

GUILLERMO DILTHEY

por LUIS EDUARDO NIETO ARTETA

Al profesor Eugenio Imaz, egregio traductor de Dilthey.

Esta publicación de las obras de Dilthey realizada y emprendida por el Fondo de Cultura Económica ofrece una muy propicia oportunidad para analizar las concepciones filosóficas del eminente autor. No es posible en un ensayo, por extenso que sea, explicar una crítica exhaustiva de tales concepciones. El presente estudio estará, en tal virtud, dedicado tan sólo a la gnoseología de lo natural, a la filosofía de la vida, y a la teoría de la totalidad cultural en Dilthey. A pesar de esa necesaria limitación tendrá una desusada amplitud.

La filosofía del espíritu o *ciencia fundamental de la conciencia humana* (1), tiene en Dilthey una determinada significación. Para el filósofo alemán el análisis de los hechos de la conciencia lleva a la “*única ciencia segura en última instancia*” (2). Esos hechos son las vivencias. Como ciencia que tiene esa índole, la filosofía del espíritu se identificará con la fenomenología, ciencia fundamental también, en cuanto al propósito y la inspiración que guían a ésta. Como ciencia fundamental y la única segura en *última instancia*, la filosofía del espíritu sería, inclusive, un supuesto para las ciencias naturales. ¿La experiencia natural no se da también en determinadas vivencias? Dilthey escribe: “Como lo que se nos da lo es por medio de esta experiencia interna, y lo que tiene valor para nosotros o lo que es un fin se nos presenta como tal en la vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, resulta que en esta ciencia se hallan los principios de nuestro

(1) Creo necesario utilizar esa expresión.

(2) Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, página 4.

conocimiento que determinan hasta qué grado la naturaleza puede existir para nosotros...” (3). “En la medida con que este modo de consideración (el propio y característico de la ciencia de lo natural) sigue siendo consciente de sus límites sus resultados son indiscutibles. Sólo desde el punto de vista de la experiencia interna reciben la determinación más precisa de su valor cognoscitivo” (4). Además, la filosofía del espíritu tiene otra significación: es una peculiar teoría del conocimiento, en el pensamiento del filósofo alemán. Dilthey dice: “... hay que resolver la tarea de fundar las ciencias del espíritu mediante una teoría del conocimiento” (5). Así comprendida la filosofía del espíritu, habida consideración de que es igualmente una ciencia fundamental y última, supondría, posiblemente, una eliminación de las tradicionales diferencias entre la gnoseología de lo natural y la teoría del conocimiento de lo histórico. Siendo la ciencia fundamental de la conciencia humana una cierta teoría del conocimiento, no debe sorprendernos la vinculación que establece Dilthey entre la psicología y la gnoseología. Oigámoslo: “... es evidente que los hechos espirituales que constituyen el material de la teoría del conocimiento no pueden ser entrelazados sin contar con el trasfondo de alguna idea de la conexión psíquica” (6). “Podríamos, pues, representarnos la relación entre psicología y teoría del conocimiento del siguiente modo: De la misma manera en que la teoría del conocimiento recoge de otras ciencias proposiciones seguras y universalmente válidas, podría recoger de la psicología descriptiva y analítica un nexo de proposiciones de que tiene necesidad y no sometido a ninguna duda” (7). “... toda psicología desarrollada no representa más que el acabado científico de aquello que constituye también el fondo de la teoría del conocimiento. Teoría del conocimiento es psicología en movimiento, y que se mueve hacia una meta determinada” (8).

Es inevitable que toda filosofía fundamental sea una teoría del conocimiento. Lo fundamental debe ser la aprehensión de las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Lo fundamental es lo previo, lo anterior, lo inicial, porque sólo en lo previo, lo

(3) Dilthey, obra citada, página 18.

(4) Dilthey, obra citada, página 24.

(5) Dilthey, obra citada, página 127.

(6) Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, página 233.

(7) Dilthey, obra citada, página 235.

(8) Dilthey, obra citada, página 236. Siendo toda gnoseología el fundamento de las ciencias, no es de extrañar que Dilthey declare que la psicología descriptiva “se convertirá en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza”. Obra citada, página 280.

inicial y lo anterior pueden descubrirse los supuestos de la posibilidad del conocimiento (9). No ofrece dificultades la aprehensión de ese contenido de toda filosofía fundamental. Pero es posible superar ese contenido, haciendo un análisis más profundo. La gnoseología encerrada en cualquiera filosofía fundamental es una descripción de una determinada realidad fundamental, aquella realidad que siendo justamente fundamental, puede suministrar-nos las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Hagamos una demostración de esa afirmación, aplicada a las diversas filosofías fundamentales que a través de la historia de la filosofía han sido definidas y sostenidas. Descartes no es una exclusiva y excluyente gnoseología. Es también una ontología del yo pensante, del yo puro. Para Descartes el hombre es un ente que piensa. Hé ahí una ontología: se supone que el hombre es un ente pensante. Se afirma tácitamente que el modo de ser del hombre es el pensamiento. Se descubre el existir dentro del pensar y a través del pensar (10). La filosofía cartesiana es una gnoseología, pero es también una ontología. Ambas, la teoría del conocimiento y la ontología, se dan simultáneamente en el pensamiento cartesiano. El profesor Francisco Romero en un sesudo trabajo ha advertido que Descartes se evade pronto de la gnoseología para caer en una ontología (11). Mas Descartes es una ontología, aun sin necesidad de realizar esa furtiva evasión a la ontología, evasión inútil, porque Descartes es simultáneamente una gnoseología y una ontología. Idénticas consideraciones podrían hacerse en torno a la filosofía kantiana, cuyo frenesí gnoseologista ha sido agotadoramente analizado. Las llamadas "formas puras de la sensibilidad", el espacio y el tiempo, son modos de ser de la realidad material (12). Las categorías puras del entendimiento son igualmente modos de ser de la realidad material (13). La fenomenolo-

(9) Descartes, Kant y Husserl, buscadores de filosofías fundamentales, son también definidores de determinadas gnoseologías.

(10) Como ha advertido Husserl, Descartes malbarató el gran descubrimiento, su gran descubrimiento, el yo puro. Cfr. *Meditaciones cartesianas*, páginas 42, 43 y 44, traducción de Gaos, El Colegio de México, México, D. F., 1942. Pero hay en Descartes siempre una ontología del yo puro, del yo pensante, es una ontología larvada. La advertencia de Husserl es una lamentación por no haber analizado Descartes la "subjetividad trascendental" de la conciencia.

(11) Cfr. Romero, Descartes y Husserl, páginas 249 y siguientes, en *Escritos en honor de Descartes*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938.

(12) "...Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser concebido fuera del tiempo es tan absurdo como lo sería un ser concebido fuera del espacio". Engels, *Anti-Dühring*, página 43, traducción de Roces, Cenit, Madrid, 1932.

(13) La tabla kantiana de las categorías es, generalmente hablando, la tabla de las categorías del mundo natural. Por eso, la lógica kantiana es la lógica del ser, no la lógica del deber ser.

gía trascendental, la tercera gran filosofía fundamental, es una ontología, sí, una ontología de la conciencia. La intencionalidad es un modo de ser de la conciencia. Nuevamente se da la misma vinculación entre la gnoseología y la ontología.

Muy exactamente ha afirmado Dilthey que “una teoría del conocimiento sin supuestos no pasa de ser una ilusión” (14). Los supuestos son la respectiva realidad fundamental, es decir, aquella realidad que sea afirmada incondicionalmente por la correspondiente filosofía igualmente fundamental. Se dijo ya que, siendo esa realidad una realidad fundamental, puede suministrar-nos los supuestos, las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Es necesario aceptar una conexión entre la ontología y la gnoseología (15).

La filosofía de la vida, tal como ha sido explorada por Dilthey, es una ontología de los modos de ser de la misma. La filosofía de la vida es en el filósofo alemán una gnoseología y una ontología (16). No es posible aceptar que sea una descripción exhaustiva de los modos de ser de la vida. Dilthey tan sólo ha analizado algunos de esos modos.

La filosofía del espíritu, ciencia fundamental de la conciencia, nos descubre la unidad que traba y vincula a las ciencias particulares del espíritu. Dilthey dice: “... las ciencias positivas del espíritu nos conducen, en los puntos más decisivos para su rigurosa estructuración científica, a una ciencia fundamental” (17). Hay una finalidad kantiana en esa función de la filosofía del espíritu: “Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designo este punto de vista —que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos o enderezar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual— como gnoseológico...” (18). Pero debe recordarse que también, rectamente comprendida, la ciencia funda-

(14) Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, página 235.

(15) Es muy frecuente declarar que la filosofía moderna se inicia con la hegemonía de la gnoseología sobre la ontología. García Morante, entre otros autores, ha adoptado esa posición. Pero en toda gnoseología, por radicalmente gnoseológica que sea, hay también una indestructible ontología.

(16) Dilthey ha aceptado la conexión entre lógica, gnoseología y metodología. Cfr. *El mundo histórico*, página 336.

(17) Dilthey, *Introducción*, página 70.

(18) Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, página 5.

mental de la conciencia es igualmente la condición de la unidad de las ciencias naturales. Me remito a las explicaciones anteriores.

Para Dilthey hay una evidencia de la experiencia interna, de la experiencia que se da inmediatamente en la conciencia, evidencia que se opone al carácter de *construída* que distingue a la experiencia de lo externo, del mundo exterior. En muchas páginas de algunas de sus obras ha afirmado Dilthey esa evidencia de la experiencia interna (19), evidencia que está unida a un idealismo gnoseológico de lo natural en el autor alemán. “Es obvio, dice Dilthey, que nada sabemos de un mundo real como existente fuera de nuestra conciencia” (20). “... la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna” (21). Dada esa evidencia de la experiencia interna, ese darse inmediatamente que la distingue, las ciencias del espíritu disfrutaban de una seguridad teórica de la cual carecen las ciencias de la naturaleza, “una seguridad a la que jamás podrán llegar las ciencias de la naturaleza en cuanto pretendan ser algo más que descripción de fenómenos” (22). La certeza de la experiencia interna descansa en sí misma: “El que vive una vivencia está cierto de lo que vive. Este tipo de certeza no nos refiere a nada que se halle detrás sino que descansa en sí misma” (23). “Cierto que las ciencias del espíritu aventajan a todo el conocimiento natural porque su objeto no es un fenómeno dado en los sentidos, mero reflejo en la conciencia de una realidad, sino que se trata de una realidad interna inmediata y que se presenta como una conexión internamente vivida” (24).

Se aludió ya al idealismo gnoseológico de lo natural en Dilthey. En sentir del filósofo alemán, las condiciones de la experiencia externa son dadas por la misma conciencia: “Toda meta-

(19) Cfr. Dilthey, *Introducción*, páginas 5, 6, 15, 17, 123, 139, 159, 160, 202, 203, 205, 254, 265, 266, 278, 349, 392, 393, 434 y 437, y *El mundo histórico*, páginas 5, 10, 22, 27 y 321. Una idéntica afirmación de la evidencia de la experiencia interna se encuentra en Brentano, *Psicología*, página 30, traducción de Gaos, editorial Schapire, Buenos Aires, sin fecha. Declara Dilthey que el cristianismo primitivo fue el descubridor de la evidencia y de la autocerteza de la experiencia interna. Cfr. *Introducción*, páginas 282 y siguientes. Se refiere también Dilthey a la vinculación muy conocida que se suele establecer entre Agustín y Descartes. Cfr. obra citada, páginas 291 y siguientes.

