

Francisco Javier Cortés Sánchez, *El concepto de vida en Dilthey*



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS EN FILOSOFÍA

TRABAJO FIN DE MÁSTER

EL CONCEPTO DE VIDA EN DILTHEY

Alumno: Francisco Javier Cortés Sánchez

Tutor: Cirilo Flórez Miguel

Cotutor: Ángel Poncela González

Módulo de Especialización: Historia de la
Filosofía y Filosofía Teórica

Salamanca, Junio, 2012

(firma) V.º B.º Tutor

ÍNDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	6
1._RESUMEN	6
2._OBJETIVOS	6
3._ESTADO DE LA CUESTIÓN	7
4._METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO	8
5._EQUIVALENCIA DE CITAS	10
<u>CAPÍTULO I: LA PREGUNTA POR LA VIDA</u>	11
§1._EL PROYECTO FILOSÓFICO DE DILTHEY	11
§2._LA TOTALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA Y EL CONOCIMIENTO	13
§3._EL PENSAMIENTO Y EL ENIGMA DE LA VIDA	14
<u>CAPÍTULO II: PSICOLOGÍA E HISTORIA</u>	17
§4._CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA	17
4.1._COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN	18

4.1.1. La comprensión como base constitutiva del ser psicofísico.....	19
4.1.2. Hermenéutica.....	24
<u>CAPÍTULO III: FILOSOFÍA DE LA VIDA.....</u>	27
§5. <u>LA VIDA Y SUS CATEGORÍAS.....</u>	27
<u>CAPÍTULO IV: DE LOS DIVERSOS MODOS DE DAR SOLUCIÓN A ENIGMA DE LA VIDA.....</u>	32
§6. <u>TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO.....</u>	32
6.1. <u>FORMACIÓN, ESTRUCTURA Y DIVERSIDAD DE LAS CONCEPCIONES DE LA VIDA Y DEL MUNDO.....</u>	35
6.2. <u>LOS TIPOS DE CONCEPCIÓN DE LA VIDA Y DEL MUNDO EN LA RELIGIÓN, EL ARTE Y LA METAFÍSICA.....</u>	39
6.2.1. <u>El arte como expresión de una concepción de la vida y del mundo.....</u>	41
6.2.2. <u>La concepción religiosa del mundo</u>	43
6.2.3. <u>La filosofía como representación conceptual de la concepción de la vida y del mundo.....</u>	46

<u>CAPÍTULO V: EL CONFLICTO DE LA VALIDEZ UNIVERSAL</u>	55
§7._METAFÍSICA.....	55
7.1._LAS ANTINOMIAS DE LA METAFÍSICA.....	56
7.2._DESPUÉS DE LA METAFÍSICA.....	58
<u>CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES</u>	62
<u>CAPÍTULO VII: BIBLIOGRAFÍA</u>	66
1._BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....	66
2._BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	67

«La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado. El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce; sólo así procuraremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico».

[VIII, XXIX]

INTRODUCCIÓN

1._RESUMEN

El presente trabajo es una exposición sistemática del pensamiento de Dilthey, donde se utiliza como punto neurálgico el concepto de vida. Para ello se ha mostrado la génesis de este concepto dentro del pensamiento de Dilthey, su justificación, sus características, las metodologías propias para estudiar la vida y sus consecuencias. Por ello, a la luz del concepto de vida, se ha presentado las aportaciones más originales del pensamiento de Dilthey entorno a cuestiones relativas a la teoría del conocimiento, la metafísica, la filosofía de la vida, ...

Las palabras clave son: vida; vivencia; conexión; estructura; totalidad; valor, sentido y significado; conciencia histórica; enigma de la vida y del mundo; concepción de la vida y del mundo.

2._OBJETIVOS

Mi pretensión es ofrecer, de una forma sistemática, el pensamiento de Dilthey, para ello me valgo del concepto de vida. Esta “elección” no es caprichosa sino que obedece a las exigencias internas del propio pensador. En este sentido, se puede decir que parto de la hipótesis de que el pensamiento de Dilthey está vertebrado por el concepto de vida. Si bien el concepto “vida”, dentro del pensamiento de Dilthey, es más que un concepto, sí podemos tratarlo como tal ya que “vida” pasa a ser un concepto en el momento en que ha pasado a formar parte del espíritu objetivo. Como tal, es un elemento más del sistema cultural y funciona como concepto dentro de ese “territorio”. Pero la “vida” es más que un concepto porque es aquella realidad que abarca todo lo humano. En este sentido, pretendo mostrar el trabajo teórico de

Dilthey, con sus principales aportaciones para con esto mostrar la importancia filosófica de dicho pensador.

Es claro que por lo que más se le conoce a este pensador es por su distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, por su trabajo entorno a la hermenéutica, también por su teoría de las concepciones del mundo pero, aunque se presume de conocer la filosofía de la vida de Dilthey, la reflexión entorno a esta y profundización no es del todo clara. Por ello también, uno de mis objetivos es mostrar su filosofía de la vida.

Por tanto, estos son los objetivos: corroborar la hipótesis de que el concepto de vida vertebró el pensamiento de Dilthey; mostrar de forma sistémica el pensamiento de Dilthey y con esto: mostrar el aporte de su filosofía de la vida para no reducirlo al pensador que intentó fundamentar las ciencias del espíritu; abordar ciertas cuestiones relativas a este pensamiento.

3. _ESTADO DE LA CUESTIÓN

Si bien no se puede afirmar que la Historia de la Filosofía se ha olvidado de Wilhelm Dilthey, sí se puede señalar que la obra de este pensador no ha sido lo suficientemente trabajada. Algunos han calificado a este filósofo de psicologista, historicista, relativista y demás calificativos que, a mi modo de ver, muestran un Dilthey fragmentado. Por otra parte, al que más se conoce es al Dilthey que elaboró una clara distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu olvidando, así, su propósito, que era dar cuenta de lo real¹.

Lo que suelen señalar aquellos que han tratado con el pensamiento de Dilthey es lo

¹ Para Dilthey su filosofía es la «*ciencia de lo real*» y también la llama «*Filosofía de la realidad*» en su escrito *Idea fundamental de mi filosofía*, que se encuentra en el tomo VIII de la traducción de Eugenio Imaz de las Obras completas.

fragmentario y disperso que es su pensamiento. Un intento de proyectos que casi siempre dejaba sin terminar, pequeños ensayos, ... Esto se ha considerado como uno de los factores que han afectado para el conocimiento de Dilthey, así como de sus escritos no publicados, sus publicaciones en revistas de poca difusión, ... También se le achaca la coincidencia en el tiempo con Nietzsche² y, como no, también su tardía obra filosófica que parece perfilarse en los últimos años de vida.

En el año 2011 se han cumplido cien años de la muerte de Wilhelm Dilthey y, siempre que se dan esas fechas se suelen realizar recordatorios, sin embargo, respecto a Dilthey se puede decir que no se ha hecho nada³. Esto es un indicador que muestra el olvido de este pensador en la Historia de la Filosofía. Pero su pensamiento sí tuvo repercusiones en pensadores como Heidegger y Ortega y Gasset, filósofos que ya son de renombre.

4. METODOLOGÍA Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El modo de abordar el pensamiento de Dilthey puede ser múltiple y variado. Se puede estudiar desde su génesis y desarrollo, así como de mostrar unos conceptos clave que sirvan de soporte ideario para la comprensión de éste, como también, analizarlo como un sistema acabado.

La metodología que he empleado para la abordar este trabajo se ha seguido de un estudio con un enfoque transversal debido a que se pretende mostrar el pensamiento de Dilthey de una manera sistemática.

En este sentido el orden cronológico de las obras cobra un papel secundario primando la importancia conceptual. Este enfoque tiene unos límites como es el

2 Nietzsche (1844-1900). Dilthey (1833-1911).

3 Solo he encontrado estas jordanas: IX Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica Santa Fe-Paraná "Vida y Concepto: conmemorando el Centenario de Dilthey".

desarrollo cronológico-conceptual de las ideas, pero a la misma vez supone un esclarecimiento del pensamiento diltheyano. Esta metodología está doblemente justificada. Por una parte, sigue la propia premisa de Dilthey de que la vida hay que entenderla como un todo, donde sus partes están en conexión y solo cobran sentido en esa relación. Es en el fin, donde encontramos la clave de sentido de todo ese conjunto de conexiones. Por ello, el tratamiento sistemático de este pensamiento está justificado desde el propio Dilthey. Por otra parte, siguiendo el concepto de vida, éste nos revela que es el concepto que ha guiado todos los estudios realizados por Dilthey por lo cual, no es descabellado la tarea de mostrar su pensamiento a través del concepto de vida y mostrar así, este pensamiento como un sistema.

La manera de poner esto en práctica ha sido con el acercamiento directo de las obras completas de Dilthey siguiendo la traducción de Eugenio Imaz, así como también siguiendo otras traducciones de obras sueltas como las producidas por Julián Marías, Elsa Tabernig, Antonio Gómez Ramos y Carlos Moya Espí. También, he llevado a cabo diversas lecturas anexas de artículos de revistas y otras obras indicadas en la bibliografía, que me han ayudado a reflexionar entorno al pensamiento abordado.

El trabajo está estructurado en capítulos. El primer capítulo se titula “La pregunta por la vida” y muestra cómo Dilthey se topa con el concepto de la vida a través de su propósito de dar cuenta de la totalidad de la naturaleza humana. En el segundo capítulo he tratado la cuestión metodológica. Cómo se justifica la metodología del estudio de la vida y por ello el capítulo se llama “Psicología e historia” haciendo referencia a las dos ciencias que estudian la vida. El capítulo tercero versa acerca de la vida y sus categorías por ello lo he llamado “filosofía de la vida”. El capítulo cuarto trata acerca de la Teoría de las concepciones del mundo, donde se muestra cómo toda concepción de la vida y del mundo es un intento de dar solución al enigma de la vida, por ello, este capítulo lo he llamado “De los diversos modos de dar solución al enigma de la vida”. El capítulo quinto tiene que ver con la metafísica y la conciencia histórica. Y también de las tareas de la filosofía en la actualidad (en la actualidad de Dilthey).

Este capítulo lo he llamado “El conflicto de la validez universal”. El capítulo sexto recoge una conclusiones y reflexiones entorno al trabajo de Dilthey. El último capítulo es la bibliografía, donde recojo el material utilizado para la elaboración del trabajo.

5._EQUIVALENCIA DE CITAS

Los tomos de la traducción a las obras completas realizada por Eugenio Imaz se han citado a través del número de volumen e indicando el número de la página de la siguiente forma: Suponiendo que se trata del Sexto volumen, *Psicología y teoría del conocimiento*, y la página 205 se indica: [VI, 205].

Para el resto de obras citadas se ha hecho poniendo el nombre de la obra e indicando el número de la página. Ejemplo: para hacer referencia a *La esencia de la Filosofía*, la traducción de Elsa Tabernig, he indicado el nombre de la obra y el número de la página: [*La esencia de la Filosofía*, 52].

CAPÍTULO I

LAPREGUNTA POR LA VIDA

§1._ EL PROYECTO FILOSÓFICO DE DILTHEY

Dilthey quiere comprender al hombre en su totalidad. Pero ve que la filosofía que impera en su época no es capaz de ofrecer tal explicación. En el año 1880 Dilthey escribía lo siguiente: «hasta ahora no se ha puesto como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera»[VIII, 435]. En este texto (*Idea fundamental de mi filosofía*) Dilthey escribe contra dos grandes filósofos creadores de dos grandes teorías del conocimiento. Esos dos filósofos son Hume y Kant. A las filosofías de ambos dos les reprocha la concepción mutilada del hombre que ofrecieron y, como consecuencia, también a la idea mutilada de experiencia que describieron. Dilthey considera que tanto la teoría del conocimiento de Hume como la de Kant no hacen justicia con la realidad entera del hombre.

Por ello, la pretensión de Dilthey es poner como base de la filosofía esa experiencia total. En el mismo texto señala que los puntos que ha de tener en cuenta la filosofía son los siguientes:

«1. La inteligencia no es un desarrollo en el individuo aislado y que sería comprensible desde él, sino que constituye un proceso en el desarrollo del género humano, y éste es el sujeto en el que se da la voluntad de conocimiento.

2. Y, ciertamente, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, actos que tienen todos, también, los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, y, por lo tanto, existe como realidad sólo en esta totalidad de

la naturaleza humana.

3. El principio correlativo a éste, es: sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber.

4. Pero esta inteligencia entera y verdadera incluye también la religión o metafísica o lo absoluto como aspecto de su realidad, y sin éste no es nunca real ni efectiva.

La filosofía, así entendida, es ciencia de lo real.»[VIII, 436].

Lo que pretende Dilthey es llevar a cabo una reforma de la filosofía porque considera que ésta no ha sido capaz todavía de dar cuenta de lo real. Y el motivo es la especulación abstracta, que siempre se ha centrado en ciertos aspectos desechando otros, ofreciendo, así, una visión mutilada de lo real. Por eso Dilthey quiere liberar a la filosofía «del aislamiento de la abstracción»[VIII, 436].

