nuestra época hacia la barbarie. De acuerdo con Yorck, el capitalismo ha desbaratado la relación de las naciones con su fundamento espiritual y su raigambre en la vida. La vida ha perdido la trascendencia de su vitalidad y el hombre se ha vuelto el apéndice de las relaciones de propiedad bajo la forma del ciudadano en la sociedad burguesa. Al referirse al ascenso de la burguesía, Yorck señalaba: “los que estuvieron vivos en aquella época debieron sentir que el suelo se desmoronaba bajo sus pies. Todas las formas divinas [...] se hundían con la conciencia que las sustentaba: el crepúsculo historiográfico de los dioses había iniciado”.⁸⁰³ En efecto, “el burgués de[sde] 1848 se reserva para sí una altanería tan pedestre como regla para determinar con éxito la valía del otro. Esa es la susodicha moral burguesa, la más poderosa en el espacio público, de lo exterior, pero que nada sabe acerca de la altura del ‘Dios, ten misericordia de este pecador’”.⁸⁰⁴

El desprecio de Yorck hacia la burguesía partía de una postura aristocrática. La falta de reconocimiento sobre el contenido intersubjetivo de la vida histórica es proporcional al incremento del antagonismo inmanente a la sociedad capitalista, que siempre cuenta con la posibilidad de la guerra generalizada entre los Estados burgueses para regular su crisis crónica. La carta del 10 de marzo de 1892 es paradigmática por el tono apocalíptico con el

⁸⁰⁰ Yorck a Dilthey, 13 de enero de 1887. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 65.

⁸⁰¹ Yorck a Dilthey, 21 de febrero de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 96.

⁸⁰² Yorck a Dilthey, 21 de febrero de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 96-97.

⁸⁰³ Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 36.

⁸⁰⁴ Yorck a Dilthey, 2 de noviembre de 1889. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 86.

que Yorck le escribía a Dilthey: “Nada nuevo por aquí. Un tanto cuanto igual, nada diferente pasa en Berlín. Tengo la sensación de que el año en curso nos depara la guerra. La insuficiencia es un sentimiento completamente general y la tensión internacional es tan grande que un pequeño empujón bastaría para provocar la detonación. Nuestro tiempo tiene algo de fin de época”.⁸⁰⁵ Y junto a la inminencia de la conflagración a gran escala, Yorck también veía con preocupación la creciente organización de las masas obreras y el avance de la revolución internacional inherentes a los antagonismos del trabajo capitalista: “la cadena de explotación internacional es lo que impide una regulación adecuada de las relaciones del trabajo”,⁸⁰⁶ le decía a Dilthey en enero de 1890. Pero Yorck asociaba el internacionalismo de los comunistas con el desbaratamiento de la raigambre de las naciones inherente a la sociedad capitalista: en ese sentido, el reverso metafísico del socialismo internacional era para Yorck el judaísmo. Estaba convencido de que “hace falta que el gobierno tenga presente que socialismo y judaísmo (la plutocracia) son dos aspectos de una misma cosa: muchas expresiones consumadas deben ser extirpadas del mundo, las cuales, como la niebla, ocultan la realidad”.⁸⁰⁷ El antisemitismo de Yorck es un problema que, por su densidad filosófica, es especialmente peligroso. Yorck le reiteraría a Dilthey una opinión que además sería compartida décadas después por Heidegger: la idea del judaísmo como un pueblo que carece de suelo o de raigambre vital por la diáspora. Asoció al judaísmo con la falta de vitalidad y cuyo nexo es necesario para la experiencia de la historia. Y como tal, Yorck pensaba que el judaísmo es fundamentalmente un resto metafísico que debe liquidarse. A Dilthey le escribía: “Le voy a congratular por cada uno de los casos en los que aparte la lánguida rutina judía de la cátedra, ya que carece de la conciencia de responsabilidad para el pensar, pues toda la estirpe judía carece del sentimiento de raigambre psíquica y física”.⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Yorck a Dilthey, 10 de marzo de 1892. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 140.

⁸⁰⁶ Yorck a Dilthey, enero de 1890. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 101.

⁸⁰⁷ Yorck a Dilthey, 4 de septiembre de 1878. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 8.