(20) Dilthey, *Introducción*, página XXIII.

(21) Dilthey, obra citada, página 6.

(22) Dilthey, obra citada, página 138.

(23) Dilthey, *Mundo histórico*, página 47.

(24) Dilthey, obra citada, página 321. También la fenomenología afirma la evidencia última y fundamental de los hechos de la conciencia. Cfr. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, páginas 6, 33, 39, 41 y 42. Dilthey nos habla de la “autocerteza de la experiencia interna”. Cfr. *Introducción*, página 393.

física sobrepasa la experiencia. Completa lo que se da en la experiencia mediante una conexión interna objetiva y universal que surge únicamente en la elaboración de la experiencia bajo las condiciones de la conciencia” (25). En la experiencia externa se da lo que denomina Dilthey la “interpolación”. Esa experiencia es una experiencia construída. Dilthey escribe: “... como el curso de las percepciones sensibles obliga a distinguir las imágenes singulares del objeto a que se refieren, surge de esto la necesidad de *interpol*ar una condición de las imágenes singulares mediante la cual se hacen éstas *construibles*. Así, la ingenua fe sensible se ve obligada a *interpol*ar la relación de las imágenes con los órganos de los sentidos y con una condición de las mismas que haga concebible la vinculación de la percepción a estas imágenes y la necesidad de hacer valer las relaciones contenidas en ellas, y *construible* su sucesión y coexistencia” (26). En la experiencia natural “el nexo efectivo interno es interpolado por nosotros” (27). La *interpolación* permite construir la realidad exterior. Esta es así una realidad racionalizada o que disfruta de racionalidad. Es tiempo, espacio, número, medida. Siendo la realidad natural una realidad exterior al sujeto cognoscente, es posible introducir la *interpolación*. Esta sería el supuesto lógico y gnoseológico de la racionalidad de dicha realidad. Innegablemente, aun cuando se descubra fenomenológicamente el contenido antinómico de la realidad natural, ésta siempre poseerá una racionalidad que la distinguirá de la vida, de la existencia. En la experiencia interna, en la autopercepción no se puede dar, obviamente, la interpolación. Pero la evidencia de la experiencia interna no elimina los límites del método histórico, como ha advertido sagazmente Dilthey (28).

El filósofo alemán insiste en afirmar que la realidad natural es un fenómeno de la conciencia. Esta nos da las condiciones dentro de las cuales surge la experiencia externa. “... el mundo exterior no es más que fenómeno para la conciencia” (29). “... el mundo es cierto pero como aquello que se aparece al yo, como su

(25) Dilthey, *Introducción*, página 153. Para una leve explicación de las diferencias entre esa actitud diltheyana y la kantiana, Cfr. Ortega y Gasset, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, páginas 145 y 146, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1944.

(26) Dilthey, *Mundo histórico*, página 79.

(27) Dilthey, obra citada, página 183.

(28) Cfr. Dilthey, *Introducción*, página 162.

(29) Dilthey, obra citada, página 265.

fenómeno” (30). Al parecer, Dilthey quiere decirnos que acepta la existencia de la *cosa en sí* kantiana, de una realidad incognoscible, pero que aun existiendo, sólo se da como un simple fenómeno dentro de las condiciones de la misma conciencia. Además, el mundo exterior se da igualmente como vida y no propiamente como representación: “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 como éste, la realidad exterior... , se nos da como vida y no como mera representación...” (31).

Si la realidad natural es un puro fenómeno y si la conciencia suministra las condiciones dentro de las cuales se da la experiencia natural, la conclusión es evidente: hay un evidentismo de la experiencia interna y un idealismo gnoseológico de lo natural. Tal es la doble posición de Dilthey. Ignoramos qué realidad se esconde tras la experiencia natural (32). Habría un escepticismo de la experiencia natural. Dilthey dice: “Es obvio que nada sabemos de un mundo real como existente fuera de nuestra conciencia” (33). “El entendimiento en el interior del hombre no contiene en sí ningún dato para comprobar lo que se halle fuera” (34). Pero hay en el filósofo alemán una afirmación de la existencia autónoma del mundo exterior. La posición de Dilthey es la siguiente: un rechazo de la posibilidad de conocer exacta y exhaustivamente el contenido auténtico de la realidad de dicho mundo, de ese mundo exterior. Dilthey escribe: “Cuando muevo los ojos hacia la derecha y el objeto no acompaña ese movimiento, adquiero en mi experiencia mental la conciencia de su independencia de mi voluntad” (35). “... para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior...” (36). “... este mundo objetivo, que se halla presente para todos, que fue antes que yo y será después de mí...” (37).

(30) Dilthey, obra citada, página 290.

(31) Dilthey, obra citada, página 7.

(32) Para el idealismo gnoseológico de lo natural en Dilthey, Cfr. *Mundo histórico*, páginas 21, 79 y 321, y *Psicología y teoría del conocimiento*, página 155. En páginas posteriores se explicará cómo se ha peculiarmente expresado en Dilthey el llamado *realismo volitivo*. La teoría del conocimiento ofrece en el filósofo alemán una especial coherencia, una innegable unidad.

(33) Dilthey, *Introducción*, página XXIII.

(34) Dilthey, obra citada, página 269.

(35) Dilthey, *Psicología*, página 174.

(36) Dilthey, *Introducción*, página 7.

(37) Dilthey, obra citada, página 289.

La resistencia contra la impulsión es, para Dilthey, la verificación de la innegable e indubitable existencia autónoma del mundo exterior. El filósofo ha asumido una posición muy nítida y diáfana ante el problema del “origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior”. Veamos. El hombre es un haz de impulsos: “. . . la unidad de vida animal y humana es, en cada etapa, vista desde dentro, un haz de impulsos, de sentimientos de agrado y desagrado y de voliciones” (38). “Dentro de esta realidad espacial se destaca de los objetos en el curso de nuestras experiencias un yo como cuerpo, como espacialmente conformado y orientado. Esto se basa, primeramente, en que dentro de una esfera, espacialmente delimitada de esta suerte, nuestras impulsiones dinámicas tienen como consecuencia directa movimientos volitivos. Nuestro cuerpo es, por lo tanto, en primer lugar, el ámbito de nuestros miembros movibles. El juego de nuestros impulsos, en unión con representaciones de movimiento, llena, como desde un centro interior, al cuerpo movable en sus miembros. El ámbito de este cuerpo se delimita con respecto a lo que le rodea, pues aquí las impulsiones dinámicas sólo indirectamente provocan un movimiento y a este movimiento exterior no le acompañan las sensaciones en los músculos, en las articulaciones y en las superficies sensibles” (39). El haz de los impulsos nos da al hombre “en toda su plenitud vital empírica” (40). Los impulsos constituyen el “poder volitivo del hombre”: “impulso de nutrición, impulso sexual, amor a la prole, impulso de defensa, de protección y de venganza, necesidad de movimiento y de reposo, y los sentimientos y voliciones sociales, intelectuales que a esto se enlazan, componen juntos el poder volitivo del hombre” (41).

Los impulsos nos llevan de las necesidades a la satisfacción de las mismas. Declara Dilthey: “. . . el hombre es, en primer lugar, un sistema de impulsos, éstos marchan de la necesidad hacia la satisfacción y en esta conexión se producen las impulsiones” (42). En la conciencia del impulso y de su satisfacción se halla implícita la separación entre la vida propia y lo otro.

(38) Dilthey, *Psicología*, página 161. El filósofo alemán establece una vinculación que se explicará en las páginas siguientes, entre la voluntad y la demostración de la independencia, ante el sujeto cognoscente, del mundo exterior. Hay en Dilthey una primera afirmación del voluntarismo gnoseológico, afirmación que, naturalmente, no tiene el contenido que alcanzará en posteriores autores, Freyer, entre otros.

(39) Dilthey, obra citada, página 171.

(40) Dilthey, obra citada, página 160.

(41) Dilthey, obra citada, página 161.

(42) Dilthey, obra citada, página 163.

entre el yo y el objeto (43). Las impulsiones y la satisfacción de los impulsos vitales nos permiten descubrir que el mundo exterior presenta resistencias y ofrece impedimentos para esa misma satisfacción (44). La conciencia del impedimento y de la resistencia es también la conciencia de la presión del mundo exterior (45). Advierte Dilthey que “la impulsión y la resistencia contienen el germen de la separación entre el yo y el objeto” (46). “Un yo, declara el autor alemán, se da para nosotros en cuanto lo distinguimos de un mundo exterior y la expresión mundo exterior sólo tiene sentido en la medida en que éste se demarca con respecto al yo” (47). La separación entre el yo y el mundo exterior y la conciencia del impedimento y la resistencia es la conciencia de una fuerza extraña que actúa sobre el hombre: “... se nos da la presencia de una fuerza que tenemos que considerar como exterior, separada de nosotros” (48). “... en la conciencia del impedimento y de la resistencia se halla la experiencia de que una fuerza actúa sobre mí” (49). La impulsión, la presión, la resistencia y el impedimento son la vida misma: “Impulsión, presión, resistencia son como los elementos firmes que comunican a todos los objetos exteriores su solidez. La voluntad, la lucha, el trabajo, la necesidad, la satisfacción son los elementos nucleares siempre recurrentes que componen el armazón del acontecer espiritual. Aquí está la vida misma. Es constantemente demostración de sí misma” (50). Por eso, y como se advirtió en la nota 46, el mundo exterior se nos da como vida, porque es en la vida misma en la cual surge la conciencia de su independencia ante el sujeto aprehensor, el sujeto que sufre la resistencia, el impedimento y la presión. Así se resuelve el problema del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior. Observa Dilthey que la fundación o fundamentación filosófica de esa creencia “no puede sino expresar analíticamente lo que se da en la experiencia viva y ensanchar el horizonte de la misma por medio

(43) Cfr. Dilthey, obra citada, página 165.

(44) Dilthey, obra citada, páginas 168 y 169.

(45) Cfr. Dilthey, obra citada, página 175.

(46) Dilthey, obra citada, página 190. Realizándose los impulsos y la satisfacción de los mismos en la vida y siendo aquéllos y su satisfacción el supuesto existencial de la separación entre el yo y el mundo, se comprende que Dilthey haya declarado que el mundo se da como vida.

(47) Dilthey, obra citada, página 190.

(48) Dilthey, obra citada, página 197. Además, página 199.

(49) Dilthey, obra citada, página 197.

(50) Dilthey, obra citada, página 197. Ver página 189.

de las partes constitutivas que se encuentran en esa experiencia” (51).

La posición que ante ese problema, ese magno problema, ha adoptado Dilthey lo ha conducido a un extremado voluntarismo gnoseológico. —Se conoce aquello que se quiere conocer—. A la impulsión y a la resistencia las denomina el autor alemán “ásperos hechos volitivos” (52). La separación del mundo y del yo, la diferencia del mundo y del yo, del objeto y el sujeto son experiencias de la voluntad: “Tras el sentido de las palabras yo y otro, yo y mundo, diferencia del yo y del mundo exterior, se hallan las experiencias de nuestra voluntad y de los sentimientos ligados a ella” (53). En tal virtud, la realidad se revela en la voluntad: “. . . la realidad se revela en la voluntad y lo que se halla más allá de ella no es más que mera palabra” (54). Dilthey aplica esa conexión entre la realidad y la voluntad a la relación de causa y efecto, la cual es, para el eminente filósofo, una actitud viva de la voluntad: “. . . en la relación de causa y efecto no se contiene más que un derivado de la actitud viva de la voluntad que experimenta la presión de algo extraño” (55). El voluntarismo gnoseológico de Dilthey se expresa igualmente en la vinculación que el autor alemán establece entre el interés, la atención, la percepción y el conocimiento: “La atención se halla orientada por el interés y éste representa una participación afectiva que surge de la situación y de la relación con el objeto” (56). “. . . todo proceso perceptivo, todo proceso mental tiene como una parte interna suya: interés, atención y la energía y el tono afectivo que proceden del afán íntimo; a través de éstos se une a la vida propia” (57). Esta conexión entre la percepción y el conocimiento y la atención y el interés, a través de la vida, se aclara dentro de la vinculación entre las referencias existenciales y el conocimiento. Me remito a las explicaciones posteriores.