En el texto señalado podemos ver que Dilthey emplea la palabra «inteligencia» en lugar de conocimiento. El empleo de esta palabra no es arbitrario, tiene la intención de distinguir entre hecho y verdad. El motivo viene de la mano de las teorías del conocimiento que se han encargado de la distinción entre conocimiento verdadero y conocimiento falso. Estas distinciones proceden de sus preguntas tales como ¿qué puedo llegar a conocer?, ¿cuáles son los límites y posibilidades del conocimiento?. Estas preguntas dirigieron las investigaciones de Locke, Hume y Kant y las respuestas obtenidas establecieron los límites entre el conocimiento verdadero y el conocimiento falso. Así se llegó a la conclusión de que la metafísica como ciencia no era posible. Tanto la metafísica como la religión quedaron al margen de un estudio científico. Por ello Dilthey emplea la palabra «inteligencia», porque con esta palabra intenta abarcar los hechos y no las verdades «Los hechos son; las verdades tienen validez»[*Crítica de la razón histórica*, 121].

Prescindiendo de la verdad de las religiones y de los sistemas metafísicos, Dilthey no se pregunta si la metafísica y la religión pueden ser ciencias, sino que Dilthey parte

del hecho de que hay y ha habido sistemas metafísicos y religiones. Como son las preguntas las que marcan el camino, la buena pregunta no sería ¿cuáles son los límites y posibilidades del conocimiento? Sino ¿por qué el hombre hace metafísica?. Y esta pregunta es una de las que guían las investigaciones de Dilthey. La finalidad, poder comprender al hombre real.

§2._LA TOTALIDAD DE LA NATURALEZA HUAMANA Y EL CONOCIMIENTO

La noción de «experiencia» proviene de las teoría del conocimiento empiristas y racionalistas, siendo la kantiana la más defendida y, que según Dilthey, todas ellas parten de una idea mutilada de «hombre». «la teoría del conocimiento, lo mismo la empírica que la kantiana, ha explicado la experiencia y el conocimiento a base de un hecho correspondiente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construído por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual»[I, 6].

Dilthey señala que «La teoría del conocimiento no puede fundarse sobre el estudio unilateral y exclusivo de las funciones intelectuales»[*Crítica de la razón histórica*, 180] como hicieron Locke, Hume y Kant. Por ello subraya Dilthey su interés en la totalidad de la naturaleza humana «mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporciona el percibir, el representar y el pensar»[I, 6].

El hombre no se reduce a su capacidad representacional o a su actividad intelectual.

El hombre entero, el hombre real, se caracteriza porque representa, quiere y siente. Y todo ello, se da en procesos simultáneos. Todo ello se da como unidad, como totalidad. Al tomar como objeto de estudio el hombre entero, tenemos que pensarlo desde su nacimiento hasta su muerte. Este proceso es la vida. Pero Dilthey no se refiere al proceso biológico sino a la dimensión propiamente humana. La pregunta que concierne hacerse es ¿qué función cumple el pensamiento en la vida? «El pensamiento hace su aparición en el proceso de la vida; así, pues, en lo que se refiere a su fundamentación, hay que remontarse hasta éste último. Descripción del mismo»[*Crítica de la razón histórica*, 181]. Por ello, si queremos saber qué es el pensamiento tenemos que conocer qué función cumple en la vida del hombre. «La función del pensamiento, en efecto, sólo puede aprehenderse de modo natural en su conexión con el sistema o la estructura de todas las funciones de la vida»[*Crítica de la razón histórica*, 181].

Es así como el camino hacia el conocimiento conduce irremediabilmente al estudio de la vida. Porque «la vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solo a la vida»[I, 171].

§3._ EL PENSAMIENTO Y EL ENIGMA DE LA VIDA

Todos los hombres nos experimentamos como unidades de vida. Esta manera de experimentarnos se nos da a través de la conciencia empírica, que es una conciencia que contiene la vitalidad propia, los objetos y las personas. La vivencia, el percibir y el comprender se nos da en el entramado vital, gracias al cual, interpretamos el mundo. Por eso, en la conciencia empírica, el mundo se nos da como totalidad, porque el mundo se va formando en el transcurso de la vida propia y «Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión»[VI, 419]. Y esto se refiere a cada vida particular, a la vida de cada hombre concreto que es «el curso que se halla trabado en un todo en una conexión estructural»[VI, 419]. La vivencia constituye el fundamento

de todo pensar. «La expresión “vivencia” designa una parte de este curso de vida»[VI, 420].

«Pero esta nuestra unidad de vida nunca se nos da por sí misma sino, siempre en la relación del cuerpo con otros objetos»[VIII, 95]. Solo nos experimentamos como unidad de vida cuando nuestro impulso por querer, por amar, en definitiva, cuando a través de nuestra voluntad y sentimiento chocamos con el mundo externo. «El esquema de mis experiencias en el cual mi yo se diferencia del objeto está trazado por la relación entre la conciencia del movimiento volitivo y la conciencia de la resistencia con que éste tropieza»[VI, 163]. El movimiento volitivo que experimento como mío propio sufre la resistencia de algo que no soy yo. Es así como me experimento como unidad de vida y a la vez me distingo de un mundo externo. «Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad que éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cuales quieran sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como representación»[I, 7].

El mundo externo no es un producto intelectual sino que es un elemento real de la vida y es con la vida con lo que el hombre concreto ha de enfrentarse. Sujeto y objeto no son ya una dualidad «si nuestro yo y la realidad o las cosas, la autoconciencia y la conciencia del mundo no son, efectivamente, sino las dos caras de la misma conciencia global, no es esto algo que se base en un proceso teórico; más bien sucede que nos percatamos internamente a la vez de nuestro yo y de las cosas porque la totalidad de nuestro ser entra en acción en este continuo acto vital»[*Crítica de la razón histórica*, 123]. Es así como desvela Dilthey que el enigma del mundo es el enigma de la vida. «No el enigma del mundo, que no constituye más que una mitad objetiva de ese oscuro ovillo de problemas, sino, más bien, el rostro de esa vida misma, con sus ojos que miran anhelosamente al mundo o lo contempla serena o ensoñadamente, con su boca sonriente o que contrae en una mueca de dolor: la esfinge

de cuerpo animal y rostro humano»[VIII, 93].

El enigma de la vida se le presenta al hombre a través de la contemplación de la muerte. «Lo más terrible y, a la vez, lo más fecundo de este enigma es que el vivo contempla a la muerte sin poderla comprender, que la muerte sigue siendo para la vida algo inaprensible y espantosamente extraño»[VIII, 97]. Es cuando el hombre se pregunta por el valor y significado de su existencia. «El enigma de la existencia nos mira en todas las épocas con el mismo rostro misterioso, percibimos bien sus rasgos pero quisiéramos adivinar el alma que tras ellos se oculta. En este enigma se encuentran siempre radicalmente entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo que yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cuál ha de ser mi fin»[VIII, 111]. «La caducidad de las cosas humanas y, con ellas, de nuestra fuerza para gozar de las horas; el afán, que se da lo mismo en las naturalezas fuertes que en las débiles, por superar esta caducidad mediante la construcción de un firme armazón de la existencia y, en las naturalezas más blandas o más cavilosas, la insatisfacción constante y el anhelo de buscar algo verdaderamente perenne en un mundo invisible [...] de la caducidad de todo lo que poseemos, amamos, odiamos y tememos, de la presencia constante de la muerte, que fija poderosamente a cada uno de nosotros el significado y sentido de la vida»[VIII, 131].

El hombre, experimentándose así, siente la necesidad de calmar esa experiencia trágica y acude al pensamiento como explicación de lo existente. El hombre, en «el enigma profundo de la caducidad en el tiempo y de la mismidad de nuestra existencia [...] reclama la cancelación del devenir en el ser»[VIII, 98]. Éste es el origen del pensamiento, éste es el origen del arte, la religión y la metafísica. El pensamiento surge de la vida y su función originaria es darle sentido a ésta.

CAPÍTULO II

PSICOLOGÍA E HISTORIA

§4. CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Dilthey tenía pensado llamar a su proyecto de establecer un fundamento para las ciencias del espíritu como crítica de la razón histórica. En la dedicatoria de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, que va dedicada al conde Paul Yorck, dice que su proyecto en principio iba a llamarse *Crítica de la razón histórica*, ya que la intención era superar la *Crítica de la razón pura*. En el escrito *El mundo histórico* habla acerca de la tarea de la crítica de la razón histórica. Estos dos textos citados, junto con sus escritos acerca de la psicología y, sobretodo, los escritos que versan acerca de la hermenéutica, tienen como objetivo la crítica de la razón histórica. El punto clave de esta crítica viene a lo que Dilthey llama “el descubrimiento de la escuela histórica”. Ese descubrimiento es la conciencia histórica. Gracias a la conciencia histórica nos hemos percatado de que el hombre es un ser histórico, así, «El método histórico sigue la marcha del desarrollo en el cual la filosofía ha luchado hasta ahora por lograr semejantes fundamentos; busca el lugar histórico de cada una de las teorías dentro de este desarrollo y trata de orientar acerca del valor, condicionado por la conexión histórica, de esas teorías»[I, 3].

Sin embargo, Dilthey encuentra una deficiencia en la metodología expuesta por esta denominada “escuela histórica” formada por Winckelmann, Herder, Niebuhr, Bockh, etc. Esa deficiencia es que «A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento filosófico»[I, 4]. Es aquí donde la psicología descriptiva y analítica juega un papel fundamental, al igual que la filosofía de la vida.

La crítica de la razón histórica se nos presenta, así, como un proyecto ambicioso que intenta explicar todo el mundo espiritual, estableciendo sus fundamentos. El objeto de estudio de la razón histórica es la vida. La vida es la raíz de todo el mundo espiritual, por tanto, en tanto que la razón histórica se encarga de estudiar el mundo espiritual, se encarga también, de la vida.

El objetivo de la crítica de la razón histórica es abordar «el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual»[VII, 215]. Así, la psicología y la hermenéutica se entrelazan para poder comprender el mundo espiritual en todas sus dimensiones. «La comprensión es un encontrarse del yo en el tú; el espíritu se encuentra a sí mismo en etapas cada vez más altas de conexión; esta identidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema cultural, finalmente, en la totalidad del espíritu y de la historia universal, hace posible la cooperación de las diversas aportaciones en las ciencias del espíritu»[VII, 215].

4.1._COMPRESIÓN E INTERPRETACIÓN

Con la intención de establecer un fundamento para el estudio científico de la vida, Dilthey hace hincapié en la psicología descriptiva y analítica⁴ cuyo núcleo de reflexión es la vida psíquica del individuo psicofísico. A partir del siglo XX parece que realiza un giro metodológico centrándose en la hermenéutica, siendo ésta el método que posibilita comprender el mundo espiritual. Esta división metodológica parece mostrarnos dos períodos distintos en el pensamiento de Dilthey, sin embargo, no dejan de ser dos caras de la misma moneda. En el período donde supuestamente predomina la hermenéutica, vemos que Dilthey articula sus investigaciones de

⁴ Psicología que Dilthey desarrolla frente a la psicología explicativa y frente a las teorías del conocimiento.

psicología con esta “nueva” metodología. Nos señala que el comprender es base constitutiva del hombre, por ello, el hombre desempeña la tarea del comprender en todo momento y supone, por tanto, una “herramienta” necesaria para poder manejarse en el mundo. Es así como vivir y comprender(se) se dan simultáneamente. La hermenéutica, así, se entiende como la técnica desarrollada a partir del comprender(se), y su tarea de estudio es interpretar el espíritu objetivo.

4.1.1. La comprensión como base constitutiva del ser psicofísico

Como ya he mencionado, los estudios de psicología descriptiva y analítica se articulan con los estudios acerca de la hermenéutica. Existe, entre ambos estudios, una conexión inseparable. Como tal, para entender la comprensión como parte constitutiva del hombre hay que conocer, previamente, unas nociones básicas de su psicología descriptiva y analítica.

Para Dilthey, en la vida psíquica de cada hombre hay una estructura y un desarrollo de la misma. «Si su estructura se extiende, por decirlo así, a lo ancho, podríamos decir que el desarrollo se extiende a lo largo [...] Las dos clases de conexión se condicionan mutuamente»[VI, 303].

Por estructura psíquica entiende Dilthey aquella articulación de los estados internos que suceden en el individuo psicofísico y que se producen en esa unidad de vida desde ella misma y, también, condicionada por el medio en el que vive. Esa unidad de vida, que es el individuo psicofísico, se experimenta como unitaria, es lo que Dilthey llama «mismidad» que es conocido como el “yo”. Es en esa mismidad donde todas las conexiones psíquicas se muestran como un todo, formando una estructura. Es en esta mismidad donde se suceden todos los procesos psíquicos.

En todo estado de conciencia⁵ hay un elemento representativo, algún sentimiento y alguna volición. Cuando Dilthey hace referencia a «elemento representativo» no solo se refiere a una imagen visual sino que incluye las sensaciones orgánicas, que incluyen una localización. Para Dilthey todo elemento representativo tiene una localización ya que es el que determina la dirección del proceso volitivo y, en todo estado de conciencia se da, simultáneamente, representación, afección y volición. La afección es algo que se da irremediabilmente, y como mínimo se experimenta como atención o distracción, ambos motivados por el índice de interés. Mientras que la voluntad en cada estado de conciencia se experimenta como intención o deseo de llevar a cabo algo, así como de su contrario.