⁸⁰⁸ Yorck a Dilthey, 18 de febrero de 1884. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 254.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación he presentado, a partir de las obras de Wilhelm Dilthey y Paul Yorck, el problema relativo a la fundamentación de la ciencia de la historia mediante el desarrollo sistemático de su necesidad dentro de la historia de la metafísica. En su forma positiva mi trabajo ha enfocado la crítica de la metafísica como un informe sobre la estructura de la conciencia, cuya experiencia contiene las fuentes de todo el conocimiento científico posible. Este postulado científico descubierto por Dilthey, aquel que rige mi investigación, es el *principio de fenomenalidad* según el cual toda la fundamentación científica descansa ulteriormente en los hechos de la conciencia. Todo el conocimiento tiene su fuente más radical y definitiva en la experiencia interna, allí donde la vida nos es originariamente dada en su conexión interna, su totalidad y concreción. Mi investigación es en esta tesitura una Fenomenología de la vida histórica porque interroga dentro del círculo de la conciencia de la historia, de su conexión anímica constitutiva, por las condiciones vitales que son necesarias para la comprensión de todo contenido posible. Esta posición no es del todo novedosa, debo reconocerlo, pues en su tiempo Eugenio Ímaz ya nos había indicado hasta qué punto el programa científico de Dilthey se trataba de una nueva fenomenología del espíritu, una fenomenología rigurosamente científica: fundada en la experiencia de la vida concreta y no, como la de Hegel, en el auto-extrañamiento especulativo del pensar. Esta nueva fenomenología de la vida histórica, cuyo propósito es el escrutinio de la conciencia de la humanidad entera —esa que piensa tan intensamente como siente y quiere—, es la que aporta las condiciones para la fundamentación de las ciencias del espíritu.

Este trabajo no ha querido ser en lo absoluto una monografía del pensamiento de Dilthey y Yorck. Al respecto contamos ya con trabajos mucho más exhaustivos que ciertamente traté de considerar en mi investigación: la tesis espléndida de Luis María Lorenzo, *Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana* (2013),⁸⁰⁹ el libro de Massimo Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza* (2013),⁸¹⁰ el estudio sobre lógica y vida de Gudrun Kühne-Bertram, *Konzeptionen in einer*

⁸⁰⁹ Luis María Lorenzo, “Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana” (Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de La Plata, 2014).

⁸¹⁰ Massimo Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività* (Milan: Franco Angeli, 2013).

lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zur Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg (2015),⁸¹¹ la compilación a cargo de Christian Damböck y Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (2016),⁸¹² la investigación de Guillaume Fagniez y Sylvain Camilleri, *Dilthey et l'histoire* (2016),⁸¹³ el manual coordinado por Eric Nelson, *Interpreting Dilthey* (2019)⁸¹⁴ y la tesis de Isadora de Melo sobre *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit* (2021).⁸¹⁵

En cambio, este trabajo sí ha querido ser una introducción escrupulosa al motivo científico fundamental que unifica la obra de Dilthey. En especial, he querido mostrar a partir de su obra la necesidad de la crítica de la razón historiográfica: que se refiere muy a grandes rasgos a la crítica de la conciencia de la historia, es decir, la crítica de la facultad de la humanidad para conocerse en su constitución, de acuerdo con su a priori en la conciencia de la historia. Ciertamente, la crítica de la razón historiográfica es la forma concreta que adopta la fundamentación de las ciencias del espíritu dentro de la historia de la metafísica. Dicho de otro modo, he querido hacer una defensa consistente de la científicidad a la cual debe aspirar el conocimiento de la historia. La reconstitución del sistema del espíritu, el supremo tribunal cuya jurisdicción es la constitución de la vida histórica de la humanidad en su conexión de conformidad a ley, es el motivo que rige la fundamentación de la ciencia de la historia. Se trata establecer la ciencia fundamental que hoy adopta la forma de la crítica a la historia de la metafísica como crítica de toda la teoría científica, es decir, de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo en su constitución histórica. La crisis de las ciencias tiene actualmente solo dos salidas: *el hundimiento definitivo de la razón dentro de la historia*, hoy patente en la tendencia de la acumulación capitalista al recrudecimiento global de los antagonismos y de la catástrofe que le es consustancial, o bien, *la reconstitución de la humanidad conforme al progreso de la razón* y la fundamentación del hombre que será capaz de reorganizar su vida histórica a través del comunismo para evitar la regresión a la barbarie. Lo que ha puesto

⁸¹¹ Gudrun Kühne-Bertram, *Konzeptionen in einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zur Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015).

⁸¹² Christian Damböck y Hans-Ulrich Lessing, ed., *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (Munich: Verlag Karl Alber Freiburg, 2016).

⁸¹³ Guillaume Fagniez y Sylvain Camilleri, ed., *Dilthey et l'histoire* (París: Vrin, 2016).

⁸¹⁴ Eric Nelson, *Interpreting Dilthey. Critical Essays* (Nueva York: Cambridge University Press, 2019).