Si la experiencia natural es un puro fenómeno de conciencia y si el contenido de la realidad del mundo exterior será siempre

(51) Dilthey, obra citada, página 198.

(52) Cfr. Dilthey, obra citada, página 199.

(53) Dilthey, obra citada, página 196.

(54) Dilthey, obra citada, página 199.

(55) Dilthey, obra citada, página 257.

(56) Dilthey, *Mundo histórico*, página 52.

(57) Dilthey, obra citada, página 161. Como se intentará explicar posteriormente, Dilthey aprehende tan sólo formalmente la atención y el interés. Recordemos que el análisis de la vivencia es también en Dilthey puramente formal. Así no ha podido obtener una auténtica concepción histórica del hombre, aun afirmando que el hombre es un ente histórico.

enigmático e incognoscible (58), necesario será hacer una determinada crítica del conocimiento de lo natural. Dilthey nos la suministra. Expliquémosla. La realidad exterior se nos da solamente como resistencia y como efectividad (58). La aprehensión mecánica de la naturaleza es una creación que surge dentro de las condiciones mentales que hacen concebible el mundo exterior. Dilthey advierte: "... el conocimiento no puede colocar en lugar de la vivencia una realidad independiente de él" (59). Las mencionadas condiciones mentales nos suministran una parcial explicación de la realidad exterior, a través de "una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia" (60). Por otra parte, las condiciones mentales que hacen explicable a la realidad natural no son aplicables a todos los sectores de la misma (61). Ignoramos si se escondan en los hechos del mundo natural otras condiciones cuyo conocimiento llevaría a una construcción diferente: "No estamos seguros si no se esconderán en los hechos otras condiciones cuyo conocimiento haría necesaria una construcción del todo diferente" (62). La ciencia natural no nos suministra una conexión unitaria de las condiciones de lo dado (63).

Esta teoría del conocimiento de lo natural se puede calificar como "un idealismo gnoseológico de lo natural", pues Dilthey no rechaza la existencia autónoma, ante el sujeto aprehensor, del mundo exterior, afirmando tan sólo que no podemos conocer el contenido objetivo de la realidad. Ese idealismo gnoseológico de lo natural se puede sintetizar en las siguientes afirmaciones:

1).—La experiencia interna es indubitable. Hay una evidencia de la misma, que se opone al inexorable escepticismo en la esfera del conocimiento de la realidad natural;

2).—En el conocimiento de lo exterior hay una *interpolación*, porque hay gnoseológicamente una separación entre el objeto y el sujeto. En virtud de la *interpolación*, la experiencia natural es una experiencia construída y racionalizada;

3).—El conocimiento de lo natural se nos da dentro de las condiciones que suministra la conciencia. La experiencia exterior es un puro fenómeno;

(58) Cfr. Dilthey, *Introducción*, página 407.

(59) Cfr. Dilthey, *Introducción*, páginas 407 y 408.

(60) Cfr. Dilthey, obra citada, páginas 408 y 409.

(61) Cfr. Dilthey, obra citada, página 409.

(62) Cfr. Dilthey, obra citada, página 409.

(63) Cfr. Dilthey, obra citada, páginas 409 y 410.

4).—El mundo natural se hace presente como vida y dentro de las conexiones que constituyen la vida misma;

5).—No podemos conocer exactamente la realidad exterior que nos circunda, que es nuestro contorno vital, pero la realidad exterior existe con plena independencia ante el sujeto aprehensor y percipiente;

6).—El hombre es un haz de impulsos, los cuales nos llevan de la necesidad a la satisfacción de ella. En esa satisfacción encontraremos en el mundo exterior resistencia, impedimento y presión. Hay la conciencia de fuerzas extrañas que actúan sobre el hombre. Así se descubre el origen de nuestra creencia en la realidad de ese mundo y la experiencia natural se revela en la voluntad. La resistencia, la presión y el impedimento nos demuestran indubitablemente que la realidad natural existe, aun cuando no la podamos aprehender en su objetividad, y

7).—Debe aceptarse una crítica del conocimiento de lo exterior, es la crítica cuyo contenido se ha explicado anteriormente.

Descrito así el idealismo gnoseológico de lo natural en Dilthey, debemos explicar cómo concibe el filósofo alemán la filosofía de la vida. Esta se vincula, obviamente, a aquel idealismo.

No es posible, sostiene Dilthey, ir más allá de la vida, porque ésta es la realidad fundamental: "... el vivir es insondable y ningún pensamiento puede ir más allá de él..." (64). "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" (65). "La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir" (66). "La conciencia no puede salir de sí misma. La conexión en que está operando el pensamiento y de la que parte y depende constituye para nosotros el supuesto ineludible. El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, más allá de la realidad donde nace. Si pretende construir una conexión racional más allá de esta última realidad que nos es dada, semejante conexión no podrá estar compuesta sino de los contenidos parciales que se presentan en esa misma realidad" (67). "Los supuestos fundamentales del cono-

(64) *Mundo histórico*, página. 249.

(65) Dilthey, obra citada, página 259.

(66) Dilthey, obra citada, página 286.

(67) Dilthey, *Psicología*, página 281.

cimiento se dan en la vida y el pensamiento no puede ir más allá de ellos” (68). Justamente porque la vida es la realidad fundamental, el análisis y descripción de la vivencia y de la función gnoseológica que ella cumple, nos permiten crear una ciencia fundamental —analogía con Husserl—, supuesto de las ciencias particulares del espíritu y aun de las ciencias naturales. Esa “ciencia fundamental de la conciencia” es, como ya se explicó, simultáneamente, una ontología y una gnoseología. No es posible establecer una total separación entre la teoría del conocimiento en las filosofías fundamentales y la ontología. Siendo la vida la realidad fundamental y no pudiendo ir más allá de ella, debe aceptarse que la vida nunca puede ser comprendida completamente. Hay un residuo que escapa a una exhaustiva comprensión: “Comprendemos la vida únicamente en una constante aproximación...” (69). “Aquello que está sumido en las profundidades de la vida, inaccesible a la observación y al razonamiento, es sacado fuera” (70). Por ende, la comprensión no puede ser reducida a conceptos racionales: “Jamás la comprensión podrá quedar asumida en conceptos racionales” (71). La vida se comprende a sí misma en las ciencias del espíritu, porque es la realidad fundamental. “No es el método conceptual el que constituye el fundamento de las ciencias del espíritu, sino el cerciorarse de un estado psíquico en su totalidad y el reencontrarlo en la revivencia. Aquí la vida capta a la vida...” (72). En tal virtud, la formación conceptual en las ciencias del espíritu está condicionada por la vida misma: “... la formación conceptual de las ciencias históricas y sociales se halla condicionada constantemente por la vida misma” (73). “El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansan sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida” (74). En consecuencia, lo primario y lo inicial es la vida misma. Lo posterior es el conocimiento y la abstracción: “La vida es lo primero y siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y

(68) Dilthey, obra citada, página 415. Advierte Dilthey que el propósito de ir más allá de la vida es la raíz de toda *metafísica*. Cfr. obra citada, página 214.

(69) Dilthey, *Mundo histórico*, página 261. Además, página 266. Afirma Dilthey que no es posible conocer la naturaleza de la unidad psíquica especial. Cfr. *Psicología*, página 314.

(70) Dilthey, *Mundo histórico*, página 266.

(71) Dilthey, *Psicología*, página 370.

(72) Dilthey, *Mundo histórico*, páginas 158 y 159.

(73) Dilthey, obra citada, página 159 y página 168.

(74) Dilthey, obra citada, página 160.

se refieren sólo a la vida” (75). La anterioridad ateórica de la vida respecto al conocimiento y la inmediatez de la vida vivida y viviente, nos indican que no es posible —hay en esa afirmación de Dilthey una crítica de Hegel— aprehender el espíritu objetivo por la razón (76) y lo comprensivo es anterior igualmente a lo conceptual: “... la intención comprensiva precede en cada caso a la elaboración conceptual...” (77).

Si la vida es la que se capta a sí misma en las ciencias del espíritu, debe concluirse que en la historia, una de las ciencias del espíritu, el hombre se conoce a sí mismo: “Todas las cuestiones acerca del valor de la historia encuentran su solución, en último término, en que en ella el hombre se conoce a sí mismo” (78). “Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma, en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica...” (79). El hombre se puede conocer a sí mismo en la historia, porque, como advierte Dilthey, “la totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia” (80), pues el hombre es un ente esencialmente histórico: “También el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un sér histórico” (81). “Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo” (82).

La índole del hombre como ente histórico es la condición de la crítica de la razón histórica pedida por Dilthey. Es una crítica del conocimiento histórico: “... la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un sér histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace” (83). Afirma Dilthey que el hombre “comprende la historia porque él mismo es un sér histórico” (84). ¿Qué es la crítica de la razón histórica? ¿Cuál su contenido?

(75) Dilthey, *Introducción*, página 171. Groethuysen, un discípulo de Dilthey, ha aplicado constantemente esa afirmación de la anterioridad de la vida respecto al conocimiento y sus abstracciones al problema de la formación histórica de la concepción burguesa del mundo y de la vida en el hombre burgués. Cfr. *La formación de la ciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, páginas 1, 2, 3, 7, 8, 68, 218, 229, y siguientes, 422, 423 y 424.

(76) Cfr. Dilthey, *Mundo histórico*, páginas 174 y 175.

(77) Dilthey, obra citada, página 185.

(78) Dilthey, obra citada, página 275.

(79) Dilthey, obra citada, página 409.

(80) Dilthey, obra citada, página 409.

(81) Dilthey, *Mundo histórico*, página 158.

(82) Dilthey, obra citada, página 304.

(83) Dilthey, obra citada, página 305.

(84) Dilthey, obra citada, página 176.

“... crítica de la razón histórica, escribe Dilthey, es decir, de la capacidad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él” (85). “... he señalado yo, declara el filósofo, como tema fundamental de toda reflexión sobre las ciencias del espíritu una crítica de la razón histórica. La razón histórica tiene que resolver la tarea que no aparece todavía por completo en el horizonte de la crítica kantiana de la razón. ... Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos” (86). El problema de la crítica de la razón histórica es el de “cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual” (87). La crítica de la razón histórica es la del conocimiento histórico, sus condiciones, su contenido, sus supuestos.