Esta imagen “choca” con la teoría del conocimiento que considera al individuo solo desde el punto de vista representacional «Si el individuo fuera únicamente un ser representativo, las condiciones exteriores en que se halla una vida psíquica se encontrarían con los cambios de esto sólo en una relación causal, y no se produciría ningún juicio acerca de su valor para esta vida psíquica cambiante»[VI, 294].

La psicología descriptiva nos muestra el hombre entero, que ya no se caracteriza por el mero representar y esto supone encontrarse con el hombre que emite juicios. Gracias a que no solo representa, el hombre valora, y esto se muestra en la vida psíquica. El hombre constantemente está emitiendo juicios de valor «El valor nace únicamente en la vida afectiva e impulsiva»[VI, 294]. «El hombre unitario actúa por su estructura en las diversas esferas de la vida: en el conocimiento de la realidad, en la fijación de valores, en la adopción de fines se manifiesta unitario»[VIII, 291].

El modo en que estos estados de conciencia se hacen objeto es a través del pensamiento. Estos estados de conciencia son, para el ser psicofísico que lo experimenta, vivencias. «La vivencia es un modo característico distinto en el que la

⁵ Estado de conciencia es «aquello que constituye la amplitud de mi conciencia en un momento dado»[VI, 290].

realidad está ahí para mí [...] la realidad “vivencia” está ahí para nosotros porque nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido»[VI, 419]. Es por ello que «Todo lo vivido por mí, todo lo vivible constituye una conexión»[VI, 419].

Es así como se nos presenta la vida psíquica, como una estructura llena de conexiones. Pero como había señalado, la vida psíquica no solo se caracteriza por su estructura, sino que es estructura y desarrollo. En este último sentido, «El conocimiento no puede proceder sino marchando hacia atrás, analíticamente, de la conexión adquirida de la vida psíquica a las condiciones y factores de su desarrollo»[VI, 303]. “Rastreando” en la historia evolutiva de un individuo volvemos a percatarnos de su mismidad. Este individuo se reconoce como el mismo y constituye una unidad.

El desarrollo de la vida psíquica mantiene una relación con el desarrollo del cuerpo y, en este sentido, depende de factores físicos. Por este motivo, Dilthey habla de ser «psicofísico» cuando hace referencia al individuo. A su vez, el desarrollo de la vida psíquica está condicionada por el medio físico que la rodea y por el medio espiritual en el que vive. Todas estas condiciones actúan en la estructura psíquica. Dilthey señala que de no existir una estructura psíquica, el curso de la vida no representaría un desarrollo [VI, 304]. Es así como «El niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia, compartiéndolos con los otros miembros de ésta, y las disposiciones de la madre aquí son ya aceptadas por él dentro de esta conexión. Antes de que aprenda a hablar, está ya totalmente sumergido en un medio de cosas comunes. Y los gestos, ademanes, movimientos, exclamaciones, palabras y frases aprende sólo a comprenderlos porque le salen siempre al encuentro como los mismos y con la misma relación a lo que significan y expresan. De este modo, el individuo se orienta en el mundo del espíritu objetivo»[*Dos escritos sobre hermenéutica*, 167].

A través de la comprensión⁶, el ser psicofísico se adapta a sus circunstancias. La comprensión es algo vital para el entendimiento y tiene su origen en la vida práctica «La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere»[VII, 231]. Por ello «Contamos siempre con interpretaciones de ademanes, gestos, acciones o grupos conexos de tales cosas; semejantes interpretaciones se llevan a cabo por conclusión de analogía, pero nuestra comprensión va más lejos: el trato, la vida social, el oficio y la familia nos ayuda a dirigir nuestra mirada en lo interior de los hombres que nos rodean, para saber hasta qué punto podemos contar con ellos»[VII, 235].

La comprensión, vemos, es una parte constitutiva del ser psicofísico. Gracias a la comprensión existe la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo. Dilthey señala que, dentro del mundo propiamente humano, lo que comprende el hombre son manifestaciones de vida⁷. De las manifestaciones de vida distingue tres tipos y el modo en que comprendemos cada tipo es distinto y proporcionan conocimientos diferentes. Por una lado distingue las manifestaciones de vida como lenguaje, por otro, las manifestaciones de vida como acción y, por otro, las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia.

Los «conceptos, juicios, conformaciones mayores del pensamiento»[*Dos escritos sobre hermenéutica*, 155] forman las manifestaciones de la vida como lenguaje. Las características de estas manifestaciones de vida es su separación de éstas respecto a las vivencias. Su adecuación tiene que ver con la norma lógica y su función remite a su mismidad (que es lo que se conoce como principio de identidad), por lo que funcionan como independientes respecto a su espacio-tiempo de formación. Es el juicio el que determina la validez del contenido de pensamiento que contienen. Por ello, tienen la

6 «A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: *comprender*»[*Dos escritos sobre hermenéutica*, 25].

7 «Entiendo aquí por manifestaciones de vida no sólo las expresiones que mientan o significan algo (o quieren hacerlo), sino también aquellas que, sin tal intención, en tanto que expresión de algo espiritual, lo hacen comprensible para nosotros»[*Dos escritos sobre hermenéutica*, 155].

misma validez para quien lo pronuncia que para quien lo comprende. Aquí, en estas manifestaciones de vida, la comprensión está dirigida al mero contenido del pensamiento.

Las acciones son las otras manifestaciones de vida. Dilthey señala que una acción, de por sí, no comunica nada. Por ello, la comprensión de la acción viene determinada por el fin por el cual se ha desarrollado ésta. Para la comprensión de la acción, el ser psicofísico tiene en cuenta «las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de vida»[VII, 230].

Las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia abarcan desde los gestos a las exclamaciones, así como escritos y obras de arte. Todo este conjunto son expresiones de vivencias. Cuando estas expresiones de vivencias se han objetivado en el mundo sensible, estamos hablando de espíritu objetivo. Es en este terreno donde los juicios de verdad o error no tienen relevancia, sino los que importan son los de veracidad o falsedad. Esto se debe a que la falsedad rompe «la relación entre la expresión y lo espiritual expresado»[VII, 230]. Las manifestaciones de vida como expresión de una vivencia son las más importantes desde el punto de vista de las ciencias del espíritu ya que suponen uno de sus objetos de estudio.

Es así como nos muestra Dilthey que la comprensión es una parte constitutiva del hombre. La comprensión es una parte fundamental del hombre sin la cual no sabría estar en el mundo. Es así como se articulan: vivencia, expresión y comprensión. Comprensión e interpretación serán, para Dilthey, pilares de las ciencias del espíritu, así como la psicología descriptiva y analítica. Para que la comprensión e interpretación formen parte de la metodología de las ciencias del espíritu han de cumplir unas reglas.

4.1.2. Hermenéutica

«La interpretación sería imposible si las manifestaciones de vida fueran totalmente extrañas. Sería innecesaria si no hubiera en ellas algo extraño. Se halla, por lo tanto, entre estos dos extremos opuestos. Se hace necesaria allí donde hay algo extraño que puede apropiarse»[VII, 250].

Para que la interpretación pueda llegar a formarse en un proceso técnico de validez universal, es decir, que la hermenéutica se convierta en la herramienta de conocimiento de un saber válido universalmente, necesita de un grado controlable de objetividad al que hacer referencia. Esa objetividad se plasma en el espíritu objetivo. «En las piedras, mármoles, sonidos musicales, ademanes, palabras y letras, en las acciones, en las órdenes y organizaciones económicas, nos habla el mismo espíritu humano, que requiere de interpretación»[VII, 322-323].

El espíritu, encarnado en piedra, en papel, en organizaciones sociales, etc., es espíritu objetivo. Todas ellas son manifestaciones de vida que se han exteriorizado. Cuanto más fija es la base en la que se encarna el espíritu, más controlable es la manifestación de vida, ya que podemos volver a ella siempre que queramos. Así, un edificio arquitectónico puede revelarnos el espíritu de su época y, mientras no sea destruido, podemos acudir siempre a él para poder acercarnos a ese espíritu encarnado. Lo mismo sucede con un texto que con un cuadro. Todas estas manifestaciones de vida necesitan ser comprendidas, «A semejante *comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas la denominamos interpretación*»[VII, 323]. La interpretación, seguida de reglas, es la hermenéutica.

El fundamento de la interpretación es la base constitutiva del comprender del ser psicofísico. Cuando se establecen los recursos, límites y reglas de la interpretación se llega a la hermenéutica como interpretación de validez universal. «El comprender y el interpretar actúan constantemente en la vida y logran su culminación en la

interpretación técnica de obras poderosas, llenas de aliento de vida, y de conexión de las mismas dentro del espíritu de sus autores»[VII, 332].

La comprensión de lo singular debe presuponer ya la del todo. Esto se debe a que, como sucede dentro de la vida psíquica del individuo, su estructura supone una conexión donde las partes están conexionadas formando un todo, pero no como mera suma de esas partes, sino como partes esenciales de un desarrollo. Dentro de la vida humana, la mayoría de las acciones están dirigidas hacia fines, así, las acciones son de carácter teleológico, al igual que los pensamientos. Esto se debe a la propia estructura de la vida psíquica, que como ya he señalado, está constituida por representaciones, sentimientos y voliciones. Son las voliciones las que marcan el desarrollo de la acción y del pensamiento, es decir, el fin. Y los sentimientos los que marcan el medio. Así, se dan representaciones, valores y fines conjuntamente. Por ello, la hermenéutica ha de tener esto en cuenta a la hora de interpretar el espíritu. Para la hermenéutica, esto supone una regla esencial que se deriva de la naturaleza psicológica propia del ser psicofísico.

Solo donde las manifestaciones de vida se han vuelto objetivas, la hermenéutica puede realizar su trabajo, ya que, las manifestaciones exteriorizadas representan una expresión de vivencias con un fundamento firme al cual podemos siempre acudir. Los recursos, por tanto, de la hermenéutica, son las manifestaciones de vida que se encuentran en el espíritu objetivo. Por ello la hermenéutica ha de contener como base una intuición histórico-psicológica.

Los límites con los que se encuentra la propia hermenéutica son con los propios límites de la vida misma, ya que es la vida la que se intenta comprender a sí misma y «El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma»[*Crítica de la razón histórica*, 184].

El estudio, por tanto, que se lleva a cabo en las ciencias del espíritu, puede resumirse

en: descripción y análisis de la estructura y desarrollo de la vida psíquica, donde las vivencias juegan un papel central; y comprensión e interpretación de las manifestaciones de vida a través de sus expresiones. Estas son las dimensiones, una psicológica y una histórica. Sin embargo, ambas están conexas y tiene como punto de cruce el individuo.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA DE LA VIDA

§5. LA VIDA Y SUS CATEGORÍAS

La vida hace referencia tanto a la vida individual como a la vida colectiva y su sentido hace referencia a la dimensión espiritual del hombre. El plano psicológico y el plano histórico están articulados. Dilthey considera a la historia como la realización de la vida en el curso del tiempo y la vida la “componen” los seres psicofísicos, que son los elementos (unidades) de la vida. El ser psicofísico capta la realidad a través de sus vivencias. Para mostrar el valor objetivo captado en las vivencias, Dilthey emplea la palabra «categoría».

Dilthey denomina «categoría» a los conceptos que designan los modos de captación de lo real [VII, 216]. Ninguna categoría es *a priori*. No existen categorías que sean previas a la experiencia, éstas se encuentran radicadas en la realidad, es decir, en la vida. Distingue dos tipos de categorías: categorías formales y categorías reales. Las categorías formales son conceptos que designan relaciones, mientras que las categorías reales son aquellas que tienen contenido acerca de la esencia de las cosas. Algunas de estas categorías, señala Dilthey, son capaces de captar el mundo espiritual. Cuando «En la vivencia surgen predicados generales de la conexión vivencial de un individuo determinado; al aplicarse en el comprender a las objetivaciones de la vida y a todos los sujetos de predicación científico-espiritual, se amplía el círculo de validez, hasta que se ve que, en todas partes donde se da vida espiritual, le corresponden un nexo efectivo [...] Así reciben estos predicados generales la dignidad de categorías del mundo espiritual»[VII, 216].

La primera determinación categorial, como dice Dilthey, y que es la base

fundamentadora de todas las demás, es la temporalidad. La categoría «temporalidad» surge de la vivencia del tiempo «En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente»[VII, 217]. El carácter de este presente es que nunca es “vivable” «El presente no se da nunca; lo que nosotros vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de aquello que acaba de ser presente»[VII, 218]. Lo que se da en la vida psíquica son conexiones constantes donde el llamado “presente” solo adquiere significado a partir del pasado «Esta índole de la vida real tiene como consecuencia que el curso del tiempo no sea “vivable” en sentido riguroso. La presencia de lo pasado sustituye a la vivencia inmediata»[VII, 219].

En este transcurso de la vida propia, de lo que el individuo psicofísico se percató en su conciencia, es de la conexión de sus vivencias. Toda vivencia hace referencia a un “sí mismo” que debido a la estructura psíquica se producen esas conexiones. Es así como Dilthey dice que «En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida»[VII, 219].

En la vida psíquica del individuo, se producen conexiones que, a través de abstracción, llamamos: comparación, diferenciación, igualdad, unión, separación, etc. Son lo que llama Dilthey operaciones lógicas elementales que se producen en todos los seres psicofísicos de manera innata. Es algo propio de la vida psíquica estas operaciones lógicas básicas que posibilitan las conexiones y su comprensión.