⁸¹⁵ Isadora de Melo, *Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit* (Wuppertal: Bergischen Universität Wuppertal, 2021).

al descubierto el siglo XXI, en su tendencia regresiva dentro de la lucha de clases, es la completa desorientación vital de la humanidad contemporánea: una miseria práctica patente no solo en la política del hombre, sino también en el destino de sus ciencias. Una ciencia apriórica de la humanidad, la *Mathesis Universalis del espíritu* que aportará fundamento racional a nuestra vida: ¡eso es lo que ha hecho falta por completo! “Falta el sistema científicamente desarrollado de las verdades aprióricas puramente racionales que arraigan en la esencia del hombre y que, como *logos* puro del método, introducirían en la *empiria* de las ciencias del espíritu la racionalidad en un sentido semejante al de las ciencias naturales”.⁸¹⁶

He desarrollado esta serie de ideas a lo largo de las tres secciones de mi investigación. La primera de ellas estuvo dedicada al problema de la metafísica, de cuya historia e imposibilidad de constituirse plenamente como sistema se deduce la necesidad de una nueva ciencia fundamental: la crítica de la conciencia por la que se fundamentan gnoseológicamente de las ciencias del espíritu. La segunda sección presenta la necesidad de una psicología fundamental, cuyo objetivo es el informe sobre la estructura y la experiencia de la conciencia. Finalmente, la tercera sección presupone el desarrollo de las anteriores, pues consiste en el análisis de los fenómenos de la conciencia que son la condición para nuestra experiencia de la historia, su comprensión y expresión por medio del texto historiográfico; he buscado con ello mostrar que en el círculo de la vida anímica están contenidas las fuentes necesarias para la fundamentación de la ciencia de la historia.

Espero haber justificado satisfactoriamente, aunque sea de manera muy introductoria, la importancia de que nuestra era asuma una vez más como problema vigente y urgentísimo la científicidad del estudio de la historia. El propósito de mi investigación ha sido al fin y al cabo promover un cambio en la estimación valorativa del hombre sobre la vida y la ciencia, porque aún hoy falta impulsar la marcha heroica de las ciencias hacia la conformación de la historia. Al presentar la necesidad de la crítica de la razón historiográfica he tratado de acreditar el hecho de que el conocimiento de la realidad histórica y social tan solo se lleva científicamente a cabo en el análisis de la conciencia de la historia. La crítica de la razón historiográfica es hoy la forma concreta de la historia científica. Y no parto de las trilladas discusiones de los teóricos y los metodólogos sobre la científicidad de la historia, porque tan

⁸¹⁶ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, trad. Agustín Serrano de Haro (Barcelona: Anthropos, 2012), 5.

solo se limitan a concebirla como ciencia *sui generis* o ciencia social en sentido empírico. Hecho ciertamente catastrófico. En vez de enfocar el estudio de la historia a la luz de su destino y de su propia constitución histórica, en vez de consolidar a la historiografía como la ciencia básica por la que se descifran históricamente el sentido y las formas necesarias para la edificación de todo conocimiento posible, la historia misma ha sido disminuida por sus profesionales al rango de oficio o ciencia *sui generis*. *Me refiero aquí a la crítica de la razón historiográfica como crítica concreta de toda la teoría científica, o como decía Dilthey, crítica de la facultad del hombre para conocerse a sí mismo dentro de la historia y la sociedad por él creadas.* Nos enfrentamos a la investigación de la constitución histórica del vivir y de las formas concretas del conocer que esa vida histórica conlleva: se trata del informe sobre el destino de la ciencia, sobre sus presupuestos y sentido, sobre lo que contiene y no contiene, pues el conocimiento científico implica de antemano la conciencia de que su historicidad es la forma en la que se desarrolla y se presenta el contenido mismo del saber. Al hablar aquí de una *historia científica* nos referimos a la necesidad de una *historiografía fenomenológicamente fundada*, justificada en su posición de ciencia suprema al estar sustentada en el informe de la estructura y la experiencia de la conciencia.⁸¹⁷ “Pues las ciencias del espíritu reclaman una conciencia sobre la relación de sus verdades con la realidad cuyos componentes han sido abstraídos de esa realidad. Y solo una conciencia tal podrá garantizar a sus conceptos plena claridad y a sus proposiciones plena evidencia”.⁸¹⁸ Pero lamentablemente nuestra era no ha hecho lo suficiente por cumplir ese destino que le es esencialmente propio a la historiografía.

Plena razón tenía Yorck al decir “que en los historiadores, en el sentido último, hay una ausencia de la historia”,⁸¹⁹ pues no le han hecho justicia con su trabajo a la misión vital de la historiografía: la de convertirse ella misma en la suprema ciencia concreta del espíritu. La exclusividad con la que el siglo XXI se deja ofuscar ante el retroceso en la marcha de la razón y el avance acrítico de las cosmovisiones, del oscurantismo más regresivo y del cinismo escéptico, han significado para nuestra época un distanciamiento realmente funesto de las preguntas que son decisivas para la humanidad contemporánea.⁸²⁰ Una historia “de hechos”

⁸¹⁷ Fernández, “Fenomenología del análisis historiográfico”, 275.