Si la vida es anterior al conocimiento y si lo comprensivo es igualmente anterior a lo conceptual, esos hechos se aclaran si no se olvida que la vida es esencialmente irracional: “... en todo comprender se da un irracional, pues también la vida lo es...” (88). “La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón” (89). Dilthey afirma incondicionalmente, sin limitaciones la irracionalidad de la vida. Ya habrá ocasión de explicar que la vida, unidad y división de los contrarios, es una unidad y división de la racionalidad y la irracionalidad. Se dan en la vida, como lo más hondo e insondable de ella, “tomas de posición”, “referencias vitales”, “actitudes ante las circunstancias”: “... en el vivir se da una posición, una actitud con respecto a todo lo que se presenta en ella como circunstancia vital singular, ya sea vida económica, amistad, mundo invisible” (90). “... la actitud, la toma de posición, es lo más hondo que establece el modo de efectividad a través de la vida...” (91). “Cuando nos enfrentamos con la vida como un hecho peculiar del mundo humano, tropezamos con sus determinaciones propias en las unidades individuales de la vida, tropezamos con referencias vitales, con tomas de posición, con actitudes, con creación en cosas y hombres y con sufrimientos por unas y otras. En el fondo constante de donde emergen las actividades diferenciadas nada hay que no contenga una refe-

(85) Dilthey, *Introducción*, página 135.

(86) Dilthey, *Mundo histórico*, página 304.

(87) Dilthey, *Mundo histórico*, página 215.

(88) Dilthey, obra citada, página 243.

(89) Dilthey, obra citada, página 286.

(90) Dilthey, *Mundo histórico*, página 263.

(91) Dilthey, obra citada, página 264.

rencia vital del yo. Como en este terreno todo ofrece una posición respecto a él, así también cambia constantemente el estado del yo según las relaciones de las cosas y de los hombres con él. No existen hombres ni cosas que sólo sean objeto para mí y que no impliquen presión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia y extrañeza. La referencia vital, ya se limite a un momento dado o ya sea duradera, convierte a estos hombres y objetos, con respecto a mí, en portadores de dicha, ensanchadores de mi existencia, potenciadores de mi fuerza, o constriñen el campo de juego de mi existencia, ejercen una presión sobre mí, menguan mi fuerza. Y a los predicados que reciben así las cosas tan sólo por su referencia vital a mí, corresponde el cambio de mis estados que surge de esa referencia vital. Sobre este fondo de la vida se presentan entonces la captación objetiva, la fijación de valores, la adopción de fines como otros tantos tipos de la actitud psíquica en matices infinitos, que desembocan unos en otros. En el curso de la vida se unen en conexiones internas que abarcan y determinan toda ocupación y todo desarrollo” (92). La significación de toda vida es ya una posición vital, advierte Dilthey. Oigámoslo: “La *significación* que corresponde a un hecho es una referencia vital y no una relación intelectual, no una interpolación de razón, de pensamientos, en la parte del acontecer. La significación ha sido recogida de la vida misma” (93).

Toda nueva posición en la vida implica una referencia de la totalidad de la vida a hombres y cosas, es decir, una diversa posición vital, una distinta referencia vital: “. . . todo estado particular en la vida psíquica significa una nueva posición de toda la unidad de vida, una referencia de su totalidad a cosas y hombres” (94). “Todo cambio de situación aporta consigo una nueva posición de la vida toda” (95). Por otra parte, no es posible olvidar que “en toda manifestación de vida que tenemos que comprender actúa siempre la vida toda” (96).

El sentido de la historia es una de esas referencias vitales implícitas en toda existencia, porque “toda fórmula en que expre-

(92) Dilthey, *Mundo histórico*, página 154.

(93) Dilthey, *Mundo histórico*, página 265. Esta aprehensión de la significación como referencia vital tiene peculiar importancia, porque la significación es la categoría fundamental de la vida, como ha explicado el mismo Dilthey.

(94) Dilthey, obra citada, páginas 183 y 184.

(95) Dilthey, obra citada, página 184.

(96) Dilthey, obra citada, lugar mencionado.

semos el sentido de la historia no es más que el reflejo de nuestro propio interior vivo” (97). No hay en Dilthey una aplicación exhaustiva de la teoría general de las referencias vitales a los distintos sectores de la cultura, tal como ella se da en toda existencia. Dentro de las diversas posiciones vitales cabría analizar los varios conceptos del tiempo y del espacio, variedad que está condicionada por los diferentes tipos de vida. Recordemos que Mannheim ha esbozado una teoría en torno “a los modos social y políticamente diferenciados, de experimentar el tiempo histórico” (98).

Hay una evidente vinculación entre las consideraciones diltheyanas en torno a las diversas posiciones y referencias vitales y las afirmaciones que explica García Bacca sobre los distintos planes categoriales de acuerdo con los varios tipos de vida. García Bacca escribe: “Cada tipo de vida se caracteriza por su plan categorial-vital en que se encierra *su* ontología —la manera especial y genuina como tal tipo de vida dará razón de los diversos seres— y *su* fenomenología —la manera de proporcionarles accesos, posibilidad de presentarse como objetos—. La fenomenología, como aparición del logos de las cosas ante la conciencia, y la ontología, como logos constitutivo de las cosas mismas dependen del plan categorial-vital” (99). “La ontología, el dar el logos a un sér, acontece en y por el plan categorial-vital propio de cada época histórica de la vida humana” (100). García Bacca nos explica el contenido de los diversos planes categoriales-vitales: “... cada plan categorial-vital es un tipo de original espejo que proporciona al mismo tipo de objetos la posibilidad de aparecerse con una nueva cara, con un nuevo eidos” (101). Advierte con fundamental sagacidad García Bacca que los cambios o las variaciones de los distintos planes categoriales-vitales no pueden justificarse: “Estos cambios de plan categorial-vital no pueden explicarse: son ellos mismos la raíz de la explicación de todo lo

(97) Dilthey, *Introducción*, página 114.

(98) Mannheim, *Ideología y Utopía*, página 215 (nota 44), y además, páginas 183, 184, 188, 190, 196, 197, 198, 204, 206, 207, 215 y 216, traducción española de Echavarría, Fondo de Cultura Económica, México, 1941. En algunas de esas páginas hay una mostración de las diversas concepciones del tiempo histórico que tuvieron determinadas utopías, como las denomina Mannheim.

(99) García Bacca, *Invitación a filosofar*, tomo I, páginas 194 y 195, *La Casa de España* en México, 1940.

(100) García Bacca, obra citada, tomo I, página 185.

(101) García Bacca, obra citada, tomo I, página 187. “Cada plan categorial-vital, dice García Bacca, constituye las cosas de un manera original y propia.” Obra citada, tomo I, página 197. Véanse, además, las páginas 100, 101, 104, 105, 106, 107, 166, 168 y otras, del mismo tomo primero de la obra mencionada.

demás, del tipo de ciencia que adopta cada clase de objetos, de la estructura de tal ciencia, del modo de dar el logos de los objetos, de sus relaciones con los demás objetos. . . Son tales cambios, con una metáfora matemática, los valores de la suprema variable independiente histórica” (102). Es obvia la razón de la imposibilidad de justificar previamente, inicialmente los varios tipos o clases de planes categoriales-vitales: la existencia es la realidad fundamental, tras de la cual no puede pasarse. La vida no puede justificarse. Es ella la que justifica a las restantes realidades. Lo ha dicho con profunda acuidad García Bacca: “. . . el vivir es algo que no puede hacerse con la imagen pura y con el entendimiento puro; vivir es lo real por excelencia, lo que no es sino siendo, lo comprensible en y por la experiencia vital de cada uno, irremplazable, incitable a lo más” (103).

Tras las múltiples referencias vitales y las varias tomas de posición hay, como observa Dilthey, unos determinados sentimientos. Primeramente, la estructura del sentimiento hace posible “un sistema de relaciones que se refiere a objetos idénticos de vivencias afectivas múltiples” (104). En virtud del sentimiento, “el universo es objeto de una simpatía que lo abarca todo” (105). En esa forma, “se va levantando sobre el sentimiento una actitud conceptual, predicativa con estimaciones de valor” (106). Esas estimaciones nos llevan “hasta la formación de concepciones del mundo en calidad de fijación de valores” (107).

Hay también en Dilthey una teoría de la totalidad cultural, si bien el filósofo alemán no utiliza exactamente esa misma expresión, pues se refiere solamente a la *totalidad*, o a la *estructura*. Expliquémos ordenadamente las concepciones diltheyanas en torno a la totalidad.

La vida, toda vida, en sentir de nuestro autor, realiza un determinado fin supremo. En toda existencia se realiza un cierto bien supremo, fundamental para la vida en la cual anida y se inserta: “Interpretamos la vida como la realización de un fin supremo al que se subordinan todos los fines particulares, como la realización de un bien sumo” (108). “Pero lo misterioso de la vida se halla en que en ella se realiza un fin supremo al que

(102) García Bacca, obra citada, tomo I, página 186.

(103) García Bacca, obra citada, tomo I, página 186.

(104), (105), (106), (107) Dilthey, *Mundo histórico*, página 55.

(108) Dilthey, obra citada, página 225.

se subordinan todos los fines particulares. Realiza un bien sumo, tiene que ser determinada por ideales” (109). La mencionada realización de ese bien supremo es la realización de una de las varias posibilidades que se dan en la vida. Esta es realización de posibilidades: “... en medio de tales posibilidades (las que se ofrecen en la vida) nos decidimos a la realización de una de entre ellas” (110). De todas esas posibilidades sólo realizamos una en la vida: “El individuo no realiza más que una posibilidad de su desarrollo, que podía tomar otra dirección desde las estaciones de su voluntad. El hombre se nos da tan sólo bajo la condición de posibilidades realizadas” (111). Dilthey no fija una relación entre el bien sumo que se realiza en toda vida y la posibilidad fundamental que igualmente se realiza en esa vida. Se intentará explicar en la segunda parte del presente ensayo crítico que en cualquiera vida se realiza un determinado valor fundamental, el cual nos indica el sentido del desarrollo de la correspondiente existencia. Ese valor fundamental es la condición de la respectiva posibilidad, tal como ella se realiza y se da en cada vida. Las existencias individuales viven y realizan sus correspondientes valores fundamentales —bienes sumos, en la terminología diltheyana—.

En cada hombre se da una totalidad. Se observa inicialmente que los fines que se realizan en el hombre constituyen una unidad. Dilthey nos dice de “la totalidad misma de la interna vida de los fines” (112). Los fines forman una peculiar unidad, una cierta totalidad. Hay una determinada relación entre la conexión y la totalidad. Para aprehenderla debe advertirse que la vida es ya conexión: “... en la psicología la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir: la vida se nos da únicamente como conexión” (113). La vida anímica es una conexión de funciones: “... la vida anímica es concebida como una conexión de funciones” (114). La conexión es interna. El filósofo alemán nos habla de “la conexión interna de las partes” (115). Hay una vinculación entre la conexión y la unidad, pues aquella es una

(109) Dilthey, obra citada, página 261. La comprensión de la vida está condicionada, por la comprensión de “un valor absoluto, de un bien supremo incondicionado”.

(110) Dilthey, obra citada, página 227. En cuanto a la vida como realización de posibilidades. Ver, además, páginas 270, 279 y 284.

(111) Dilthey, obra citada, página 305.

(112) Dilthey, *Introducción*, página 90.

(113) Dilthey, *Psicología*, página 228.

(114) Dilthey, obra citada, página 261.

(115) Dilthey, obra citada, página 263.

unidad: “Esta conexión de vida no es una suma o conjunto de momentos sucesivos, sino una unidad constituida por relaciones que enlazan a todas las partes” (116). Si la vida anímica es una conexión de funciones y si la conexión es una unidad, debe aceptarse la existencia del “todo articulado de la vida psíquica” (117). El yo es, por ende, “un todo teleológico” (118). Siendo el yo una totalidad, una estructura, el objeto de las ciencias del espíritu es “un todo que poseemos de antemano por saber inmediato y comprensión” (119).