La categoría «temporalidad» hace referencia a la realidad de la vida. Esta vida, que es continuo devenir, es una gran estructura donde el todo está conexionado con las partes. La «relación del todo con las partes» es la categoría que engloba todo tipo de conexión. Así, esta «relación del todo con las partes» es la categoría formal que engloba la categoría conexión con la de temporalidad.

Es a través de la relación del todo con las partes cuando las partes adquieren un

significado «la trama del curso de la vida no puede ser aprehendida más que por medio de la categoría del “significado” de las partes singulares de la vida con respecto a la comprensión del todo, y lo mismo ocurre con cada sección de la vida de la humanidad»[VII, 257]. Esta relación nunca se realiza por completo ya que la vida sigue transcurriendo y nunca se completa ese “todo” «Habría que esperar el término del curso de la vida y sólo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo desde el cual se pudiera establecer el significado de cada parte»[VII, 258]. Pero este significado no es trascendente. El significado de la vida que se nos revelaría sería el del sentido que ha tenido para la humanidad. Sería la comprensión total de las partes a partir de ese todo. Por este motivo la vida sigue siendo un enigma, porque solo conocemos el proceso de la vida hasta nuestro momento. No sabemos qué es lo que nos deparará el futuro.

La vida siempre está espacio-temporalmente localizada y su marcha en el tiempo deja cada vez más pasado adentrándose así en el futuro «Así, tenemos que el presente se halla lleno de pasado y alberga en su seno el futuro. Este es el sentido del término “desarrollo” en las ciencias del espíritu»[VII, 257]. En este desarrollo de la vida, el individuo se va formando. Cuando contemplamos el individuo desde su presente más inmediato, ese presente más inmediato funciona como su máxima totalidad hasta el momento. Así, sus vivencias del pasado se ven articuladas, cada una de ellas, con la totalidad de su presente más inmediato. Es ahí cuando la categoría de significado cobra sentido. Y lo mismo que sucede en el ámbito individual, sucede lo mismo en el ámbito del espíritu objetivo. El conjunto de acciones e intenciones están vinculadas con el futuro, porque el futuro es posibilidad, es proyecto. Es así como «el momento singular tiene un significado por su conexión con el todo, por la relación de pasado y futuro, de existencia individual y de humanidad»[VII, 258].

Dentro de la vida psíquica del individuo, sus vivencias pasadas se actualizan en su proyecto vital. Y cada vivencia pasada cobra significado en el desarrollo de la vida individual. Lo que es para el ser psicofísico la vivencia, es la manifestación de vida

para la humanidad «Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma»[VII, 259].

Debido a que las categorías surgen de la vida, son inmanentes y no trascendentes, y debido a que la vida se da en el tiempo, en la historia, las categorías son ilimitadas, ya que la vida no es algo concluso sino que es constante devenir, es un proceso abierto. Es así como se nos dan las categorías de «ser» y «devenir».

Con la categoría de «ser» Dilthey se refiere a «la persistencia y continuidad de la conexión en medio de los cambios»[VII, 269]. Lo único que persiste es la vida. La vida se recoge a través de la categoría de «ser». Sin embargo, en la vida hay un cambio constante, la vida también es devenir, la vida es desarrollo. El devenir es lo que llama Dilthey como «curso de la vida». «Vida» y «curso de la vida» son dos planos de la misma realidad. El devenir es algo esencial en el ser. El curso de la vida está determinado por la vida misma. Por ello, el comprender la vida se da en el curso de la misma. Para comprender la vida tenemos que comprender su curso, pero a la misma vez estamos insertos en él, en ella.

Por ello «cuando el pensamiento, muchos antes de que aparezca la filosofía, trata de expresar en conceptos lo contemplado por el mito, la poesía gnómica, la teología o la religión, resulta que en cada uno de esos conceptos palpita algo que es más que el concepto mismo. Y en la medida en que los sistemas metafísicos pretenden expresar una conexión cósmica alienta en ellos esta vitalidad de donde han surgido. Creencia en los espíritus, personalidad de las fuerzas divinas, mito, todo es como un velo que cubre el enigma de la vida»[VIII, 94]. La tarea de Dilthey, con su filosofía de la realidad, es develar el ser, que es la vida. Toda manifestación del espíritu es expresión de la vida porque surge de la misma y la tarea de la filosofía de Dilthey es mostrarnos esta realidad.

Mediante las categorías reales se intenta desvelar el ser, que es devenir. Temporalidad, conexión, relación del todo con las partes y significado son las categorías que posibilitan una comprensión de la vida misma.

CAPÍTULO IV DE LOS

DIVERSOS MODOS

DE DAR SOLUCIÓN AL ENIGMA DE LA VIDA

§6._TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Tradicionalmente se ha considerado a la filosofía como la forma de pensamiento más sofisticada y racional. La experiencia de haber conseguido el sistema metafísico definitivo se ha experimentado en distintos momentos de la historia, sin embargo, el conflicto entre los distintos sistemas metafísicos es palpable a lo largo de la historia. Y esto se debe a que sus respectivos núcleos y principios (los de cada sistema) no son productos del puro raciocinio sino que derivan de la naturaleza entera del hombre. Y como ya mencioné, esa naturaleza entera es una estructura donde existe un entramado de conexiones donde las imágenes, las afecciones y los actos volitivos no se dan por separado. En toda vivencia encontramos ese entramado, donde es la conexión la que ofrece el sentido. Así, cuando el ser psicofísico tiene una experiencia, esa vivencia contiene una imagen pero también un valor, una utilidad, ... Todas esas experiencias vitales forman una concepción de la vida y del mundo en el ser psicofísico y es expresada en manifestaciones de la vida. Por ello, cuando un filósofo expone su sistema, a la misma vez está expresando su concepción de la vida y del mundo. Es reflejo de su experiencia vital.

Pero no solo el filósofo tiene una concepción de la vida y del mundo, sino que todo individuo tiene una concepción del mundo y de la vida que se forma a través de sus experiencias vitales, que toma elementos del ambiente donde se desarrolla. Su época, su situación geográfica, la familia donde nace, el trabajo que realiza, ... sus circunstancias marcan la concepción de la vida y del mundo y la filosofía solo es una

forma de expresión más de esas concepciones de la vida y del mundo. Por ello, cuando la filosofía ha intentado separarse de la religión, lo que ha proporcionado es un velo que impide ver la conexión entre la filosofía y la religiosidad. Dilthey señala que para un estudio de estas concepciones de la vida y del mundo que todo humano tiene, se ha de eliminar el prejuicio existente entre la supuesta racionalidad pura de la filosofía y el fideísmo ciego de la religiosidad. Tanto el lenguaje, como el arte, la religión y la filosofía surgen de la naturaleza humana y todos ellos son expresiones de concepciones de la vida y del mundo. Por ello, hay que estudiarlas como tal.

Partiendo de que la metafísica puede ofrecernos una explicación válida universalmente, el choque con la historia es directo, ya que esta nos muestra los fracasos de los mismos intentos: levantar un sistema definitivo y universalmente válido. Por tanto, la tarea de Dilthey es encontrar la raíz de todos los sistemas metafísicos, de dónde surgen y cómo se desarrollan. Y lo que encuentra Dilthey es que arte, religión y metafísica tienen una raíz común. Como ejemplo expone el desarrollo del cristianismo desde los apologistas griegos, pasando por los gnósticos, el neoplatonismo, etc. Señala que «Todos estos hechos nos llaman la atención sobre la relación interna entre religiosidad y filosofía y ponen de manifiesto que la historia de la filosofía no puede excluir estas capas intermedias entre ella y la religiosidad. Tienen su lugar en la marcha de la experiencia de la vida a la conciencia filosófica de la misma, así como en el nacimiento y desenvolvimiento *de la visión de la vida*. Por eso esta capa intermedia entre la religiosidad y la filosofía obliga a remontarse por detrás de los rasgos esenciales de la filosofía comprobados hasta aquí, a conexiones de mayor alcance y base más profunda»[VIII, 201];[*La esencia de la filosofía*, 113]⁸.

La tarea que señala Dilthey es comprender el origen y desarrollo de las concepciones de la vida y del mundo «La complicada relación entre religión, filosofía, experiencia de la vida y poesía que se revela en estas capas intermedias nos obliga a

⁸ El texto citado corresponde a *La esencia de la filosofía* que se encuentra en el tomo VIII de la traducción de Imaz. El subrayado corresponde a la traducción de Elsa Tabernig.

acudir a las relaciones que rigen entre estas fuerzas de la cultura dentro de la persona individual y de la sociedad»[VIII, 204]. Con esto, Dilthey señala que las concepciones de la vida y del mundo no solo hacen referencia al individuo sino a la sociedad. Las concepciones de la vida y del mundo son “objetos” culturales y hay que estudiarlos como tales.

«El hombre individual, como ser aislado, es una mera abstracción. El parentesco de sangre, la convivencia local, la cooperación en el trabajo, en la competencia y en la faena común, las múltiples conexiones que se producen de la prosecución común de los fines, las relaciones de poder en el mandato y la obediencia, hacen del individuo miembro de la sociedad [...] Las regularidades psico-individuales se transforman en regularidades de la vida social. La diversificación y relación superior de las actividades diferenciadas dentro del individuo cobra en la sociedad formas firmes y eficaces como división del trabajo. El desarrollo es ilimitado gracias al encadenamiento de las generaciones: porque las producciones de todo género de trabajo persisten como fundamento para las nuevas generaciones; el trabajo espiritual se expande espacialmente de modo constante»[VIII, 209] «la raza, el clima, las circunstancias de vida, el desarrollo estamental y político, la peculiaridad de los individuos y de sus grupos prestan a todo producto espiritual su carácter particular; pero en todas estas diversidades se originan también, sobre la base de la estructura idéntica de la vida, los mismo nexos finales, que yo he denominado “sistema de la cultura”, sólo que se presentan en modificaciones históricas diferentes»[VIII, 210].

Así, cada sistema cultural contiene una concepción de la vida y del mundo. El nexo final de todo sistema cultural es ofrecer un sentido a la vida, por que es la vida lo que se le presenta al hombre como enigma y «El mismo enigma del mundo y de la vida se encara con la poesía, con la religión y con la filosofía; en los religiosos, en los poetas y en los filósofos se da una relación pareja con la conexión histórico-social de su esfera de vida»[VIII, 211]. Las concepciones de la vida y del mundo dependen de su contexto histórico-social y son las manifestaciones de vida las que ofrecen las claves

para interpretar esas concepciones de la vida y del mundo de cada sistema cultural. Dilthey hace alusión a los elementos arquitectónicos para poder comprender estas concepciones de la vida y del mundo como huertos monacales, conventos, iglesias, castillos y burgos. Pero las manifestaciones de vida en las que más se centra Dilthey son: el lenguaje, el arte, la religión, la filosofía. Es así como podemos observar que la teoría de las concepciones del mundo tiene matices perfectamente identificables con la filosofía de la cultura.

6.1. FORMACIÓN, ESTRUCTURA Y DIVERSIDAD DE LAS CONCEPCIONES DE LA VIDA Y DEL MUNDO

Las concepciones de la vida y del mundo se desarrollan en diferentes condiciones, lo cual hace que surjan diferentes concepciones de la vida y del mundo. En el desarrollo histórico estas concepciones, a menudo, entran en conflicto y solo «Aquellas concepciones del mundo que propician la comprensión de la vida y conducen a metas provechosas se conservan, y desplazan a las más insignificantes»[VIII, 137]. De generación en generación estas concepciones van sufriendo modificaciones que van adquiriendo cada vez mayor solidez interna de las conexiones.

«A pesar de la aparente accidentalidad de estas formaciones se da dentro de cada una de ellas un nexo final que surge de la dependencia recíproca de las cuestiones implicadas por el enigma de la vida, especialmente de la relación constante entre imagen del mundo, estimación del mundo y metas de la voluntad»[VIII, 137]. Es decir, siempre hay una raíz común a todas las concepciones de la vida y del mundo, esa raíz es la vida.

La vida se nos presenta como estructura tanto a nivel individual (como estructura psíquica), como a nivel social (estructura de la concepción de la vida y del mundo). Es esa estructura (compuesta por imagen, afección y volición), tanto a nivel individual

como a nivel social, la que contiene una red de conexiones que intenta dar solución al enigma de la vida. Por ello, en toda concepción de la vida y del mundo encontramos soluciones al sentido de la vida, porque el hombre quiere saber del sentido de su existencia y del saber qué hacer en el mundo «Todas las concepciones del mundo contienen, cuando tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida, la misma estructura. Esta estructura consiste siempre en una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta»[VIII, 135]. Y es que la concepción del mundo expresa la estructura psíquica.

La pluralidad de las concepciones de la vida y del mundo tiene que ver, como ya he mencionado, con la particularidad histórico-geográfica, pero también existe otro factor: el temple vital. Dilthey menciona que existen unos temples vitales que son disposiciones de ánimo y que se dan a lo largo de la historia con una cierta uniformidad. Con esto Dilthey explica, además de la formación de las distintas concepciones del mundo y de la vida, la formación de individualidades.

Las individualidades no se forman a partir de experiencias cualitativamente diferentes «No existen personas - a no ser que estemos en presencia de un defecto anormal- que vean sólo un determinado haz de colores o más colores que las demás [...] La uniformidad de la naturaleza humana se manifiesta en el hecho de que en todos los hombres (cuando no exista un defecto anormal) se nos presentan las mismas determinaciones cualitativas y las mismas formas de combinación»[VI, 320].