⁸¹⁸ Dilthey, *GS I*, 116.

⁸¹⁹ Yorck a Dilthey, 6 de julio de 1886. Dilthey y Yorck, *Briefwechsel*, 59.

⁸²⁰ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, 50.

es una situación relacionada a una mera humanidad “de hechos”. La obra de los historiadores “de hechos” equivale más o menos a la redacción de anecdotarios: eso sí, todos embellecidos bajo la estética de la expresión y sustentados en metodologías aparentemente rigurosas, pero que tan solo son técnicas de representación acotadas dentro de los límites del conocimiento teórico. En la historiografía contemporánea tan solo hay apariencias de rigurosidad: lo suficientemente aparente como para no despertar las sospechas de positivismo. *Si positivismo quiere decir fundamentación, una actitud beligerante y despiadadamente crítica contra el mundo en que vivimos, una posición metodológica que haya impugnado los presupuestos contenidos en el mundo, una defensa consistente, total y radical de la universalidad de la conciencia histórica y del momento puramente científico de nuestra acción social, entonces hay que decir que nosotras las historiadoras somos las auténticas positivistas.*⁸²¹

La sociedad actual no necesita una reforma, sino un cambio radical. Lo que falta es una revolución de esencias en la vida y no una reforma en lo aparente. En entrevista a *Escritoras, actrices y mujeres de ciencia*, Pizarnik tuvo plena razón al decir que “en este caso, y en otros, la consigna hoy sigue siendo: *changer la vie!*”.⁸²² Algo nuevo tiene que suceder.⁸²³ Y tiene que pasar en la historia y no por fuera: pues el cambio radical debe suceder por nosotros mismos, mediante la conciencia de nosotros mismos y como personalidades de la humanidad contemporánea. La cuestión del desarrollo del conocimiento científico es hoy la del progreso del saber como forma concreta y autoconsciente de la acción radical del hombre, pues se trata de apropiarse la realidad sintetizando su necesidad mediante la conciencia.⁸²⁴ Su historia no puede seguirle siendo al hombre un accidente. El mundo en que vivimos debe dejar de ser para la humanidad una catástrofe irreversible. La vida no es un caos que nuestras acciones no puedan dominar, sino que es nuestro hogar por construir: el único que hoy tenemos. Al partido del orden capitalista, a los actuales promotores de la catástrofe –esos que en su tiempo Husserl describió como “los pesimistas, coros patrioteristas que atizan la conflagración y partidarios de la *Realpolitik*”–, les es útil la destrucción de la razón en la historia: hoy se imponen el escepticismo y la desolación que no le dan orientación

⁸²¹ Husserl, *Ideas I*, 123.

⁸²² Alejandra Pizarnik, *Prosa completa*, ed. Ana Becció (México: DeBolsillo, 2024), 310.

⁸²³ Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura*, 2.

⁸²⁴ Juan Iñigo Carrera, *El conocimiento dialéctico. La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento* (Buenos Aires: Centro para la Investigación como Crítica Práctica, 1992), 40.

a la humanidad. Impedir que el progreso del conocimiento sea socavado y retroceder prudentemente a las viejas preguntas que aún son decisivas para la humanidad, significa asumir que el desarrollo de la vida histórica del hombre es un problema elemental del conocimiento científico. El recrudecimiento de los antagonismos sociales tiene su origen en la conexión interna de la sociedad capitalista, y como tal, la barbarie y la crisis de este mundo es consustancial al desarrollo global, contradictorio e irregular de esa conexión vital que motiva a ley del valor. La tarea de nuestra época es reconstituir en su unidad práctica y científica al hombre que será capaz de actuar en este siglo XXI contra el orden del capitalismo: ese hombre que será capaz de cambiar conscientemente su historia. El ideal de la ciencia estricta es el de buscar una vida que valga la pena ser vivida, una vida plena para cada ser histórico. Y este cambio en la estimación valorativa del hombre por el que se asume al conocimiento en su universalidad y su vitalidad significa ser capaces de cuidar a la humanidad y de tratarla en su infinita delicadeza. Para amar la vida hay que odiar el mundo que la inhibe. Vivir conscientemente es sentir a diario la inhumanidad de esta sociedad martilleándonos las sienes, es asumir la necesidad de cambiar la vida.