Hay una relación entre el significado y la totalidad: “... significado no quiere decir otra cosa que pertenencia a un todo” (120). “La categoría de significado designa la relación de las partes de la vida con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida” (121). “Significación viene a ser la determinación del significado de una parte con respecto al todo, que surge sobre la base del nexo efectivo” (122). Si entre la significación y la totalidad hay esa vinculación, necesario es admitir que la comprensión es comprensión de una totalidad: “... para comprender partimos de la conexión del todo...” (123). En la comprensión vamos “del todo a las partes” y realizamos “una alternancia entre parte y todo” (124). La totalidad es el objeto de la comprensión, modo cognoscitivo de la realidad espiritual. Esa conexión gnoseológica entre la comprensión y la totalidad explica cómo la comprensión es igualmente el modo cognoscitivo de la vida. Esta es puro significado: “Cada vida tiene su sentido propio...” (125). “Significado es el modo especial de relación que, dentro de la vida, guardan sus partes con el todo” (126). “Todo plan de vida es expresión de una captación del significado de la vida. Lo que nosotros establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado” (127). “Sólo en el último momento de una vida puede apreciarse plenamente su significado, y, por eso, sólo al final de la misma puede surgir momentánea-

-
- (116) Dilthey, *Mundo histórico*, página 164. Además, *Psicología*, página 289.
(117) Dilthey, *Psicología*, página 263.
(118) Dilthey, obra citada, página 198.
(119) Dilthey, *Introducción*, páginas 126 y 127.
(120) Dilthey, *Mundo histórico*, página 255.
(121) Dilthey, obra citada, página 257.
(122) Dilthey, obra citada, página 264.
(123) Dilthey, *Psicología*, página 259.
(124) Dilthey, *Mundo histórico*, página 252.
(125) Dilthey, obra citada, página 224.
(126) Dilthey, *Mundo histórico*, página 258.
(127) Dilthey, obra citada, página 258.

mente, o presentarse en alguien que reviva esta vida” (128). La categoría de significado es la categoría fundamental para la comprensión de la vida: “La categoría de significado designa la relación de las partes con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida” (129).

En cuanto la vida es pura significación, es igualmente totalidad: “La vida y el revivir suponen una relación particular de las partes con el todo” (130). “... la vida misma se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con sus partes” (131). “La historia, como realización de la vida en el curso del tiempo y en la coetaneidad, resulta, considerada categorialmente, otra articulación, en este aspecto, de las partes en un todo” (132). “... la vida presenta en cada formación una relación interna de la parte con el todo...” (133). Ofrece la vida esa vinculación de las partes en la totalidad, porque la vida es realización de valores y éstos son el supuesto de la significación, la cual es la condición de la totalidad. Los valores son la condición de la totalidad, en cuanto “toda relación de partes en un todo recibe el carácter de adecuación a fin en razón del valor realizado en aquél...” (134). En consecuencia, comprendemos la vida porque la vida es una totalidad y la vida es una totalidad porque en ella se realizan valores y éstos son el supuesto de la significación, la cual es la condición óptica de la totalidad.

Hay una adquisición irrevocable en Dilthey, la cual tiene su antecedente en Hegel. El filósofo de las ciencias del espíritu afirma la unidad y división de las partes y el todo en la totalidad. Para explicar y analizar esa unidad y división bastará escucharlo. Dice Dilthey: “Tenemos que construir el todo con las partes y, sin embargo, en el todo debe residir el *momento* por el cual se atribuye significado a la parte y ésta cobra su lugar” (135). “Rige, por lo tanto, una relación de las partes con el todo en la que las partes reciben del todo el significado y el todo de las partes el sentido...” (136). “De los detalles, el todo, del todo, a su vez, el detalle” (137). “... la comprensión partiendo del todo, mientras

(128) Dilthey, obra citada, página 262.

(129) Dilthey, obra citada, página 257.

(130) Dilthey, obra citada, página 254.

(131) Dilthey, obra citada, página 257.

(132) Dilthey, obra citada, página 269.

(133) Dilthey, obra citada, página 269.

(134) Dilthey, *Psicología*, página 296.

(135) Dilthey, obra citada, página 287.

(136) Dilthey, obra citada, página 291.

(137) Dilthey, obra citada, página 339.

que, a su vez, el todo partiendo de los detalles” (138). Esa unidad y división de las partes y el todo ya había sido afirmada por Hegel (139). Oigamos a Hegel: “La relación inmediata es la del todo y las partes: el contenido es el todo y consta de las partes (de la forma), de su opuesto. Las partes son distintas las unas de las otras, y son lo independiente. Pero son partes solamente en su relación de identidad entre sí, o en cuanto, tomadas en conjunto, constituyen el todo. Pero el conjunto es lo contrario y la negación de la parte” (140). “La relación del todo y de las partes es la relación y conservación inmediata, y por tanto vacía de pensamiento, de la identidad consigo en la diversidad. Se pasa de las partes al todo y del todo a las partes, y se olvida en el uno su antítesis con el otro, puesto que cada uno por sí, una vez el todo y otra las partes, es tomado como existencia independiente. O, debiendo las partes consistir en el todo, y éste en aquéllas, una vez el uno y otra vez las otras, son lo que verdaderamente subsiste, y cada vez el otro término es lo inesencial. La relación mecánica, en su forma superficial, consiste, en general, en ser las partes tomadas como independientes entre sí y con relación al todo” (141).

La comprensión diltheyana de la unidad y división de las partes y el todo, del círculo vicioso entre las partes y el todo, constituye un adecuado perfeccionamiento de la teoría hegeliana (142). Hay en Dilthey una vinculación entre esa unidad y división y la que existe entre el comienzo y el final en el desarrollo psíquico. Dilthey escribe: “... entre la conexión de una estructura como punto germinal y la articulación final de esta conexión existe una relación según la cual el punto terminal se halla implicado en el comienzo, y sólo en el punto final se revela lo que se hallaba contenido en el principio” (143). Para comprender esa unidad y división del comienzo y del final en el desarrollo psíquico no podemos olvidar que “el comienzo se nos aparece como un germen que se despliega hacia una meta” (144). En el desarrollo psíquico se realiza “algo que no es todavía pero que cobra

(138) Dilthey, obra citada, página 340.

(139) Dentro de ciertas divergencias hay muchas analogías entre Hegel y Dilthey.

(140) Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, página 106, traducción de Ovejero y Maury, Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1944.

(141) Hegel, obra citada, página 107.

(142) Dilthey descubre también la unidad y división de las partes y el todo en cualquiera obra, comprendida ésta como totalidad. Cfr. *Mundo histórico*, página 335.

(143) Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, página 312.

(144) Dilthey, obra citada, página 312.

existencia a través del tiempo, partiendo del no sér” (145). El concepto de desarrollo psíquico es, en consecuencia, un concepto contradictorio: “. . . todas las posibilidades, dice Dilthey, se encuentran escondidas en este concepto incierto, misterioso, lleno de contradicción” (146). Pero en cuanto toda realidad y toda experiencia encierran irreductibles e indestructibles antinomias, los conceptos han de aprehender ese contenido contradictorio de la realidad.

Las concepciones diltheyanas sobre la totalidad y la vida pueden sintetizarse en las siguientes afirmaciones:

1).—La vida es la realidad fundamental. No podemos ir más allá de ella;

2).—Jamás podrá ser comprendida completamente. Hay un residuo que escapa a la comprensión. Esta no puede ser expresada en conceptos racionales;

3).—En el conocimiento de la realidad espiritual la vida se comprende a sí misma. Hay una autognosis. Por consiguiente, dicho conocimiento está condicionado inmediatamente por la vida misma;

4).—Debe aceptarse la anterioridad de la vida. En cuanto la vida es la realidad fundamental, el hombre vive primeramente las concepciones del mundo que posteriormente definirá y defenderá. Un discípulo de Dilthey, Groethuysen, ha mostrado la exactitud histórica de esa anterioridad ateorética de la vida al describir la formación de la concepción burguesa del mundo y de la vida en la Francia del siglo XVIII. El burgués primeramente vive como burgués antes de definir la concepción burguesa del mundo y de la vida y reflexionar abstractamente sobre ella;

5).—La vida es irracional y es histórica. Justamente porque la vida es histórica y el hombre es, por ende, un ente histórico, el hombre se conoce en la historia y podemos descubrir la crítica de la razón histórica;

6).—La crítica de la razón histórica, contrapolo de la crítica de la razón pura, es la crítica del conocimiento histórico y de la capacidad del hombre para comprender la historia;

7).—Siendo la vida ateoréticamente anterior a la abstracción y al conocimiento, el espíritu objetivo, expresión de vida objetivada, no podría ser comprendido racionalmente. Además, lo comprensivo es también anterior a lo conceptual;

(145) Dilthey, obra citada, página 313.

(146) Dilthey, obra citada, página 313.

8).—Se dan en la vida como lo más hondo e insondable de ella, tomas de posición, referencias vitales y determinadas actitudes ante las circunstancias, ante el conterno de la vida;

9).—Toda nueva situación en la vida implica distintas tomas de posición y diversas referencias existenciales;

10).—La significación que distingue a la vida es ya una referencia vital;

11).—La vida es realización de posibilidades, si bien en ella sólo se realiza un determinado bien sumo o fundamental;

12).—La vida es conexión, es unidad de funciones. Como toda conexión es una totalidad, la vida es una totalidad. El yo es una estructura y una totalidad. Hay en el yo un todo teleológico, un todo articulado;

13).—El significado es la condición óptica de la totalidad. La categoría de significación, categoría fundamental para la comprensión de la vida, indica la pertenencia a un todo, nos muestra la conexión entre las partes y el todo;

14).—Se descubre así un nuevo aspecto de la vida como totalidad. Es ella una totalidad porque tiene una significación; y

15).—Hay una unidad y división de las partes y el todo en la totalidad, un círculo vicioso de las partes y el todo. Este debe ser construído con las partes, y sin embargo, en el todo ha de residir el *momento* por el cual se atribuye significación a las partes. Las partes reciben del todo el significado, y el todo, a su turno, recibe de las partes la significación.

II

Se intentará en este segundo capítulo explicar una crítica de las concepciones diltheyanas analizadas en el anterior. No podrá, desde luego, hacerse una crítica exhaustiva de todo el contenido de la rica y compleja filosofía diltheyana. No sería posible en un breve ensayo, breve respecto a ese amplio y muy diverso contenido, tomar posición ante toda la filosofía diltheyana.

La vida tiene peculiares modos de existir. Toda realidad ofrece y presenta al análisis determinados modos de ser. La vida en cuanto realidad, *realidad realísima*, no podría ser una excepción. Además, en los modos de existir de la respectiva realidad se descubren objetivamente las antinomias que ella encierra. Hay en cualquiera realidad una unidad y división de los contrarios, unidad y división que se expresa justamente en aquellos modos. Ante

esa unidad y división, y en lo que respecta al método, debe adoptarse una muy concreta actitud. En efecto, sería una posición sistemática, y por ende muy inexacta, afirmar que se aplicará un método que nos permita descubrir la contradicción de la realidad. El filósofo ignora si la realidad encierra antinomias. Tan sólo, y una vez que las haya descubierto, podría sostener que la realidad es evidentemente contradictoria. En tal virtud, sería un error declarar, antes de saber si la realidad tiene antinomias, que descubriremos a éstas. Debería repudiarse ese presunto *método dialéctico* cuya finalidad, tal como ella ha sido definida, sería la del descubrimiento de las contradicciones que alberga la realidad. No sabemos si la realidad tiene antinomias. Hay en esa finalidad del llamado *método dialéctico* un contenido sistemático. El sistema es la previa construcción apriorística y racional de la realidad (147). Hay, no una aplicación del mencionado método, sino un descubrimiento fenomenológico de las contradicciones de la realidad. Así la dialéctica, es decir, la concepción del mundo y de la vida que, una vez descubiertas las antinomias, afirma que toda realidad es una unidad y división de los contrarios, sería una concepción del mundo y de la vida descubierta fenomenológicamente (148).