Es por ello que la formación de individualidades las encontremos en las relaciones cuantitativas, que luego sí desembocan en rasgos cualitativamente distintos. Dilthey para ejemplificar esto pone como ejemplo un aula escolar, donde encontramos diferentes niños. Señala: el soñador, el listo, el trabajador, el versátil, etc. éstos se diferencian por rasgos cualitativos dominantes, pero su origen se debe al desarrollo de determinaciones cuantitativas. Se trata del grado de intensidad de un impulso y su

dominio sobre los demás aspectos de la vida psíquica «El adormilado en el pupitre escolar resulta, en el campo de juego, el capitán de la cuadrilla más atrevida [...] El grado diverso en la energía del efecto producido por el estímulo, en un caso por los libros y en otro por el juego, en un caso por bajo de lo normal y en otro muy por encima, es algo que se puede dar muy bien en la misma conexión psíquica»[VI, 321].

«se trata de rasgos que aparecen en cada cual pero que, por ejemplo, han alcanzado una potencia especial en el obstinado o en el soñador, o se trata de determinaciones cuantitativas de velocidad, de sucesión, de cambio, etc., como en el versátil, o de enlaces de determinaciones cuantitativas como en el listo: en una palabra, determinaciones cuantitativas cobra en los hombres y en su lenguaje el carácter de lo cualitativo sin que por eso experimenten un cambio en su verdadera naturaleza»[VI, 320]. Por ello, de diferentes cambios cuantitativos que se producen en el seno de los propios individuos, observamos individuos con diferentes características cualitativas. Todo ello forma temples vitales que condicionan la concepción de la vida y del mundo, así, «Unos se prenden a lo concreto, a las cosas sensibles, y viven en el goce de los días, otros persiguen, a través del azar y del destino, grandes metas que prestan perduración a su existencia; existen naturalezas graves que no pueden soportar la caducidad de lo que aman y poseen y a los que la vida se les presenta como algo sin valor y amasada de sueños y vanidades, o que buscan algo permanente por encima de esta tierra. Entre los grandes temples de ánimo los más amplios son el optimismo y el pesimismo. Pero se diversifican en infinitos matices. El mundo se le presenta, al que lo contempla como espectador, como algo extraño, como un espectáculo versátil y fugaz; por el contrario, al que orienta su vida ordenadamente y según plan, el mundo se le ofrece como algo familiar, confiable»[VIII, 134].

Lo que muestra esto es que «Las concepciones del mundo no son producto del pensamiento» [VIII, 138]. Como ya he señalado, la base de las concepciones de la vida y del mundo son la naturaleza entera del hombre, por ello «La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno.

Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica»[VIII, 138-139]. «La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 49].

«El desarrollo de las visiones del mundo está determinado por la imagen del mundo, de la valoración de la vida, de la orientación de la voluntad»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 49] y «Lo mismo la religión que la filosofía buscan solidez, fuerza actuante, señorío, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino»[VIII, 139]. La lucha entre las concepciones del mundo y de la vida continúan. Y esto se debe a que no son un producto intelectual. Dado que su origen no es intelectual no se deben a una demostración y por este mismo motivo, tampoco pueden eliminarse siguiendo un proceso intelectual. «La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos se mantienen unos juntos a otros todopoderosos, indemostrables e indestructibles. No deben su origen a ninguna demostración, ya que no pueden ser destruidas tampoco por ninguna. Pueden ser rebatidas las etapas singulares y las formaciones especiales de un tipo, pero sus raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones»[VIII, 139].

Con esto Dilthey quiere señalar que aunque exista también una pluralidad de concepciones de la vida y del mundo, todas las concepciones responden a una cierta uniformidad. Por ello habla de estructura de las concepciones de la vida y del mundo. Pero además, también existe una uniformidad en sus tipos y encontramos concepciones del mundo en la religión, en el arte y en la metafísica.

6.2._LOS TIPOS DE CONCEPCIÓN DE LA VIDA Y DEL MUNDO EN LA RELIGIÓN, EL ARTE Y LA METAFÍSICA

Con la teoría de las concepciones del mundo Dilthey pretende esclarecer los tipos de concepción de la vida y del mundo que han surgido a lo largo de la historia. Esta descripción de los tipos de concepción de la vida y del mundo no son tipos ideales, no se trata de la elaboración de una tipología formal y *apriorística* de las concepciones de la vida y del mundo, sino de un estudio histórico, con una metodología comparativa, que permita esclarecer el origen, desarrollo y tipos de las concepciones de la vida y el mundo. «Así como las lenguas, las religiones, los estados nos muestran, gracias al método comparado, ciertos tipos, líneas de desarrollo y reglas de las transformaciones, también en las concepciones del mundo se da igual circunstancia. Estos tipos atraviesan la singularidad históricamente condicionada de cada una de las formaciones. Se hallan condicionadas por la peculiaridad del campo [cultural] en que surgen [...] Únicamente el método histórico comparado puede aproximarse a la fijación de tales tipos, sus variaciones, desarrollos, entrecruzamientos. La investigación debe mantener, ante sus resultados, abierta siempre la posibilidad de un desarrollo. Toda fijación es provisional»[VIII, 138].

Así pues, la metodología propia de la teoría de las concepciones del mundo es el método histórico comparativo. Este método tiene como finalidad encontrar las regularidades, semejanzas y diferencias entre las concepciones de la vida y del mundo. Y la raíz común de todas ellas es el intento de ofrecer una respuesta al enigma de la vida. Pero también, dada la maleabilidad histórica, los tipos de concepción de la vida y del mundo solo pueden tener carácter provisional.

Si bien es verdad que existen una pluralidad de concepciones del mundo y de la vida, se pueden distinguir tres grandes tipos de concepción de la vida y del mundo: la artística, la religiosa y la metafísica.

Cuando se habla de concepción de la vida y del mundo Dilthey se refiere a «una formación espiritual que incluye conocimiento del mundo, ideal, establecimiento de reglas y suprema determinación del fin, porque jamás se encuentra en ella la intención para acciones determinadas y tampoco incluye nunca una actitud práctica determinada»[VIII, 214].

Estas concepciones del mundo y de la vida se transmiten de generación en generación⁹ y van sufriendo modificaciones. Pero, ¿quiénes son los portadores de las concepciones de la vida y del mundo? Y ¿quiénes son los formadores o modificadores de las concepciones de la vida y del mundo?

Es el hombre común, el hombre corriente, el que mantiene la concepción de la vida y del mundo y la transmite a su descendencia. La regularidad social y su equilibrio dependen de la estabilidad de la concepción de la vida que mantiene dicha sociedad. Todos los individuos de la sociedad portan una concepción de la vida y del mundo que en rasgos generales es compartida. Es el genio (artista, religioso, filósofo) el que tiene la capacidad de elevarse por encima de la particularidad de sus vivencias intentado captar la esencia de lo universal «El religioso, el artista, el filósofo se distinguen del hombre corriente y hasta de genios de otro género porque retienen semejantes momentos de la vida en el recuerdo, elevan su contenido a conciencia y enlazan las experiencias singulares en una experiencia general acerca de la vida. Con esto cumplen con una función importante no sólo para sí sino también para la

9 «la generación designa un espacio de tiempo y es también una noción para medir desde dentro, que se halla ordenada dentro de la noción más amplia de la vida humana. Este espacio de tiempo alcanza desde el nacimiento hasta la edad en que, por término medio, hay un nuevo anillo en el árbol de la vida y abraza, por lo tanto, unos treinta años [...] La generación es, también, una designación de la coetaneidad de individuos [...] Podemos clasificar el cúmulo de las innumerables condiciones que actúan sobre las aportaciones intelectuales de una generación en dos grupos. Tenemos, en primer lugar, el patrimonio de la cultura intelectual en el momento en que se forma la generación; desde la altura podemos mirar hacia una muy grande diversidad de progresos posibles. Ahora bien, al apropiarse la nueva generación del patrimonio espiritual almacenado y tratar de progresar a partir de él, se encuentra bajo la influencia del segundo grupo de condiciones: la vida en torno, estados sociales, políticos, culturales diversos, especialmente los nuevos hechos intelectuales; estas condiciones fijan ciertos límites a las posibilidades de progreso que se ofrecían partiendo de la anterior generación»[VI, 439-440].

sociedad»[VIII, 213]. Es por este motivo por el cual Dilthey considera que las concepciones de la vida y del mundo que ofrecen la religión, el arte y la metafísica producidas por los genios (el artista, el religioso y el filósofo) son las más valiosas y potentes.

El religioso y el filósofo intentan transmitir concepciones de la vida y del mundo completas, donde no haya nada que se les escape. Religiosos y filósofos son formadores y a la vez portadores de concepciones de la vida y del mundo. Es en el arte y en el artista donde la capacidad de formación de una concepción de la vida y del mundo está más confusa.

6.2.1. El arte como expresión de una concepción de la vida y del mundo

Dilthey considera que tanto el arte como el artista no tienen la tendencia a formar una concepción del mundo pero tanto el arte como el artista sí son portadores y soportes de concepciones de la vida y del mundo. Por ello «Es un gran error colocarlo, como hacen los románticos, en relación con la religión, como vinculando en sus manifestaciones más altas con su contenido»[VIII, 27]. Sin embargo, «El arte se desarrolla en un principio bajo la acción de la religión. El material que ésta le ofrece constituye su primer objeto; los fines de la comunidad religiosa se hacen valer en la arquitectura y en la música: en esta conexión, el arte ha elevado el contenido de la religiosidad a las alturas de lo eterno, donde desaparecen los dogmas pasajeros»[VIII, 144].

Es la forma interna de la producción artística la que lleva una concepción de la vida y del mundo «La creación artística nada tiene de común, considerada en sí misma, con una concepción del mundo; pero la relación de la complejidad vital del artista con su obra ha provocado, sin embargo, una relación secundaria entre la obra de arte y la concepción del mundo»[VIII, 144].

Es la poesía, entre todas las artes, la que tiene una relación especial con la concepción de la vida y del mundo «Encontramos sus formas más sencillas entre los pueblos primitivos [...] El arte empieza expresando directamente, de un modo poético y musical, en el canto, la vida misma. Intuitivamente, en sencilla “objetivación” de la vida interior o en el lenguaje figurado más simple de nuestra vida [...] el canto es la forma poética primitiva»[VIII, 27].

La poesía libera al hombre de la carga de la realidad a través de la fantasía. Pero es la fantasía la que, así, indirectamente, nos desvela el significado que supone para el hombre la carga con la realidad. La fantasía supone llevar a cabo las posibilidades vitales que no se han podido realizar (hacerse reales).

Es así como el arte revela el punto de partida de toda concepción del mundo, ese punto de partida es la vida misma. La experiencia vital del hombre «en todo esto se expresa la situación fundamental sobre la que descansa la poesía: la vida es un punto de partida; las relaciones vitales con las personas, las cosas, la naturaleza, se convierten para ella en su núcleo [...] La poesía, por consiguiente, no quiere conocer la realidad, como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 55]. «En consecuencia, el hecho de que la poesía parta de la vida la lleva directamente a expresar en un acontecimiento su idea de la vida. Esta concepción de la vida nace para el poeta de la naturaleza de la vida misma, interpretada desde su propio modo de vivir»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 56].

Es así como la poesía muestra una concepción de la vida y del mundo. Expresan la concepción de la vida del poeta «La vida va mostrando a la poesía siempre aspectos nuevos. La poesía muestra las posibilidades infinitas de ver la vida, de valorarla y de conformarla creadoramente. El suceso se convierte en símbolo, pero no de un pensamiento sino de una conexión contemplada en la vida, contemplada desde la

experiencia vital del poeta. Así, Stendhal y Balzac ven en la vida un tejido de ilusiones, pasiones, belleza y perdición, entretejido por la naturaleza misma con un oscuro impulso, y en el que la voluntad fuerte egoísta se impone; Goethe ve en ella una fuerza plasmadora que reúne en una conexión valiosa las estructuras orgánicas, el desarrollo de los hombres y los órdenes de la sociedad; Corneille y Schiller ven el escenario de la acción heroica. Y a cada una de estas complexiones vitales corresponde una forma interna de poesía. De aquí no hay más que un paso a los grandes tipos de concepción del mundo»[VIII, 146]. «Así tenemos la respuesta a la cuestión de en qué medida el poeta expresa una visión de la vida o una concepción del mundo. Toda poesía lírica, épica o dramática eleva la experiencia singular a la conciencia de su significación»[VIII, 229].

6.2.2. La concepción religiosa del mundo

Por lo que se caracteriza la concepción religiosa del mundo y de la vida es por su trato con lo invisible. De hecho Dilthey considera que la categoría fundamental de la religiosidad es la “fuerza actuante de lo invisible” «La fuerza actuante de lo invisible constituye la categoría fundamental de la vida religiosa elemental»[VIII, 141].