La historiógrafa Ewa Domańska ha caracterizado la situación actual como “el conocimiento tras la sombra de la catástrofe”. El hundimiento de las ciencias del espíritu en nuestra época es tan palpable como la emergencia de la frívola credulidad que caracteriza a la opinión pública y a los modernos medios digitales de comunicación, pues el descrédito de las ciencias es proporcional al retorno de las cosmovisiones más oscurantistas contra las cuales ya había luchado la razón mediante la Ilustración en sus años más heroicos. La *crítica de la razón historiográfica* al ser la crítica concreta de la conciencia constituye la oportunidad definitiva de la humanidad para medirse con los problemas de su tiempo. Lo que Dilthey y Yorck veían en el siglo XIX como el apogeo de unas ciencias explicativas que anunciaba el culmen de la cosmovisión naturalista de la vida, debe entenderse como la restauración de la metafísica mediante la centralidad de la representación lógica, cuyo desarrollo es la unilateralidad del conocimiento teórico, y por lo mismo, la negación de la acción consciente de la humanidad. Por cada tendencia que haya hoy de reintroducir la metafísica, Dilthey ha respondido con la necesidad de reconocer la determinación personal e histórica de la vida.

Nos enfrentamos a la metafísica partiendo de la evidencia concreta de la vida, pues “la historia es su refutación”.⁸²⁵

⁸²⁵ Dilthey, *GS VIII*, 198.

BIBLIOGRAFÍA

- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. 26 vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959-...
- _____. *Crítica de la razón histórica*. Ed. Hans-Ulrich Lessing. Trad. Carlos Moya. Barcelona: Península, 1986.
- _____. *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito*. Trad. Giovanni Ciriello. Nápoles: Federico II University Press, 2017.
- _____. *Obras de Wilhelm Dilthey*. Ed. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944-...
- Dilthey, Wilhelm y Paul Yorck. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*. Ed. Sigrid von der Schulenburg. Halle: M. Niemeyer Verlag, 1923.
- _____. *Carteggio 1877-1897*. Ed. Francesco Donadio. Nápoles: Guida, 1983.
- Yorck, Paul. *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*. Ed. Iring Fetscher. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1956.
- _____. *Diario italiano*. Ed. Francesco Donadio, Siracusa: Nostos edizioni, 1997.
- _____. *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*. Berlín: Verlag von Wilhelm Hertz, 1866.
- _____. *Coscienza e storia*. Ed. Francesco Donadio. Nápoles: Guida, 1980.
- _____. "Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass". *Archiv für Philosophie*. Ed. Iring Fetscher y Jürgen von Kempski, núm. 9 (1959): 214-284.
- _____. *Italienisches Tagebuch*. Ed. Sigrid von der Schulenburg, Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927.
- _____. *Tutti gli scritti*. Ed. Francesco Donadio. Milán: Giugno, 2006.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- Anderson, Jean-Christophe. "*Dilthey et le problème de la métaphysique*". Tesis de maestría. Universidad de Ottawa, 2020.

- Baab, Florian. *Die kleine Welt. Hermann Lotzes Mikrokosmos: Die Anfänge der Philosophie des Geistes im Kontext des Materialismusstreits*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2018.
- Balderas, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Barbour, Charles. "The Logic Question: Marx, Trendelenburg, and the Critique of Hegel". *Historical Materialism*, núm. 32 (2024): 252-281.
- Baumgarten, A.G. *Metaphysik*. Trad. Friedrich Meier. Halle: Verlag von C.H. Hemmerde, 1766.
- Beiser, Frederick. *Late German Idealism. Trendelenburg & Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Bergin, Joseph. *El siglo XVII*. Trad. Antonio Desmonts: Barcelona, Crítica, 2002.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Trad. Patricia Soley: Barcelona, Paidós, 2019.
- _____. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Trad. Jacqueline Cruz: Valencia, Crítica, 2020.
- Caminada, Emanuele. "11. Husserl on the Common Mind". En *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*, ed. Frode Kjosavik, Christian Beyer y Christel Fricke, 263-279. Nueva York: Routledge, 2019.
- Crescenzi, Lucas. "Filología e classicismo alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg". *Estudos Nietzsche*, Curitiba, vol. 1, núm. 2 (julio-diciembre de 2010): 389-400.
- Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal, 2000.
- Crowe, Benjamin. "8. Dilthey's Ethical Theory". En *Interpreting Dilthey. Critical Essays*. Ed. Eric Nelson, 159-177. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Damböck, Christian y Hans-Ulrich Lessing, ed., *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*. Munich: Verlag Karl Alber Freiburg, 2016.