La ontología pura es una teoría pura de la unidad y división de los contrarios, unidad y división fenomenológicamente descubierta. Esa ontología es una dialéctica pura. También la dialéctica pura es una teoría de la trascendencia y de la unidad y división de la inmanencia y la trascendencia, una teoría de la totalidad pura y una teoría de la categoría pura. Está fuera de lugar explicar ese múltiple contenido de la dialéctica pura. Hay, además, unas ontologías o dialécticas regionales que analizan las contradicciones de las diversas esferas de la realidad. La filosofía de la vida es una ontología regional de la vida, ontología que nos entrega una descripción pulcra de las antinomias que encierra la vida. Tales contradicciones se expresan en los modos de ser de la vida, los cuales encierran una unidad y división de los contrarios. La onto-

(147) No ignoro que determinados autores, especialmente los autores marxistas, han sostenido siempre que Marx rescató ante Hegel el método dialéctico, desdénando el sistema hegeliano. Mas ese método posee el sentido sistemático ya analizado.

(148) Conocida es la *neutralidad* del método fenomenológico, es decir, la descripción pulcra y neutra de la realidad que nos permite hacer, sin afirmar anticipada y previamente cuál será el contenido de la misma. Debe advertirse que el método inductivo, aplicado a la aprehensión y descubrimiento de la realidad natural es, ante el método fenomenológico, un método inútil mas no inexacto, porque el método fenomenológico descubre en un hecho individual la esencia correspondiente.

logía de la vida ofrece un segundo contenido: es un análisis, una aprehensión de la esencia de la realidad social. La filosofía de la vida es una filosofía u ontología de lo social. Hay una vinculación entre los modos de ser de la vida y la esencia o contenido de la realidad social. Aquellos modos nos permiten descubrir una determinación genética de la esencia de la realidad social. Es necesario utilizar el adjetivo *genética* porque la ontología de la existencia persigue, a través de los supuestos de la formación de la realidad social, una formación histórica, determinar el contenido de esa misma realidad. Hay un contenido que es un supuesto —el contenido de los modos de ser de la vida— y un contenido que es lo condicionado —el contenido de la realidad social—. La razón de la esencia de la citada realidad es el contenido de aquellos modos implícitos en la misma vida.

Para el modo metafísico del pensar (149), la vida no puede encerrar contradicciones. La metafísica es una concepción del mundo y de la vida que niega apriorística y sistemáticamente la existencia de la unidad y división de los contrarios en todas las esferas de la realidad. La aprehensión fenomenológica del contenido de la vida es un descubrimiento igualmente fenomenológico de las antinomias que encierra la vida, la cual es unidad y división de los contrarios. El conocimiento de la vida exige una nueva lógica (150). Hay una general vinculación entre la lógica y la ontología. Es indubitable la relación entre la lógica tradicional, la lógica metafísica y una determinada ontología. Los muy conocidos tres *principios* de esa lógica —el de contradicción, el de identidad y el de exclusión del término tercero—, suponen una ontología metafísica (151). Ampliaría desmesuradamente la extensión del presente ensayo crítico una descripción del contenido de la nueva lógica del conocimiento de la vida.

Siendo la ontología de la existencia un descubrimiento fenomenológico de las antinomias irreductibles de la vida, es también una dialéctica de la existencia. La filosofía de la vida es una dialéctica regional, la dialéctica de la existencia. No es posible repudiar metafísica y apriorísticamente las contradicciones de la vida. La unidad y división de los contrarios que se expresa en los modos de ser de la vida es el objeto de la dialéctica existencial.

(149) En las páginas y párrafos posteriores se utilizará en el sentido explicado el vocablo *metafísica*. No es necesario reproducir las afirmaciones de los autores que así comprenden el significado de esa palabra. La metafísica rechaza desde Aristóteles hasta Husserl las contradicciones que simultáneamente —unidad y división de los contrarios— desgarran a la realidad.

Pero en Dilthey hay tan sólo una parcial y metafísica descripción de esos modos. El filósofo alemán ha sostenido que la vida es irracional y es histórica. Se explicará posteriormente que la vida es una unidad y división de la racionalidad y la irracionalidad, de la historicidad y de la inhistoricidad. También Dilthey afirma que la vida es libertad. Escribe: "... en la voluntad de futuro disponemos de muchas posibilidades de vida, que es en lo que descansa la conciencia de libertad..." (152). "... la autocerteza de la experiencia interna acerca de la libertad..." (153). "... la libertad de elección no es más que la expresión representativa de la conciencia inextirpable de nuestra espontaneidad y vitalidad" (154). Dilthey establece una vinculación entre la libertad y la responsabilidad, los valores, los fines y las reglas (155). Si la vida es libertad, los conceptos de las ciencias del espíritu, declara Dilthey, deben ser conceptos que expresen la libertad de la historia y de la vida (156).

La descripción diltheyana de los modos de ser de la vida es una expresión de la modalidad metafísica del pensar: un rechazo de la unidad y división de los contrarios en la esfera de la realidad realísima que es la vida. Dilthey afirma que las antinomias de la realidad se dan solamente en el pensamiento (157). Es una posición equivocada, pues las contradicciones que se descubren en la realidad son las que se dan en el pensamiento. Este no crea las antinomias, ni podría crearlas. Hagamos una demostración, contra la metafísica diltheyana, de la unidad y división de los contrarios

(150) García Morente exige y reclama también una nueva lógica para el conocimiento de la vida. *Lecciones preliminares de filosofía*, páginas 432 y 433, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1938. Pero el motivo que hace valer no puede aceptarse. Dice el filósofo español que la lógica tradicional es una lógica que es utilizada para el conocimiento de los entes *inauténticos*, de los entes que están *en el otro*, en el ente absoluto que es la vida. Mas el contenido de la mencionada lógica tradicional es muy otro, pues ella está condicionada por una ontología metafísica, una ontología que rechaza la unidad y división de los contrarios.

(151) Sobre la obvia significación ontológica de esos tres principios, Cfr. Romero y Pucciarelli, *Lógica*, página 29, 3ª edición, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1941. Husserl ha advertido, en extremada sutileza metafísica, que el principio de contradicción, aplicándose a sí mismo, demuestra la exactitud de su propio contenido. Cfr. *Investigaciones de Lógica*, tomo I, página 169. Para una crítica dialéctica de esos tres principios, Cfr. Nieto Arteta, *Lógica y Ontología* (inédito).

(152) Dilthey, *Mundo histórico*, página 284.

(153) Dilthey, *Introducción*, página 314.

(154) Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, página 279.

(155) Dentro de su afirmación incondicionada de la libertad, Dilthey rechaza el derecho penal positivista. Cfr. *Psicología*, páginas 279 y 280. Acepta Dilthey que no es posible una demostración científica de la libertad, a través de la experiencia interna. Cfr. Dilthey, obra citada, página 279.

(156) Cfr. Dilthey *Mundo histórico*, página 227.

(157) Cfr. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, páginas 262, 283 y 284.

en la vida. Hay un dualismo fundamental, no una unidad y división de los contrarios que sea fundamental: el dualismo del mundo y del yo. Dilthey escribe: “Un yo se da para nosotros en cuanto lo distinguimos de un mundo exterior y la expresión mundo exterior sólo tiene sentido en la medida en que éste se demarca con respecto al yo” (158). Esa reproducida afirmación del filósofo alemán es una aceptación del dualismo del mundo y del yo. El mundo como tal mundo sólo es para un yo, sólo existe para el yo. El yo como tal yo, sólo existe y se da para el mundo. Hay sí una contradicción entre el mundo y el yo, pero es puramente externa y aun mecánica. (La metafísica no rechaza las antinomias externas. Las acepta). Si se afirmara que el dualismo *mundo-yo* es una unidad y división de los contrarios, se incurriría en un muy grave error, el error de asignar una índole muy distinta a una pura antinomia externa. Mas ese dualismo es, como ya dije, un dualismo fundamental, porque es lo primario y lo inicial y además, porque las contradicciones internas de la vida, es decir, la unidad y división de los contrarios en la vida, se da en ese dualismo del mundo y del yo. Si la palabra *ambiente* no fuera obscura anfibológica utilizada en este lugar, se podría decir que el dualismo citado es el ambiente en el cual se da la unidad y división de los contrarios en la vida.

La primera unidad y división de los contrarios en la vida es la de la libertad y la necesidad. La existencia no es pura libertad, ni pura necesidad. El incondicionado determinismo sería una posición metafísica inexacta y una absoluta afirmación de la libertad —actitud de Dilthey—, sería también una errónea aprehensión metafísica de la vida. La vida no es una realización de la libertad, como quiere Dilthey (159) sino una unidad y división de la libertad y la necesidad. Pero no debe olvidarse que la necesidad de que aquí se habla no es una necesidad de naturaleza causal, que si lo fuese no habría unidad y división de la libertad y la necesidad, pues ante una necesidad de índole causal, como es obvio, la liber-

(158) Dilthey, obra citada, página 190. Las circunstancias son el mundo, porque éste es el contorno, el medio. Ortega dice: “Yo soy yo y mi circunstancia...” “... la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.” *Meditaciones del Quijote*, página 30, Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires, 1942. Cabe aquí recordar el discutido problema de la originalidad presunta de Ortega ante Dilthey. El filósofo alemán ha afirmado también la circunstancia como el contorno de la vida. Cfr. *Psicología*, páginas 334, 361, 335, 358, 362, 369, 376, 398 y 401.

(159) Dilthey sólo acepta una determinada unidad y división de la libertad y la necesidad, es “la profunda contradicción entre la necesidad, que es propia de lo intelectual, y la libertad, que es la experiencia de la voluntad...” *Introducción*, páginas 304 y 305.

tad desaparecería totalmente. La libertad es un hacer, porque la *vida es quehacer* (160). Esta unidad y división de la libertad y la necesidad es descrita muy adecuadamente por García Morente: "... si nosotros nos planteamos el problema de libertad o determinismo, en el caso de la vida, diremos que la vida, nosotros, en nuestra vida, somos libres; podemos hacer o no hacer; podemos hacer esto o lo otro; la vida puede hacer esto o lo otro. Pero tiene que hacer algo forzosamente para ser, tenemos que hacer; para vivir, tenemos que hacer nuestra vida. Es decir, para vivir libres, para vivir libremente, para ser libres viviendo, tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Es decir, que la libertad, en el seno de la vida, coexiste hermanada con la necesidad; es libertad necesaria" (161). Esta unidad y división de la libertad y la necesidad es la unidad y división fundamental en la vida. Pero la libertad misma tiene un contenido y una estructura dialécticos. La libertad es, como ha mostrado el profesor Miguel Angel Virasoro, lo irradiante y lo unificante, la dispersión y la unidad (162).