«El factor decisivo reside en cómo se desarrollan las primitivas ideas religiosas sobre la base de las experiencias recurrentes del nacimiento, la muerte, la enfermedad, el sueño, la locura, las intervenciones dañinas y saludables de los demonios, las fugaces apariciones del orden dentro de la naturaleza, que apuntan siempre a una relación teleológica con el que la contempla, lo fortuito, la destrucción y la lucha»[VIII, 141]. Es así como «En las etapas primitivas la religiosidad no se halla en contradicción alguna con la existencia sensible [...] la religión es la relación del yo íntegro, -con todas sus necesidades, con todo su miedo vital, con todas las imágenes fantásticas evocadas por la tenebrosidad de la existencia-, con lo incognoscible e indomable»[VIII, 45]. Esto se debe a que el hombre de este período no tiene la

capacidad de someter la naturaleza a su voluntad. El modo como interactúa este hombre con su medio es a través de la magia o los ruegos. Estas técnicas confluyen en propósitos del mundo sensible (como la caza y la pesca) y propósitos del mundo suprasensible (ejemplo: se le adjudica voluntad a los fenómenos meteorológicos). Así, el hombre primitivo interpreta aquello que le daña como castigo y lo que le favorece como recompensa.

Con la intención de influir en esa realidad inaprensible, surgen diversas técnicas como el rezo, las ofrendas, etc. formando el culto religioso. Los “especialistas” son los magos, hechiceros, curanderos, ... que son aquellos que tienen el conocimiento preciso que sirve para intervenir en ese mundo invisible. Dilthey considera que es así como se forman las primeras comunidades religiosas «Así se origina en las pequeñas comunidades cerradas de la horda y de la estirpe una tradición de experiencia religiosa de la vida, desarrollada en el trato con los seres superiores, y de ordenación espiritual de la vida, y la evolución de esta religiosidad supersticiosa avanza paulatinamente de los actos mágicos de culto al proceso religioso»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 51].

«Dentro de la transformación gradual de la religiosidad en el sentido de una concepción del mundo el momento decisivo radica en el cambio del trato con lo invisible. Fuera del culto oficial con sus templos, sacrificios y ceremonias se origina una relación más libre, esotérica, del alma con lo divino. Un círculo religiosamente más refinado entre en esta relación particular con la divinidad, se hace hermético o permite acaso la accesión a él»[VIII, 218]. Es así como se va diferenciando el hombre común del genio religioso abriéndose una brecha entre ambas esferas. «Esto constituye el fundamento de todo el desarrollo religioso ulterior. Mientras que el espíritu común actúa de un modo predominante en las etapas primeras, la marcha a etapas superiores se realiza mediante el genio religioso, en los misterios, en la vida eremítica, en el profetismo. Con la intervención del genio religioso se añade a las acciones particulares entre los hombres y los seres superiores una relación interna del

hombre entero con estos seres. Esta experiencia religiosa concentrada, acopla las ideas religiosas elementales en concepciones religiosas del mundo, las que se caracterizan porque en ellas se lleva a cabo la interpretación de la realidad, el enjuiciamiento de la vida y el ideal práctico partiendo de la relación con lo invisible. Se contienen en palabras simbólicas y en artículos de fe [...] Se desarrollan en oración y meditación»[VIII, 141-142].

A través de este proceso, donde el genio religioso cobra protagonismo, la concepción religiosa del mundo pasa de técnica para con el mundo invisible a una confluencia técnica ético-religiosa. Aunque toda concepción del mundo lleva implícita una valoración de la vida y unos ideales prácticos, a medida que surge la especialización y la acción del genio religioso la técnica ético-religiosa se vuelve más fuerte. Es así como en «Todas las formas típicas de estas visiones religiosas del mundo encierran desde el principio la oposición entre los seres benéficos o malignos, entre la existencia sensible y el mundo superior»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 52].

En todas las concepciones religiosas del mundo encontramos ideas que se repiten siempre como son «La inmanencia de la razón cósmica en los ordenamientos de la vida y en el curso natural, el “Todo-Uno” espiritual, que en todo lo dividido constituye su conexión, su verdad y su valor, y al que, por lo tanto, debe retornar la existencia individual, la creadora voluntad divina que crea el mundo y el hombre a su imagen, o que se halla frente a un reino de lo malo y toma a su servicio a los fieles para luchar con él, he aquí los tipos capitales de la múltiples concepciones religiosas del mundo. Y como desde un principio el trato con lo invisible se halla separado del trabajo y el goce en los órdenes de la terrena existencia social, así ocurre que esta concepciones religiosas del mundo se encuentran siempre en pugna con la concepción secular de la vida»[VIII, 142].

Las concepciones religiosas del mundo mantienen una relación histórica con las

concepciones filosóficas del mundo. Su nexo de unión es la expresión conceptual y su fundamentación. La concepción religiosa del mundo y la concepción filosófica del mundo comparten la estructura donde imagen de la realidad, asignación de valor, establecimiento de fines y reglas forman un todo. Cuando la concepción religiosa del mundo intenta, a través del pensamiento conceptual, explicarse a sí misma, toma el camino de la filosofía. Es en ese momento donde la forma conceptual convive con la forma intuitiva. Sin embargo, el recurso conceptual supone una deficiencia a la misma vez para el hecho religioso, ya que «El entendimiento no puede comprender los supuestos contenidos en este modo de ver y sólo puede disolverlos»[VIII, 220] porque «El pensamiento conceptual no es capaz de expresar este apartamiento de lo sensible para dirigirse a lo divino»[VIII, 221]. El origen de la experiencia religiosa es volitiva y sentimental «En las experiencias del trato religioso el hombre se encuentra determinado por algo dinámico que es insondable e indomable dentro del nexo causal sensible. Es volitivo y anímico. Así nace la forma fundamental del captar religioso»[VIII, 219]. Las experiencias religiosas son traducidas a símbolos, pero estos «como no han sido producidos por el entendimiento, tampoco es éste capaz de esclarecerlos intelectualmente. El intento produce las antinomias que destrozan y disuelven las visiones religiosas de la vida y del mundo»[VIII, 31]. Es así como surgen el tradicionalismo y la mística por un lado, y por otro, la conexión entre religión y metafísica por su intento de elevar la religiosidad a una imagen objetiva y verdadera del mundo.

6.2.3. La filosofía como representación conceptual de la concepción de la vida y del mundo

«Todo el proceso del origen y consolidación de las concepciones del mundo impulsa a la exigencia de elevarlas a un saber universalmente válido»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 57]. Desde los poetas, pasando por los religiosos y los filósofos, todos ellos pretenden obtener un saber válido universalmente. Pero es la

metafísica la que a través de los conceptos intenta elevar la experiencia particular en un saber con validez universal. La herramienta principal de este tipo de discurso es la lógica.

Dilthey considera que la labor filosófica tiene que ver con una actitud, con un carácter, al igual que sucede con el poeta y con el religioso. Lo que distingue a estos tres tipos de genios es su actitud vital y su carácter. La filosofía es «una propiedad personal, una especie de carácter al que se le ha atribuido el propósito de aligerar el ánimo de la tradición, de los dogmas, de los prejuicios, del poder de los afectos instintivos y hasta del señorío de aquello que nos limita desde fuera. Una especie de energía lógica y de conciencia superior que se aplica a todo y busca por todas partes conexión»[VIII, 33]. En el filósofo, con el propósito de obtener un saber válido universalmente, surge «una conciencia lógica potenciada que coloca en una clara conexión las operaciones instintivas naturales [...] Por todas partes hace valer su trabajo conceptual, su sensatez lógica, su conciencia superior fundada en la fuerza ilustradora e independizadora del concepto. La conciencia lógica, que se extiende a concepciones, ideales y bienes objetivos, crea así una conexión lógica y ésta busca en las raíces de las cosas el sostén y la legitimidad de su acción»[VIII, 33].

Por este motivo la concepción de la vida y del mundo más valiosa y potente es la del genio (poeta, religioso y filósofo). Sobre todo, la de los filósofos, esto se debe a que son ellos quienes tienen la capacidad de elevarse por encima de las particularidades con el fin de captar la esencia de lo universal y lo realiza gracias al potencial lógico. El filósofo intenta formar un entretejido lógico donde no haya nada que se le “escape”. Por ello, «Cuando se capta y fundamenta una visión del mundo conceptualmente y se la eleva así a validez universal, la denominamos metafísica»[VIII, 236]. Sin embargo, esto tiene una deficiencia, y es someter la realidad a las leyes del pensamiento. Por ello Dilthey define a la metafísica¹⁰ como «el

¹⁰ La filosofía «En la medida en que busca un conocimiento objetivo de la conexión cósmica, separándolo de la vida en la cual esta conexión se da, la denomino metafísica»[VIII, 70].

sistema natural que surge de la subordinación de la realidad a la ley del conocer»[I, 147].

El caso es que la filosofía se ha desarrollado y mostrado a lo largo de su historia como metafísica, y ésta tiene varios límites. Por un lado la metafísica es una necesidad vital del hombre. La metafísica ha supuesto la respuesta al sentido de la vida y del mundo y «La metafísica, como sistema natural, representa [...] una etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos»[I, 147]. Pero a partir de la conciencia histórica, nos hemos percatado de la caducidad de esos sistemas metafísicos. Porque la filosofía surge en unas circunstancias y responde siempre a esas circunstancias espacio-temporales. «La metafísica se ha explayado en una variedad inmensa de formas de vida. Marcha sin cesar de posibilidad en posibilidad. No le satisface ninguna forma, la cambia por otra nueva. Una interna y secreta contradicción, inherente a su propia esencia, se manifiesta en cada una de sus formaciones y la fuerza a abandonar una forma determinada y a buscar otra nueva»[VIII, 239].

La deficiencia la encontramos en el pensamiento conceptual cuando éste intenta encontrar lo absoluto «No podemos pensar en una última causa incondicionada para añadirla a la conexión condicionada de los fenómenos, pues el ordenamiento de una multiplicidad cuyos elementos se comportan entre sí uniformemente es también un misterio, y partiendo del uno inmutable no se puede comprender ni el cambio ni la multiplicidad. No podemos superar el carácter subjetivo y relativo de las determinaciones de valor que se debe su origen en el sentimiento: un valor absoluto es un postulado pero no un concepto verificable. No podemos señalar un fin supremo o incondicionado, pues éste tiene como supuesto el establecimiento de un valor absoluto, y la regla del obrar, que se halla contenida con validez universal en la vinculación recíproca de las voluntades, no permite derivar los fines de los individuos o de la sociedad»[VIII, 240].

Por eso, la conciencia histórica ha supuesto un avance en el pensamiento filosófico,

porque le ha puesto en la mano el secreto de las concepciones del mundo y de la vida. Toda concepción del mundo surge como un intento de responder el enigma de la vida y surge de la vida misma «toda auténtica concepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida [...] Constituye se punto de partida que toda mente metafísica, al enfrentarse con el enigma de la vida, deshace sus nudos desde un determinado lugar; éste se halla condicionado por su posición ante la vida, y desde ella se desarrolla la estructura singular de su sistema»[VIII, 151-152]. Así, la teoría de las concepciones del mundo tiene como tarea explicar toda concepción del mundo en función de sus circunstancias y qué funciones cumplían para la vida. «De lo que se trata es de ver con más profundidad a partir de la vida, de ir tras el rastro de las grandes intenciones de la metafísica»[VIII, 151].

Para esta tarea Dilthey establece una clasificación provisional de los tres tipos capitales de metafísica «Podemos agrupar los sistemas únicamente a tenor de la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíprocas. Pero se hace sentir un dificultad inherente a toda comparación histórica. De un modo anticipado tiene que establecer un patrón para poder seleccionar los rasgos en aquello que compara, y este patrón determina el procedimiento ulterior. Por eso lo que yo propongo reviste un carácter enteramente provisional»[VIII, 152]. Estos tres tipos de metafísica son: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.

- Tipos de concepción metafísica del mundo

Dilthey establece una clasificación de tipos de metafísica. Esta clasificación no es de orden ideal sino que surge de la comparación histórica. Sin embargo, esta comparación se realiza a través de un patrón que se establece anteriormente a dicha comparación histórica ya que sin ese patrón, no se podría establecer ninguna comparación.

El patrón tiene que ver con la relación entre los distintos sistemas metafísicos y se basa en la semejanza, afinidad, dependencia, atracción o repulsión. Como ya he mencionado, según ese criterio, Dilthey distingue el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo. Aún así, Dilthey advierte que esta clasificación es de carácter provisional y que se puede atender a otros criterios. Lo importante es la finalidad de la clasificación que es conocer la naturaleza de las concepciones de la vida y del mundo de la metafísica y mostrar su incondicional relación con la vida. Y para ello el elemento nuclear es la estructura porque, como ya he señalado, toda concepción de la vida y del mundo tiene una estructura que deriva de la estructura psíquica del hombre. Esa estructura es una red de conexiones donde en el ser psicofísico se presentan imágenes, valores y fines como un todo y que en la concepción de la vida y del mundo se expresan en conocimiento de la realidad, valoración de la vida y establecimiento de fines.

El naturalismo

Los sistemas metafísicos que encajan por afinidad en el tipo “naturalismo” son aquellos que consideran al hombre como un ser condicionado por la naturaleza. Cuerpo y mundo exterior se identifican, ambos obedecen a las mismas leyes. Por ello, el hombre para encontrar la felicidad ha de amoldarse a su naturaleza satisfaciendo sus impulsos naturales.