- Darge, Rolf. “Zum historischen Hintergrund der Transzendentalienlehre in den Disputationes Metaphysicae”. En *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Ed. Lukáš Novák, 39-62. Berlín: De Gruyter, 2014.
- Derrida, Jacques. *Posiciones*. Trad. Manuel Arranz, Valencia: Pre-Textos, 2014.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente, Madrid: Gredos, 2011.
- Donadio, Francesco. “Über die philosophische Bedeutung der Freundschaft zwischen W. Dilthey und Graf P. Yorck von Wartenburg”. *Archivio di Storia della Cultura*, año XXV (2012): 79-88.
- Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 2018.
- Echeverría, Javier. “Estudio Introductorio”. En G.W. Leibniz, *Leibniz*. Ed. Javier Echeverría. Madrid: Gredos, 2011.
- Esquirol, Josep. *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- Fagniez, Guillaume y Sylvain Camilleri, ed. *Dilthey et l’histoire*. París: Vrin, 2016.
- Farin, Ingo. “Count Paul Yorck von Wartenburg”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Zalta (2016), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/yorck/>
- Fernández, Roberto. “De la filosofía de la vida a la fenomenología: la recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg”. *Historia y Grafía*, núm. 60 (enero-julio 2023): 183-219.
- _____. “Fenomenología del análisis historiográfico. Un estudio acerca de la constitución de sentido en la ciencia de la historia a partir de la filosofía de Edmund Husserl”. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Ed. José Miranda. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Fetscher, Iring. “Einleitung”. En Paul Yorck, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass*. Ed. Iring Fetscher, 1-32. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1956.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz. Madrid: Gredos, 2015.
- Fischer, Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg: C. Winter, 1902.

- Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias*. México: Tusquets, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Trad. Antoni Martínez. Barcelona: Herder, 2000.
- Grosse, Jürgen. “Gestalt – Typus – Geschichtlichkeit: Yorck von Wartenburgs Versuch, gegen die präsenzmetaphysischen Voraussetzungen des Historismus anzudenken”. *Philosophisches Jahrbuch*. Friburgo, vol. 106, núm. 1 (1999): 41-63.
- Gründer, Karlfried. *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Aspekte und neue Quellen*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht Verlag, 1970.
- Hartung, Gerald y Klaus Christian Köhnke, ed. *Friedrich Trendelenburgs Wirkung*. Eutin: Eutiner Landesbibliothek, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2011.
- _____. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, Ricardo Guerra y Gustavo Leyva. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Gredos, 2010.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Trad. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- _____. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher, México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Madrid: Trotta, 2022.
- Helmholtz, Hermann von. *Vorträge und Reden*, vol. 1. Brunswick: Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn, 1903.
- Herder, Johann Gottfried. *Una metacrítica de la crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Madrid: Gredos, 2015.

- Hong, Sun-ha. "Fuck Your Feelings! The Affective Weaponization of Facts and Reason". En *Affective Politics of Digital Media*. Ed. Megan Boler y Elizabeth Davis, 86-100. Nueva York: Routledge, 2021.
- Huizinga, Johan. *El concepto de la historia*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- _____. *In the Shadow of Tomorrow*. Trad. Johan Huizinga. Nueva York: The Norton Library, 1936.
- Husserl, Edmund. *Husserliana – Dokumente, Band 3/1-10. Briefwechsel*. Ed. Karl Schuhmann. La Haya: Springer, 1994.
- _____. *Husserliana IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. La Haya: Springer, 1968.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. Antonio Ziri3n, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri3n. México: Fondo de Cultura Económica/UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Trad. Luis González. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- _____. *Investigaciones l3gicas*. 2 vols. Trad. Manuel Garc3a Morente y Jos3 Gaos. Madrid: Alianza, 2017.
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- _____. *La filosof3a, ciencia rigurosa*. Ed. Miguel Garc3a-Bar3. Madrid: Encuentro, 2009.
- _____. *L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica*. Trad. Luis Villoro. México: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, 2023.
- _____. *Renovaci3n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Introd. Guillermo Hoyos. Trad. Agust3n Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos, 2012.

- _____. *Textos breves*. Ed. Antonio Ziri3n y Agust3n Serrano de Haro. Salamanca: S3gueme, 2019.
- Iglesia, Ram3n. *El hombre Col3n y otros ensayos*. Ed. 3lvaro Matute. M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica, 1994).
- 3maz, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey. Evoluci3n y sistema*. M3xico: El Colegio de M3xico, 1946.
- 3nigo Carrera Juan, *Conocer el capital. Usar cr3ticamente El Capital*, vol. 1: *La mercanc3a o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2021.
- _____. *El conocimiento dial3ctico. La regulaci3n de la acci3n en su forma de reproducci3n de la propia necesidad por el pensamiento*. Buenos Aires: Centro para la Investigaci3n como Cr3tica Pr3ctica, 1992.
- Kant, Immanuel. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. Nueva York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Cr3tica de la raz3n pr3ctica*. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Gredos, 2014.
- _____. *Cr3tica de la raz3n pura*. Trad. Mario Caimi. M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica/Universidad Aut3noma Metropolitana/Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, 2009.
- Kaufmann, Fritz. *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. En *Jahrbuch f3r Philosophie und ph3nomenologische Forschung*. Halle: Max Niemeyer Verlag, vol. 9 (1928): 1-235.
- Kleinberg, Ethan. *Haunting History. A Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- K3hnke, Klaus Christian. *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosof3a universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Trad. Jos3 Ancona. M3xic: Fondo de Cultura Econ3mica, 2011.
- K3hne-Bertram, Gudrun. *Konzeptionen einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens: Interpretationen zu Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck*. W3rzburg: K3nigshausen und Neuman, 2015.