Hay en la vida otra unidad y división de la libertad y la necesidad, es la unidad y división que se da en el proceso de la producción de las transformaciones históricas. Ante ella surge la misma dramática oposición entre la metafísica y la dialéctica. La metafísica afirmaríala o un utopismo voluntarista o un fatalismo antivoluntarista: o sostiene que las transformaciones históricas obedecen solamente a un acto heroico de la voluntad o declara contrariamente que ellas se realizan aun cuando la voluntad se opusiera a esas transformaciones. O creer que la historia es una total creación del hombre o que ella elimina toda intervención posible del hombre en el proceso de producción de las transformaciones históricas. Esa doble actitud metafísica es errónea (163). Hay en dicho proceso una unidad y división de la libertad y la necesidad histórica. Engels escribe: "La libertad no reside, pues, en una soñada independencia de las leyes naturales, sino en la conciencia de esas leyes y en la posibilidad que lleva aparejada de proyectarlas racionalmente sobre determinados fines" (164).

(160) Cfr. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, página 9, *Revista de Occidente*, Madrid, 1942.

(161) García Morente, obra citada, página 439.

(162) Cfr. Sobre ese contenido dialéctico de la libertad, Cfr. Virasoro, *La libertad, la existencia y el ser*, páginas 72, 73, 77, 78, 79 y 171. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1942.

(163) Cfr. Nieto Arteta, *Posibilidad teórica de un marxismo spengleriano*, en *Universidad de Antioquia*, número 42, septiembre y octubre de 1940.

(164) Engels, *Anti-Dühring*, página 113. Centit, Madrid, 1932, traducción de Rocoos.

Esa advertencia de Engels nos indica que ante el problema de la libertad y la necesidad histórica en el proceso de realización de las transformaciones históricas la actitud exacta es la de rechazar toda oposición mecánica y metafísica de la libertad y la necesidad. No hay un utopismo voluntarista, ni un fatalismo antivoluntarista. Hay, sí, y dentro de un proceso objetivo, una unidad y división de la libertad y la necesidad, unidad y división que se puede expresar en esta fórmula: “Convertir un conocimiento objetivo científicamente discernido en móvil voluntarista y teleológico de nuestras acciones”. Si el hombre no decide propiciar la realización de una determinada transformación histórica que responda a un proceso necesario, es evidente que dicha transformación no se realizará aun cuando obedezca al puro fluir del incesante y antinómico proceso de la vida histórica. Si el hombre quiere realizar una transformación histórica que sea rechazada por la espontaneidad de la vida histórica, es obvio que ella no podría realizarse (165). Hay nuevamente una unidad y división de la libertad y la necesidad que no podría ser comprendida por el pensamiento metafísico (166).

Si se acepta esa unidad y división se aclara el proceso de la formación y definición de los fines sociales en el hombre. Solamente en la presente cultura fáustica ha habido, vitalmente considerada, una teleología social. Spengler escribe: “A los ojos del hombre fáustico todo es en el mundo movimiento hacia un fin” (167). “El hombre fáustico ve en la historia una evolución tensa, orientada hacia un fin”. (168). La sociología se transforma en ciencia cuando descubre fines sociales en el hombre y cuando puede analizar el proceso dentro del cual se realizan o pueden realizarse tales fines (169).

Este problema de la teleología social nos lleva a una crítica de la concepción diltheyana de los fines. La teleología diltheyana es una descripción de aquellos fines que tienden a la transforma-

(165) Son esas las dos únicas posibilidades vitales que en cuanto a la realización de las transformaciones históricas se le pueden ofrecer al hombre. En lo que respecta al rechazo y a la oposición de esas transformaciones, sólo hay una posibilidad: la de querer impedir que esas transformaciones se realicen.

(166) Es el caso de Stammer, Cfr. *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, páginas 399 y 400 y 411 y 412, versión de Rocés, Reus, Madrid, 1929.

(167) Spengler, *Decadencia de Occidente*, tomo II, pág. 190, Espasa-Calpe, Madrid, 1934.

(168) Spengler, obra citada, tomo II, página 221. Además, página 312.

(169) Cfr. Plejanov, *Cuestiones fundamentales del marxismo*, página 102. Ediciones Frente Cultural, México, sin fecha.

ción de la inerte naturaleza, del medio exterior (170). Es una teleología que también había sido analizada impecablemente por Carlos Marx (171), quien observa muy sagazmente que la relación técnica entre el hombre y la naturaleza no tiene vinculación con el sistema que esté vigente en determinado momento histórico (172). Es una advertencia que recuerda aquélla otra respecto a la inmodificabilidad histórica del trabajo como creador de valores de uso (173). Es necesario superar la teleología diltheyana. El hombre realiza otros fines. No se limita a la pura conexión técnica entre él y la naturaleza. Los hombres persiguen la realización de opuestos fines sociales. Analizadas dentro de esa perspectiva de la teleología social, algunas afirmaciones de Dilthey serían de innegable exactitud. Dilthey dice: “Los individuos actúan en la interacción de la vida histórico-social, al tratar de realizar una multitud de fines, con el juego vivo de sus energías” (174). Esa afirmación sería inane si se la colocara dentro de una simple aceptación de los fines que tienden a una modificación del medio exterior —la técnica—. Si se define una diversa teleología se comprendería la superación, esa peculiar y misteriosa superación de los contrarios fines perseguidos por los hombres en el proceso inextirpable de la vida histórica. Adquiriría un nuevo sentido esta muy axacta observación de Dilthey: “El secreto de la historia y de la humanidad es más recóndito de lo que uno y otro piensan. Su velo se desgarrar allí donde las voluntades de los hombres, ocupados de sí mismos, operan contra su propósito en una conexión de fin que los sobrepasa o cuando su inteligencia limitada ve que en esta conexión se verifica algo que ella necesita pero que ni ha sido propuesto ni previsto por ninguna inteligencia singular” (175).

La teleología diltheyana es una limitación de una exhaustiva aprehensión de los fines a cuya realización puede tender el hombre. Ellos se pueden dividir en dos grandes sectores. El primero estaría integrado por los fines que tiendan a una transformación

(170) Cfr. Dilthey, *Introducción*, páginas 26, 27 y 28.

(171) Marx, *El Capital*, páginas 131 y 135, traducción de Pedroso, Aguilar, Madrid, 1931.

(172) Cfr. Marx, obra citada, páginas 1.148 y 1.602.

(173) Cfr. Marx, obra citada, página 31.

(174) Dilthey, *Introducción*, página 57.

(175) Dilthey, obra citada, página 149. También el hecho histórico de la lucha de clases explica muy exactamente esa superación creadora, pero inevitable, de los opuestos fines que persigan las diversas clases sociales. En la inextricable maraña de los contrarios fines sociales, las clases sociales no alcanzan aquello que precisamente deseaban obtener.

de la naturaleza y del medio natural exterior. Formarían el otro los fines que persigan una modificación de la regulación y del contenido de la vida social del hombre, o la obtención de determinados objetivos compatibles con aquella regulación y este contenido tales como ellos estén vigentes en el respectivo momento histórico. La técnica suministra los medios para la realización de los fines del primer sector. Los fines ubicados en el segundo gran capítulo de la teleología responden o a la pugna de intereses económicos contrarios de las clases sociales o a la satisfacción de las comunes necesidades sociales dentro de la conservación y del mantenimiento del sistema social que esté vigente. En tal virtud, esa división de los fines en dos categorías está condicionada por el dualismo *sociedad-naturaleza* (176). Para comprender la diversa naturaleza de esos dos tipos de fines bastaría aludir al dualismo de la conciencia y la percepción, del conocer y del querer, de los fines y de las causas.

No es posible establecer una tajante oposición metafísica entre esos dos grupos de fines. La modificación de la naturaleza sólo puede obtenerse a través de determinadas relaciones entre los hombres —fines de la segunda categoría—. No se puede concebir que la mencionada modificación se realice al margen de toda relación entre los hombres. Mas también para la segunda categoría de fines humanos existe y se da la misma imposibilidad de separar y oponer lo natural y lo social. Veamos. En cuanto a los fines que se orienten a través del deseo de transformar la regulación y el contenido de la vida social, debe observarse que la realización de los mismos supone una cierta y determinada unión entre lo técnico y lo social. Esa vinculación entre lo puramente técnico y lo propiamente social tiene una doble manifestación. Esos fines están condicionados por la posición que los hombres ocupen en el proceso social de producción. Ahora bien, dicho proceso responde a su turno al grado de desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual indica que también en este primer capítulo o subdivisión de la segunda categoría de fines se da una cierta vinculación entre lo natural y lo social (177). Por otra parte, estos fines que persiguen la transformación del contenido y de la regu-

(176) Una expresión de ese dualismo es la división que se establece entre el mundo del ser y el mundo del deber ser, aquél corresponde a la esfera de la realidad natural y éste a la de la realidad social. Naturalmente, ese nuevo dualismo del ser y del deber ser ha de ser relativizado. Dilthey defiende esa relativización en la esfera de la vida individual. Cfr. *Psicología*, páginas 357, 358 y 371.

(177) He utilizado en determinado sentido los desarrollos de Marx en el prefacio a la *Crítica de la economía política*.

lación de la vida social están unidos a una determinada condición, en lo que respecta a su realización: una situación especial en el proceso incesante de desarrollo de las fuerzas productivas. Es esa situación el hecho que ofrece los supuestos adecuados para la realización de toda modificación del contenido y de la regulación de la vida social, hecho que es, evidentemente, una realidad del mundo natural. La realización de los fines de la segunda subdivisión de la segunda categoría de fines, a saber: aquellos fines que tienden a la satisfacción de las comunes necesidades sociales dentro de la conservación y del mantenimiento del sistema social que esté vigente, está vinculada a unos determinados medios técnicos. Si al salir de mi casa en las primeras horas de la mañana debo trasladarme a mi oficina, la realización de ese fin supone la utilización de ciertos medios técnicos, a saber: el tranvía o el ómnibus. Es un ejemplo sencillo y de nada difícil comprensión.

En esa segunda subdivisión de la segunda categoría de fines, hay una reciprocidad funcional de medios y fines. Lo muestra diáfananamente Stammler con el siguiente ejemplo: “Tomemos aquí, como ejemplo para ilustrar nuestro pensamiento, el caso de la enseñanza y la educación; los fines que el maestro persigue son: difundir conocimientos y levantar el nivel espiritual de la humanidad; los que persigue el discípulo: educarse y desarrollar su espíritu, por su propio impulso o por decisión de sus padres o representantes. Cada fin es, pues, a la vez, como se ve, medio para los fines de la otra parte” (178). “Lo que el uno quiere lo toma el otro como medio de su propia voluntad, a su vez aquél encuentra en la voluntad de éste un medio para sus fines propios” (179). Esta tensión recíproca y funcional de medios y fines nos descubre uno de los varios contenidos de la vida social. Hay en ésta una unidad y división de contrarios, la cual se expresa en la unidad y división de medios y fines. A través de esa unidad y división de medios y fines, hay una integración de medios y fines en la realidad social. La vinculación recíproca y funcional de medios y fines y esta integración son los supuestos de la totalidad social (180). Esta está constituida por la integración de medios y fines y la tensión recíproca y funcional de los mismos

(178) Stammler, *Filosofía del Derecho*, página 89, nota 3ª, traducción de Roces, Reus, Madrid, 1930.

(179) Stammler, obra citada, página 89.