Este tipo de concepción del mundo ha sido la rival histórica de la concepción religiosa de la vida y del mundo. Dilthey señala que este tipo de concepción de la vida y del mundo ha ido siempre ligada al hombre, desde su etapa primitiva y que siempre ha coexistido con la concepción religiosa del mundo «La concepción sensible y natural del mundo y la religiosidad han sido tan ásperos enemigos en todos los tiempos porque ambas se fundan en los estados de la autoconciencia inmediata. En el antagonismo constante que reina entre las visiones de la vida y del mundo representa

éste el más primitivo»[VIII, 44].

«Cuando esta complejión vital se convierte en filosofía nace el naturalismo»[VIII, 153]. Su expresión filosófica predica «teóricamente lo que en aquella es vida; el proceso de la naturaleza es la única y entera realidad; fuera de él no hay nada; la vida espiritual se distingue tan sólo formalmente, como conciencia, en razón de las propiedades en éstas contenidas, con respecto a la naturaleza física, y esta determinación vacía de la conciencia resulta de la realidad física según la causalidad natural»[VIII, 153].

El naturalismo engloba para Dilthey «desde Demócrito, Lucrecio, Epicuro hasta Hobbes y de éste a los enciclopedistas, al materialismo moderno y a Comte y Avenarius, podemos seguir, a pesar de la gran diversidad de los sistemas, una conexión que traba este grupo de sistemas en un tipo unitario, cuya forma primera puede caracterizarse como materialista o naturalista y cuyo desarrollo ulterior conduce consecuentemente, bajo las condiciones de la conciencia crítica, al positivismo en el sentido de Comte»[VIII, 237].

Es así como la teoría del conocimiento del naturalismo más representativa es la sensualista¹¹ y su metafísica la materialista y mecanicista¹². Su actitud práctica, al respecto, ya se muestra problemática ya que por un lado está la voluntad de satisfacción de los impulsos y por otro el sometimiento a la naturaleza¹³.

11 «Entiendo por sensualismo la reducción del proceso del conocimiento o de sus operaciones a la experiencia sensible exterior»[VIII, 154].

12 La metafísica materialista y mecanicista «colocan las causas de los movimientos en los elementos materiales singulares del universo y los hechos espirituales se reducen, por cualquier método, a estos elementos»[VIII, 157]. Los conceptos fundamentales de esta concepción del mundo y de la vida son la extensión y la fuerza. Esta visión concibe la naturaleza como regularidad, por lo que la tarea es explicar la conexión legal del universo.

13 «El ideal de vida del naturalismo había de ser doble si se tiene en cuenta su relación, también doble, con el curso natural. El hombre es esclavo de este curso en virtud de sus pasiones, un esclavo que calcula con listeza, y se halla, por encima de ese curso por el poder del pensamiento»[VIII, 158].

El idealismo de la libertad

Si hay algo que caracteriza a la concepción de la vida y del mundo del idealismo de la libertad es que su «poder descansa en una compleción vital propia de los hombres de acción y que reclama una regla fija para la adopción de fines»[VIII, 164]. Así, en el idealismo de la libertad «es la actitud volitiva la que determina la concepción del mundo, surge entonces el esquema de la independencia del espíritu con respecto a la naturaleza o sea su trascendencia: en la proyección sobre el universo se constituyen los conceptos de personalidad divina, de creación, de soberanía de la personalidad frente al curso cósmico»[VIII, 238].

El naturalismo ha coexistido con la religiosidad, y ambas concepciones del mundo y de la vida han sido rivales. Algunos desarrollos filosóficos del idealismo de la libertad representan un desarrollo de la concepción religiosa del mundo y, en ese sentido, el idealismo de la libertad también se presenta como rival de la concepción naturalista del mundo. «A esta conciencia de pertenecer a la misma causa y de tener los mismo enemigos, que une a los representantes del idealismo de la libertad y los separa del idealismo objetivo y del naturalismo, corresponde la afinidad real entre los diversos sistemas de este tipo. Y el vínculo que une en estos sistemas la concepción del mundo, el método y la metafísica consiste en esa actitud que se enfrenta a todo lo dado con una soberana afirmación propia e implica, por lo tanto, la independencia de lo espiritual frente a todo lo dado; el espíritu sabe que su naturaleza es distinta de toda causalidad física»[VIII, 161].

El temple vital de los individuos afines al idealismo de la libertad es parejo al de los individuos que conforman la religiosidad. Es un temple reformador, un temple que pide exigencia moral. Esta concepción del mundo y de la vida, al distinguir el plano espiritual del plano físico, reivindica la figura de la persona y la concibe, en oposición al naturalismo, como libre. Por ello, «Esta libre autonomía se encuentra, a la vez, ligada en relación con otras personas, no físicamente, sino en la norma y la obligación

moral; así se origina el concepto de un reino personal, en el cual los individuos están ligados por normas y, sin embargo, íntimamente libres»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 74-75]. Es así como el idealista de la libertad considera «la razón proponedora de fines, que tiene poder propio frente a lo dado»[VIII, 162].

El idealismo de la libertad lo compondrían, según Dilthey: Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, los apologistas y los padres de la iglesia, así como Kant, Jacobi, Fichte, Maine de Biran y Bergson. Pese a la diversidad de cada sistema particular, todos ellos comparten una visión ética profunda y el fundamento de su teoría del conocimiento tiende a ser los hechos de la conciencia. Es en la metafísica donde adquiere una diversidad de formas.

El idealismo objetivo

El idealismo objetivo es el tipo de concepción del mundo que constituye «el caudal principal de toda metafísica»[VIII, 164-165]. Su presencia abarca toda la historia de la filosofía y mantiene una «estrecha relación con grandes fenómenos afines de la fe y del arte»[VIII, 165].

El idealismo objetivo, al igual que el naturalismo y el idealismo de la libertad, forman un grupo diferenciado no solo por su afinidad sino por su antagonismo con las otras concepciones del mundo. «su intuición fundamental resulta ser el panenteísmo y la consideración del universo como un todo singular en el que cada parte se halla determinada mediante el nexo significativo ideal del todo [...] Se halla determinado, por completo, por la cuestión del sentido, la significación del mundo»[VIII, 165].

Quienes representan el grupo de la concepción del mundo del idealismo objetivo son: Jenófanes, Heráclito, Parménides, el estoicismo, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schleiermacher y Schopenhauer.

Si el temple vital y disposición de ánimo que caracteriza al idealismo de la libertad es la actitud volitiva para el arreglo de fines y la exigencia moral, el temple vital y la disposición de ánimo del idealismo objetivo es la actitud de la vida afectiva que se expresa en la contemplación, la intuición, la simpatía y el goce del cosmos. «En esta actitud contemplativa se ensancha nuestro sentimiento de la vida y en él se experimentan personalmente la riqueza de la vida, su valor y la dicha de la existencia, en una especie de simpatía universal. Gracias a este ensanchamiento de nuestro yo en la simpatía universal llenamos y animamos la realidad entera de los valores que sentimos nosotros, con la acción en que nos desvivimos y con las ideas supremas de lo bellos, de lo bueno y de lo verdadero [...] Esta es la complexión anímica en la cual el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y emparentado, así, a todos los miembros de esta conexión»[VIII, 167].

El idealismo objetivo, por tanto, se caracteriza por su afectividad, la búsqueda de sentido y significado en la armonía del cosmos, una conexión íntima entre el universo y la existencia del hombre.

CAPÍTULO V
EL CONFLICTO DE
LA VALIDEZ UNIVERSAL

§7. METAFÍSICA

La teoría de las concepciones del mundo nos muestra, a través de una comparación histórica, tres tipos de expresión de la concepción de la vida y del mundo que son: el arte, la religión y la metafísica. Y haciendo objeto suyo la metafísica, nos muestra cómo ésta, en su historia, se ha expresado en tres tipos: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo.

La metafísica supone, para las concepciones de la vida y del mundo, la forma más “elevada” de expresión y esto se debe a su pretensión de validez universal unida a su consistencia lógica. Pero es la conciencia histórica la que ha puesto al límite esa pretensión de validez universal.

Si bien la metafísica es algo inherente en el ser humano y surge como una necesidad vital del hombre, ya que éste necesita un punto de apoyo en su existencia, una muestra de sentido y significado, en definitiva, de una respuesta al enigma de la vida, la metafísica se muestra para la conciencia histórica como una constante lucha entre tipos de concepción de la vida y del mundo que se resuelve como antinómica.

7.1. LAS ANTINOMIAS DE LA METAFÍSICA

«Con más fuerza que no importa qué demostración sistemática actúa contra la validez objetiva de toda concepción del mundo el hecho de que, históricamente, se ha desarrollado un número ilimitado de tales sistemas metafísicos, se han combatido y excluido recíprocamente en todo tiempo y hasta el día no se ha podido lograr una decisión»[VIII, 3].

La conciencia histórica supone para la metafísica una dificultad. Esta dificultad la encuentra en la puesta a conciencia de la historicidad de estos sistemas metafísicos y las constantes antinomias que se presentan a lo largo de la historia. La metafísica, caracterizándose por su pretensión de validez universal, se muestra impotente ante la imposibilidad de trascender su origen, que es la vida. Se halla condicionada por ésta y siempre se refiere a la misma «Se ve que la pugna entre los sistemas metafísicos descansa, en último término, en la vida misma, en la experiencia de la vida, en las posiciones ante los problemas de la vida»[VIII, 150].

La constantes antinomias que se presentan en la metafísica son: «ser y devenir; monismo y pluralismo, materialismo, espiritualismo, dualismo y filosofía de la identidad: todos estos nombres designan soluciones contrapuestas de problemas metafísicos singulares»[VIII, 101]. Y estas constantes antinomias irresolubles se dan porque «Nunca llegamos a las raíces de un sistema por un puro razonamiento. Esto lo podemos inferir también por el hecho de que, hasta ahora, no se ha podido lograr una solución de las grandes cuestiones de la filosofía por vías puramente lógicas, es más, que no existe perspectiva alguna de que pueda darse semejante solución»[VIII, 103].

Teniendo en cuenta que los temple vitales componen el primer estrato de la concepción de la vida y del mundo, podemos ver que las antinomias entre los sistemas metafísicos se mostrarán irresolubles. Porque como ya hemos visto, las concepciones del mundo de la metafísica se muestran contrapuestas unas a otras porque sus núcleos

capitales son opuestos. La teoría de las concepciones del mundo lo que ha hecho es esclarecer la irresolubilidad de las antinomias ya que ha se ha mostrado los tres tipos principales de concepción de la vida y del mundo de la metafísica y sus respectivos antagonismos «No se puede suprimir la contradicción de las diversas concepciones. Las concepciones de la vida y del mundo se hallan en contradicción, ninguna se puede demostrar efectivamente y cada una puede ser refutada señalando su insuficiencia frente a la realidad. Frente a las antinomias implicadas en su expresión intelectual»[VIII, 8].

Pero no solo las antinomias se nos presentan entre concepciones del mundo sino también se presentan dificultades dentro de las mismas concepciones del mundo. Aunque son esas dificultades internas las que han motivado su desarrollo, no dejan de ser dificultades que todavía no se han llegado a resolver.

Por ejemplo, de la concepción del mundo del naturalismo Dilthey señala que, entendiendo que el materialismo mecanicista representa la visión metafísica de esta concepción del mundo, «Su problema es ahora deducir el mundo espiritual partiendo del ordenamiento mecánico de partes corpóreas con arreglo a leyes»[VIII, 157]. Esta dificultad del naturalismo, a su vez, se expresa en la insuficiencia de la explicación del desarrollo de la sociedad.

Respecto al idealismo de la libertad, Dilthey señala que es la justificación de la norma uno de sus puntos de dificultad. Por una parte supuestos innatistas, por otra, supuestos trascendentales de distintos órdenes. En ambos casos, se ha mostrado «una dialéctica inquieta que avanza de posibilidad en posibilidad y es incapaz, sin embargo, de llegar a la solución del problema»[VIII, 163] porque «no es capaz de definir y de fundamentar su principio científicamente, con validez universal»[VIII, 163].

La dificultad más notoria del idealismo objetivo es la justificación de la conexión cósmica que Dilthey tilda como “sencillamente incognoscible”. Esta concepción del mundo «destaca de la vida del sujeto, de la conexión vital de la persona sólo aspectos aislados, y los proyecta en lo inmenso como conexión cósmica»[VIII, 170].

Es en estos puntos de dificultad interna de las tres concepciones del mundo de la metafísica donde se producen las antinomias entre las tres concepciones. Cada una intenta contestar los problemas internos de las otras ofreciendo distintas soluciones y así, también, es como se entienden las continuas luchas entre estas tres concepciones del mundo y de la vida. Pero lo que muestran es que todas estas «contradicciones entre los sistemas radican en la pluralidad de aspectos de la vida, que se expresan en las formas capitales de aquéllos. De nuevo la contradicción se halla, tan sólo, en las imágenes científicas del mundo objetivamente independizadas; pero si se consideran las formas capitales como expresiones relativas de los diversos aspectos de la vida, entonces tenemos, en estos aspectos, una diversidad pero no una contradicción»[VIII, 9]. Porque la contradicción se da en el terreno de la lógica, en la vida no hay contradicciones sino, en tal caso, aspectos dispares, antagonismos.

7.2._DESPUÉS DE LA METAFÍSICA

Ante tal situación de pugna y una falta de solución entre los distintos sistemas metafísicos surge la postura escéptica «Entre la conciencia histórica de la variedad infinita de los mismos y la pretensión de cada uno de ellos por la validez universal se da una contradicción que refuerza mejor que cualquier demostración sistemática el espíritu escéptico»[VIII, 127].