- _____. “Einflüsse Trendelenburgs auf Wilhelm Diltheys Philosophie und Logik des Lebens”. En *Friedrich Trendelenburgs Wirkung*. Gerald Hartung y Klaus Christian Köhnke ed., 169-189. Eutin: Eutiner Landesbibliothek, 2006.
- _____. “Logik als Philosophie des Logos: Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 36 (1993): 260-293.
- _____. “Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie”. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Hans-Ulrich Lessing ed. Vol. V (1988): 181-199.
- _____. “Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der Lebendigkeit”. En *Philosophie und Sozialtheorie I. Leben verstehen*. Tengiz Iremadze, Udo Reinhold y Helmut Schneider ed. Berlín: Logos Verlag Berlin, 2014. 31-44.
- _____. “Paul Yorck von Wartenburgs Philosophie der ‚Lebendigkeit‘ und der ‚Geschichtlichkeit‘”. *Archivio di Storia della Cultura*, año XXIV (2011): 93-107.
- _____. “Wilhelm Diltheys Breslauer Jahre 1871-1882”. *Archivio di Storia della Cultura*, vol. 26 (2013): 109-122.
- _____. “Zur Bedeutung des Begriffs ‘Logismus’ in den Philosophien Wilhelm Diltheys, Paul Yorck von Wartenburgs und Georg Misch”. *Archiv für Begriffsgeschichte*, Felix Meiner Verlag, vol. 55 (2013): 223-235.
- Kuukkanen, Jouni-Matti, “A Conceptual Map of Twenty-First-Century Philosophy of History”. En *Philosophy of History-Twenty-First-Century Perspectives*. Ed. Jouni-Matti Kuukkanen, 1-19. Londres: Bloomsbury Academic, 2021.
- Landgrebe, Ludwig. *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe)*. Halle: Max Niemeyer, 1928.
- Leibniz, G.W. *Monadología*. Trad. E. de Olaseo. Madrid: Gredos, 2011.
- Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Trad. Instituto de Marxismo-Leninismo. Moscú: Progreso, [sin fecha].
- Lessing, Gotthold Ephraim, “Acerca de la verdad”. En *¿Qué es la Ilustración?*, J.B. Erhard, J.G. Herder, I. Kant, 67-68. Trad. Agapito Maestre y José Romagosa. Madrid: Tecnos, 2009.

- Lorenz, Heinz. "Das Bewusstsein der Krise und der Versuch ihrer Überwindung bei Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 11, núm. 1 (1959): 59-68.
- Lorenzo, Luis María. "Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey". *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. Universidad del Norte, núm. 25 (2016): 14-42.
- _____. "Introducción a la fenomenología del espíritu: vida e historia en la filosofía diltheyana. Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey". Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata, 2013.
- _____. "La noción de espíritu en la filosofía de Wilhelm Dilthey". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, Universidad de Málaga, vol. XXII, núm. 1 (2017): 19-34.
- _____. "Vida, historia y psicología en Wilhelm Dilthey". *Tópicos*. núm. 21 (2011): 1-23.
- Lotze, Hermann. *Logik*. Ed. Georg Misch. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912.
- _____. *Metaphysik*. Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1841.
- _____. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1856, vol. 1.
- _____. *System der Philosophie. Erster Teil. Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Ed. Georg Misch. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912.
- _____. *System der Philosophie. Zweiter Teil. Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*. Ed. Georg Misch, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1912.
- Luft, Sebastian. "Dilthey and the Phenomenological Movement: A Reassessment", (2019): 27.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969.
- Makkreel, Rudolf. "The Underlying Conception of Science in Dilthey's *Introduction to the Human Sciences*". En *Japanese and Western Phenomenology*, ed. Philip Blosser, 423-439. Londres: Kluwer Academic Publishers, 1993.

- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política. Libro Primero: el proceso de producción del capital*. Trad. Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI, 2022.
- Melo, Isadora de. “Paul Yorck von Wartenburgs Auffassung von Geschichtlichkeit”. Tesis de Maestría. Bergische Universität Wuppertal, 2021.
- Meinecke, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Trad. José Mingarro y Tomás Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Mendiola, Carlos. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. México. Universidad Iberoamericana, 2008.
- Mezzananza, Massimo. *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*. Milan. Franco Angeli, 2013.
- _____. “Dilthey und die Phänomenologie Husserls”. En *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Ed. Gunter Scholtz, 79-95. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- _____. “Philosophie der Erfahrung und Erneuerung des Apriori: Dilthey und Helmholtz”. En *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*. Ed. Hans-Ulrich Lessing, Rudolf Makkreel y Riccardo Pozzo. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 2011).
- Milkov, Nikolay. *Hermann Lotze's Influence on Twentieth Century Philosophy*. Berlín: Walter de Gruyter GmbH, 2023.
- Misch, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1931.
- Mul, Jos de. *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*. Trad. Tony Burret. Londres: Yale University Press, 2004.
- Nelson, Eric. “6. Hermeneutics: Schleiermacher and Dilthey”, *The History of Continental Philosophy. Volume 2: Nineteenth-Century Philosophy: Revolutionary Responses to the Existing Order*. Ed. Alan Schrift y Daniel Conway, 139-160. Nueva York: Routledge, 2014.
- _____. *Interpreting Dilthey. Critical Essays*. Nueva York: Cambridge University Press, 2019.

- _____. “30. Life and World”, *The Routledge Companion to Hermeneutics*. Ed. Jeff Malpas y Hans-Helmuth Gander, 378-389. Nueva York: Routledge, 2015.
- Niel, Luis. “Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX. Herbart, Bolzano y Lotze”. *Revista de filosofía*. Universidad Complutense de Madrid, núm. 39, 1 (2014): 95-118.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2019.
- Novák, Lukáš. “Regaining the context for Suárez”. En *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Ed. Lukáš Novák, 1-7. Berlín: De Gruyter, 2014.
- Pizarnik, Alejandra. *Poesía completa*. Ed. Ana Becció. Madrid: Lumen, 2024.
- _____. *Prosa completa*. Ed. Ana Becció. México: DeBolsillo, 2024.
- Portilla, Jorge. *Fenomenología del relajo*. Ed. Guillermo Hurtado. México: Fondo de Cultura Económica, 2023.
- Pulte, Helmut. “Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit”. En *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph*. Ed. Christian Damböck y Hans-Ulrich Lessing, 63-85. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2016.
- Quepons, Ignacio. “Afectividad y nexo vital: reflexiones en torno a la vivencia del temple de ánimo en Husserl y Dilthey”. *Escritos de filosofía*, núm. 4 (enero-diciembre 2016): 44-59.
- _____. “Motivación afectiva y nexo vital: reflexiones en torno al sentido del temple de ánimo en Husserl y Dilthey”. *Revista do Nufen*, Belém, vol. 8, núm. 2 (2016): 4-23.
- Ranke, Leopold von. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1511*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1885 [1824].
- _____. *Historia de los papas en la época moderna*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Reinhold, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Hamburgo: Meiner, 2003.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Rodi, Frithjof. *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003.
- Rodi, Frithjof y Hans-Ulrich Lessing. *Materialen zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Ruin, Hans, “Historicity and the Hermeneutic Predicament. From Yorck to Derrida”. En *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*. Ed. Dan Zahavi, 717-733. Nueva York: Oxford University Press, 2018.
- _____. “Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 25, vol. 25 (mayo de 1994): 111-130.
- San Martín, Javier. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.
- Scholz, Gunter. “Diltheys Probleme der Religion”. *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. 93, núm. 2 (2011): 257-282.
- Scholtz, Gunter, ed., *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- _____. *Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Soto, Laura. “Estructura de las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez”. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Trad. Sergio Rábad Salvador Caballero y Antonio Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960.
- Strauss, Leo. *Sin ciudades no hay filósofos*. Ed. Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014.
- Trendelenburg, Adolf. *Die logische Frage in Hegels System*. Leipzig: F.A. Breckhaus Verlag, 1843.
- _____. *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*. Berlín: G. Bethge, 1842.
- _____. *Historische Beiträge zur Philosophie. Erster Band. Geschichte der Kategorienlehre*. Berlín: G. Bethge Verlag, 1846.
- _____. *Logische Untersuchungen*. Leipzig: S. Hirzel, 1862.

- Tumber, Howard y Silvio Waisbord. "Media, Disinformation, and Populism". En *The Routledge Companion to Media Disinformation and Populism*. Ed. Howard Tumber y Silvio Waisbord, 13-25. Nueva York: Routledge, 2021.
- Villoro, Luis. *Páginas filosóficas* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2006).
- Wolff, Christian von. *Philosophia prima sive Ontologia. Methodo scientifica pertractata, qva omnis cognitionis hvmancæ principia continentvr*. Francofurti et Lipsiæ, 1730.
- Xolocotzi, Ángel. *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2007.
- Zirión, Antonio. "Una introducción a Husserl". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-I, núm. 33 (1994): 9-22.