Pero la teoría de las concepciones del mundo no suponen un escepticismo. La idea vertebradora es el concepto de “vida”. Y no porque se parta del sistema para comprender la realidad, sino porque al intentar comprender la misma realidad, ésta nos muestra que todo surge de la vida. Como dice Dilthey: «No vamos del sistema a la vida, sino que partimos del análisis de la vida»[VII,302]. Y ese análisis nos revela que «La raíz última de la concepción del mundo es la vida»[VIII, 130].

El límite de la metafísica es el límite de la vida misma, es decir, la imposibilidad de

su trascendencia «pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella»[*Crítica de la razón histórica*, 184]. Pero a la misma vez, esta conciencia histórica que nos ha revelado la imposibilidad de la metafísica como solución absoluta del enigma de la vida y del mundo, se nos presenta como conciencia vital, y ésta nos dice que «La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo»[VIII, 241].

Por tanto, la filosofía como ciencia de lo real como expresaba Dilthey en su *Idea fundamental de mi filosofía*, es una filosofía de la vida que nos desvela la historicidad del hombre y, a la misma, la soberanía del espíritu frente a todo relativismo. La vida, que tiene un sentido también de totalidad en lo referente a lo humano, es de donde surgen todas esas particularidades que encajan en su contexto histórico. Por tanto, el punto seguro es la vida. Pero la vida, al ser historia, nos obliga a realizar un esfuerzo comprensivo de todas sus manifestaciones ya que en cada momento histórico dominan unas circunstancias.

Es ahora, cuando mejor se entiende el esfuerzo filosófico de Dilthey, que consiste en la aprehensión de la realidad, que es la vida, para entender desde ella toda otra realidad que se da, ciertamente, en la vida y se refiere a ella, directa o presuntamente.

Dado que la metafísica es imposible como solución absoluta al enigma de la vida y del mundo, la tarea de la filosofía ha de ser otra distinta a la de la metafísica. Por este motivo Dilthey se encargó de hacer una *Filosofía de la Filosofía* para llegar a comprender el grupo de tareas que le conciernen a la filosofía de su época.

Puesto que el pensamiento se da en unas condiciones históricas, siendo consciente de ello, la filosofía ha de responder a las cuestiones de su momento. Por eso tampoco

la esencia de la filosofía puede deducirse lógicamente sino vital e históricamente, lo que implica responder a la pregunta: ¿qué funciones cumple la filosofía en un determinado contexto histórico?¹⁴

Es en este punto donde Dilthey intenta dilucidar las tareas que conciernen a la filosofía de su tiempo y señala las siguientes:

- Una teoría general de la ciencia.
- El establecimiento de una conexión entre las distintas ciencias particulares.
- Realizar una filosofía de la vida sin caer en metafísica.

Es así, pensando en *La cultura actual y la filosofía*, como Dilthey dilucida las tareas de la filosofía de su época, pero lo que verdaderamente le preocupa, es la situación de crisis existencial que vive el hombre de su momento. El hombre de su momento conoce del mundo físico sus nexos legales, pero lo relativo al sentido y significado de la vida, nada. Y es por ello que el hombre se siente perdido. Por eso, más allá de la física, «Más allá de este saber universalmente válido se hallan las cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por sí sola con la vida y la muerte»[VIII, XXVIII]. Es decir, se encuentra, como en todo momento histórico, ante el enigma de la vida. Y en este sentido, su tarea también comprende el pensar acerca de los valores y los fines que guían la sociedad en la cual el filósofo está inserto. Por este motivo, ya desde sus primeros escritos señalaba: «Ojalá esta introducción facilite a los políticos y juristas, a los teólogos y pedagogos la tarea de conocer la relación que guardan los principios y reglas que les inspiran con la realidad más amplia de la sociedad humana, a la que, en definitiva, está dedicado el trabajo de su vida, desde el punto particular en que actúan»[I, 11].

Y es que la metafísica no “anda” sola, la ética tampoco, la teoría del conocimiento, igual. Al igual que la psicología descriptiva y analítica nos muestra la estructura

¹⁴ *La esencia de la filosofía*

psíquica del ser psicofísico, la teoría de las concepciones del mundo nos muestra la estructura de las mismas. Y toda concepción de la vida y del mundo comprende esa imagen del mundo que funciona como escenario para la valoración de la vida y la orientación de la voluntad hacia unos fines. En este sentido, no solo la metafísica contiene elementos metafísicos, sino que la ética, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la historia, la sociología, la estética, la pedagogía, ... Y es esta, también, una de las tareas que considera Dilthey debería realizar la filosofía de la vida, superar la metafísica en todos los ámbitos. Así apunta: «El conocimiento de las fuerzas que rigen la sociedad, de las causas que han producido sus conmociones, de sus recursos para un progreso sano, todo esto se ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización»[I, 12]. «El significado de las ciencias del espíritu y de su teoría no puede residir, primeramente, sino en que nos ayuden en lo que tenemos que hacer en el mundo, en lo que podemos hacer de nosotros mismos»[VII, 302].

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES

Dilthey pensó y dejó por escrito que «El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida.»[VII, 294]. Y menciona a Schopenhauer, R. Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck como los pensadores que se han encargado de pensar la vida, sin embargo, «la filosofía de la vida de las personas mencionadas[...] pretende expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros [...] De esta suerte se convierten en colegas de los metafísicos»[VIII, 288-289].

Es en este sentido, y parafraseando a Ortega aunque éste lo dijera claramente en otro sentido, en el cual yo entiendo que Dilthey hace el “descubrimiento” de la Idea de la vida. Este concepto de vida es una toma de conciencia que deviene de la conciencia histórica. A través de la conciencia histórica el hombre se sabe histórico y toma conciencia de las particularidades históricas, de los contextos, de las circunstancias. Sin la conciencia histórica el hombre seguiría navegando a la deriva. Por que Dilthey considera que «La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre»[VII, 318].

Pero realmente no es un descubrimiento, porque no se trata de un hallazgo de algo desconocido, sino que se trata de un percatar(se) a través del desvelamiento. Es decir, Dilthey lo que consigue es ver detrás de lo que aparece, de lo que se muestra. Cuando lee una poesía, cuando escucha música, cuando observa un edificio, es capaz de saber qué espíritu “funcionaba” detrás. Y, aunque posiblemente no todas las interpretaciones que ofrece Dilthey muestren la “entera” realidad, porque esta realidad humana se presenta anfibológicamente, sí ha sido capaz de mostrarnos lo general en lo particular y es que toda manifestación humana es una manifestación de la vida. Es en este

sentido «cuando el pensamiento, mucho antes de que aparezca la filosofía, trata de expresar en conceptos lo contemplado por el mito, la poesía gnómica, la teología o la religión, resulta que en cada uno de esos conceptos palpita algo que es más que el concepto mismo [...] Creencia en los espíritus, personalidad de las fuerzas divinas, mito, todo es como un velo que cubre el enigma de la vida»[VIII, 94]. Por eso realmente no es un descubrimiento sino un desvelamiento. Como dice Julián Marías «el descubrimiento de la vida y de la historia es como el del mar en que ya se está navegando»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 27].

Pero considero que no solo Dilthey ha conseguido llegar a un concepto clave, que es el concepto de vida, sino que a través de este concepto que vertebra todos sus trabajos¹⁵, ha realizado avances en otras materias, como es en el caso de la teoría del conocimiento. Dilthey no reduce al hombre a su capacidad representacional, y tampoco a su capacidad intelectual. Concibe al hombre como un ser unitario, por lo que su *psyché* es una estructura donde imagen del mundo, afectividad y voluntad están conectados formando un todo. La estructura psíquica de este ser es un complejo de conexiones. Por eso Dilthey supone una ruptura con la representación como bien señala Xolocotzi. Pero no solo es ruptura con la representación desde el sentido de la unidad de vital, sino que las concepciones del mundo y de la vida no son representaciones del mundo y de la vida, por lo que Dilthey supone un paso más allá de las teorías representacionistas.

Por otra parte, el pensamiento de Dilthey conduce a que nos hagamos una cuestión y es la siguiente: ¿hasta qué punto la filosofía de la vida de Dilthey no es una metafísica?

Claramente el propio Dilthey rechaza la metafísica en tanto en cuanto ésta se considera un saber válido universalmente. El rechazo a la metafísica es por su carácter

15 Como menciona Heidegger en *Ser y Tiempo* «Las investigaciones de W. Dilthey están animadas por la constante pregunta por la “vida”. Dilthey intenta comprender las “vivencias” de esta “vida” en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida»[*Ser y Tiempo*, 72].

absoluto y de manera radical (en el sentido de raíz) choca con toda manifestación de vida que expresa su carácter particular y único, que hace que solo cobre sentido en su contexto histórico-socio-cultural. El carácter absoluto es sustituido por el carácter relativo, circunstancial. Sin embargo, la vida es lo que está siempre presente. ¿Cómo hacer de la filosofía de la vida una no-metafísica?

Julián Marías señala que «En la obra de Dilthey se unen y traban de modo peculiar la metafísica, la psicología y la historia; de manera tan sutil y poco explícita, que durante mucho tiempo no se ha advertido la presencia de la primera y sólo se ha considerado su aportación capital a las dos últimas»[*Teoría de las concepciones del mundo*, 26]. Por otra parte Heidegger echa de menos una ontología en el pensamiento de Dilthey porque es lo que le hubiera proporcionado la fuerza total a su pensamiento «El modo de ser del “presentarse”, el sentido de ser del “dentro”, la relación de ser de la conciencia con lo real mismo, todo ello está necesitado de una determinación ontológica. La omisión de esta última se debe, en definitiva, a que Dilthey dejó sin diferenciar ontológicamente la vida, esa vida “más atrás” de la cual ciertamente es imposible ir»[*Ser y Tiempo*, 231]. Pero, ¿realmente no realizó una ontología?

Si entendemos la ontología como aquella parte de la filosofía que trata del ser y de sus propiedades, cuando Dilthey habla de las categorías reales de la vida, e identifica el ser con la vida, ¿no puede entenderse este proyecto como un proyecto ontológico?

Ser, devenir, vida, curso de la vida, temporalidad, conexión, ... hablan del ser y de sus propiedades, en este sentido, ¿puede considerarse el pensamiento de Dilthey ontológico?

La respuesta a estas preguntas es de un orden un tanto dificultoso y esto se debe a varios motivos. Por un lado es de los primeros en pensar la vida de una manera inmanente y sin “finales”, desde los hechos y no desde los juicios. Por otro lado, la novedad de la superación dualista yo-mundo, que supone también superar una etapa. Y, por último, el miedo de no caer en la metafísica. Estos tres factores son los que

influyen en la vida de Dilthey y los que condicionan también la respuesta a estas preguntas. Es claro que las aportaciones tanto de Ortega, como de Heidegger y Julián Marías apunta maneras pero ¿hasta qué punto conocieron el pensamiento de Dilthey? Y, ¿hasta qué punto se conoce en la actualidad?

CAPÍTULO VII

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

-DILTHEY, Wilhelm: Obras completas, México, Edit. Fondo de cultura Económica, 1944-1963, 9 vols.

T. I. *Introducción a las Ciencias del Espíritu.*

T. II. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.*

T. III. *De Leibniz a Goethe.*

T. IV. *Vida y Poesía.*

T.V. *Hegel y el idealismo.*

T.VI. *Psicología y teoría del conocimiento.*

T.VII. *El mundo histórico.*

T.VIII. *Teoría de la concepción del mundo.*

T.IX. *Literatura y fantasía.*

-DITHEY,W.: *Crítica de la razón histórica*, Edición de Hans-Ulrich Lessing. Tradc. Y prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona, Ediciones Península, 1986. pp. 288

-DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. J. Marías, prólogo J. Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, 1986. pp.582

-DILTHEY, W.: *Teoría de las concepciones del mundo*, traduc. Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 150

-DILTHEY, W.: *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica. Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans Ulrich Lessing. Madrid, Itsmo, 2000, pp.247

-DILTHEY, W.: *La esencia de la Filosofía*, traduc. Elsa Tabernig, estudio preliminar: Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, Editorial Losada: Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 2003, pp. 187

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

-IMAZ, E.: *El pensamiento de Dilthey: Evolución y sistema*, México, El colegio de México, 1946, pp. 345

-WAISMANN, A.: *Dilthey o la lírica del historicismo*, Tucumán, Cuadernos de Humanitas, no4, 1959, pp. 81

-ORTEGA Y GASSET, J.: “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, Obras completas, tomo 6, Madrid, Alianza Editorial: Revista de Occidente, 1983, pp. 165-217

-LÓPEZ MORENO, A.: “*Comprensión*” e “*interpretación*” en las ciencias del espíritu: W. Dilthey. Murcia, Universidad, 1990, pp.193

-HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 2005, pp. 497

-MARQUARD, O.: “Tipología de la concepción de mundo. Notas sobre una forma de pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX”, *Las dificultades con la Historia de la Filosofía*, traduc. Enrique Ocaña, Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 117-133

-XOLOCOTZI, A.: *Subjetividad radical y comprensión afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés, 2007, pp. 240

Francisco Javier Cortés Sánchez, *El concepto de vida en Dilthey*