(180) La totalidad se da en las varias esferas de la realidad. En tal virtud, la ontología pura es una teoría de la totalidad pura. Además, la tensión recíproca y funcional de medios y fines se expresa en una determinada forma pura del conocimiento y del pensamiento sociales.

en el conjunto de los múltiples hechos sociales. Aquella integración se realiza a través de las correspondientes decisiones humanas. La totalidad social es una totalidad abierta: todo fin es un medio para otro fin. En cuanto la totalidad social es, como cualquiera otra estructura, una totalidad abierta, ofrece la posibilidad de una grandiosa integración de medios y fines a través de todos los hechos de la vida social. En esa forma, el contenido de la sociedad está condicionado por esa integración de medios y fines y, además, la sociedad se desarrolla en virtud de la existencia de esa integración, la cual se presenta con un contenido muy rico y variado. La sociedad vive en un proceso de incesante transformación, en virtud de la creadora y fecunda integración de medios y fines.

La teleología diltheyana no es una exhaustiva descripción de los diferentes fines que pueden realizarse y se realizan en la vida social. El filósofo alemán tan sólo analiza los fines que persiguen una modificación de la naturaleza, del medio exterior.

Hay también en la vida una unidad y división de la immanencia y trascendencia. Si la existencia es “un estar en el mundo” (181), la trascendencia es el modo de ser de la existencia (182). Pero la existencia no es pura trascendencia. Lo es en cuanto la existencia tiene una determinada variabilidad —vivir es transformarse—. La vida es una unidad y división de la immanencia y la trascendencia. En toda esfera de la realidad hay también esa misma unidad y división de la immanencia y la trascendencia. Si afirmáramos que la existencia es trascendencia, la disolveríamos en reverberaciones indefinidas. Si sostuviéramos que la vida es immanencia la anquilosaríamos y la haríamos un ente inmodificable. Ambas actitudes son igualmente metafísicas. Solamente la dialéctica existencial nos entrega y nos suministra una descripción de la unidad y división de la immanencia y la trascendencia en la vida. Virasoro escribe: “Este acomodarse de lo interior a lo exterior, y a su vez de lo trascendente a lo immanente, de la objetividad a la subjetividad, mediante el cual la objetividad y la trascendencia son asimiladas por la subjetividad y convertidas ellas mismas en subjetividades, y a su vez la subjetividad se ha trascendido a sí misma alcanzando una mayor objetividad, y mediante el cual subjetividad y objetividad, los dos momentos

(181) Cfr. Heidegger, *Esencia del fundamento* (o de la razón), páginas 12 y 13, traducción de Goller de Walter, Sustancia, Tucumán, 1940.

(182) Cfr. Heidegger, ensayo citado, página 15 y todo el capítulo segundo.

fundantes del proceso dialéctico se han conciliado y unificado en una síntesis superior, en una nueva esencia existencial o nuevo estadio de su autorrealización trascendental, es lo que auténticamente y en verdad constituye el movimiento dialéctico —existencial— que es siempre movimiento de integración de la existencia finita con referencia a sus potenciales contenidos inmanentes” (183). El egregio filósofo argentino nos habla de la conciliación y la unificación. Pero los contrarios no se armonizan. No se da en la vida, como en cualquiera otra esfera de la realidad, esa armonización de las contradicciones. Esa conciliación sería una quiebra de la dialéctica, concepción del mundo y de la vida fenomenológicamente descubierta. Recuérdese que hay una absolutividad de la división de los contrarios y apenas una relatividad de la unidad de los mismos (184). La dialéctica de la existencia no podría afirmar la conciliación y la armonización de la libertad y la necesidad, de la trascendencia y la immanencia. Hay una irreductible e inextirpable división de la libertad y la necesidad, de la trascendencia y la immanencia. Sería un error afirmar incondicionadamente la trascendencia (185). La immanencia se expresa en la existencia, a través de una conservación de lo estable en medio de lo variable, de lo inmodificable en medio de lo que se transforma. Si afirmáramos incondicionalmente la trascendencia en la existencia, haríamos de ésta, como ya se advirtió, un caótico y puro fluir. También si hiciéramos de la realidad, en cualquiera de sus esferas, un puro trascender, la disolveríamos metafísicamente en un proceso de reverberaciones sin límite y sin estable contenido esencial (186).

Esta unidad y división de la trascendencia y la immanencia nos lleva a la descripción de la unidad y división de la historicidad y la inhistoricidad en la existencia. La trascendencia es la historicidad y la immanencia es la inhistoricidad. Es innegable la dimensión histórica de la vida. Es una adquisición irrevocable debida a Dilthey: el hombre es un ente histórico. Hay, sí, mucha

(183) Virasoro Miguel Angel, *La libertad, la existencia y el ser*, página 212. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1942.

(184) Sobre la absolutividad de la división de los contrarios y la relatividad de la unidad de los mismos, Cfr. Shirokov, *Tratado sistemático de filosofía*, páginas 173 y siguientes. Ediciones Frente Cultural, México, 1941.

(185) La analítica de la existencia de Heidegger es justamente una afirmación incondicionada de la trascendencia. Cfr. ensayo citado. Hay una interpretación contraria en Gurvitch, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, páginas 254 y siguientes, Losada, Buenos Aires, 1939.

(186) El profesor Francisco Romero ha creado y definido una filosofía de la trascendencia, pero sin destruir la inextirpable immanencia.

vaguedad e imprecisión en el pensamiento diltheyano, porque el filósofo alemán no aprehendió todo el contenido de la historicidad de la vida, en virtud de haber incurrido en un análisis puramente formal de la vivencia. Veamos. Toda vivencia tiene un contenido (187). Hay en ella una unidad del acto y el contenido (188). La relación que media entre el acto y el contenido se funda en la actitud, relación que se debe llamar *interna*, porque es *vivable* y porque se basa en una regularidad propia de la actitud (189). La relación interna entre acto y contenido forma una unidad estructural (190). Las diversas actitudes típicas forman un todo, porque se hallan en relaciones internas, surgiendo así una conexión estructural psíquica (191). En tal virtud, hay una unidad estructural de actitud y contenido en toda vivencia (192). La célula germinal del mundo histórico es la vivencia, porque en éste el sujeto se encuentra en un nexo efectivo con su medio (193).

En la descripción diltheyana de la vivencia hay una carencia de todo análisis histórico de la vivencia. No hay una expresa consideración de los motivos o del origen de las diversas actitudes. Por otra parte, el medio al cual se refiere Dilthey al hablarnos del nexo efectivo es el medio natural, no el medio propiamente histórico. Recuérdese al respecto la teleología diltheyana. En tal virtud, hay en Dilthey una concepción histórica formalista de la existencia, aun cuando haya afirmado que “se hace valer la variabilidad histórica de la naturaleza humana” (194). Es ese formalismo diltheyano el que explica la ausencia de toda descripción de la unidad y división de los contrarios en la vida, pues esa descripción es una descripción de contenidos materiales y no solamente formales (195). Vincula Dilthey la invariabilidad de los fines a la inmodificabilidad de los elementos de la naturaleza humana (196). Debía, por tanto, Dilthey fundamentar cada sistema cultural en una determinada “parte constitutiva de la naturaleza humana” (197). Se comprende que nos hable de un “estu-

(187) Cfr. Dilthey, *Mundo histórico*, página 23.

(188) Cfr. Dilthey, obra citada, página 24.

(189) Cfr. Dilthey, obra citada, páginas 24 y 25.

(190) Cfr. Dilthey, obra citada, página 26.

(191) Cfr. Dilthey, obra citada, página 26.

(192) Cfr. Dilthey, obra citada, página 31.

(193) Cfr. Dilthey, obra citada, página 185.

(194) Dilthey, *Mundo histórico*, página 212.

(195) Desde luego, y como es muy sabido, no es posible ya establecer una metafísica y mecánica oposición entre lo formal y lo material. Hay también una unidad y división de lo formal y lo material.

(196) Cfr. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, páginas 57 y 96.

(197) Cfr. Dilthey, obra citada, páginas 59, 65, 67, 69, 70, 78, 316 y 320.

dio general de la naturaleza humana” (198) y de la “homogeneidad de la naturaleza humana” (199), y que afirme la identidad de los modos de sentir y pensar en todos los hombres (200). Pero no es posible realizar un *estudio general* de la naturaleza humana, ni ésta es homogénea. Tampoco hay una “comunidad de la naturaleza humana”, como declara Dilthey (201), ni una identidad de los modos de sentir y pensar de todos los hombres. Al describir el contenido de la totalidad cultural se hará una crítica extensa de esas afirmaciones diltheyanas. Sin embargo, no está fuera de lugar advertir que podrían aceptarse tales afirmaciones si se las vinculara con la inhistoricidad de la vida —inmanencia—. La existencia tiene también una inhistoricidad. Mas la historicidad se expresa en la variabilidad de la vida tal como se da en los hombres, variabilidad que está condicionada por la previa existencia de diversas posiciones sociales, distintas situaciones sociales, las cuales se proyectan inexorablemente en la formación de las clases sociales.

La naturaleza humana es la naturaleza que se realiza a través de la historia. Marx nos habla de “la naturaleza humana modificada en cada época histórica” (202). La comprensión de los supuestos de esta variabilidad histórica de la naturaleza no ofrece ni suscita dificultades teóricas. El mismo Dilthey afirma que la vida es “la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del medio exterior” (203), y que esa interacción consiste “en general, en la interacción de un cuerpo animal con un mundo exterior que constituye su medio” (204). Ahora bien, el hombre modifica el medio exterior mediante la técnica y mediante el incesante trabajo creador. La aludida modificación suscita las variaciones históricas de la naturaleza humana. Marx ya lo afirmó: “Al obrar y transformar con esta actividad (el trabajo) la naturaleza exterior, transforma el hombre su propia naturaleza y desarrolla las potencias que tiene latentes presidiendo el libre juego de sus fuerzas” (205). Esas transformaciones del medio

(198) Cfr. Dilthey, obra citada, página 105.

(199) Cfr. Dilthey, obra citada, página 149.

(200) Cfr. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, páginas 316 y 320.

(201) Cfr. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, página 72

(202) Cfr. Marx, *El capital*, versión de Pedroso, página 453, nota 2ª, Aguilar, Madrid, año 1931.

(203) Dilthey, *Mundo Histórico*, página 253.

(204) Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, página 73.

(205) Marx, obra citada, página 130. Esta afirmación de Marx es una anticipada definición de la teleología diltheyana: modificación del medio exterior mediante la técnica.

exterior tienen una influencia no circunscrita a una determinada clase social. Por ende, suscitan variaciones en todos los hombres. Se ha descubierto así un conjunto de condiciones de la historicidad de la vida que ocasiona una modificación de la vida, tal como se da en los hombres de las más diversas situaciones y posiciones sociales —posición de los hombres en el proceso social de producción—. Pero, a su turno, al transformarse ese medio exterior, en virtud de la técnica utilizada por el hombre, se crean los supuestos necesarios para una nueva posición de los hombres en el proceso social de producción —el medio exterior modificado y el estado de las fuerzas productivas son la condición del sistema de relaciones de producción—. Dentro de esa distinta posición de los hombres en el proceso social de producción se desarrollan diversos modos de sentir y de pensar de los hombres integrados y ubicados en las varias clases sociales —el supuesto de la formación de éstas es, precisamente, la diferente posición de los hombres en el proceso social de producción—. Por otra parte, las distintas clases sociales tienen también diversos valores fundamentales, los cuales son vividos por los hombres que forman esas clases sociales. Me remito a las explicaciones posteriores.

Es imposible que en medio de esa inevitable historicidad de la vida, ésta no tenga una simultánea dimensión de inhistoricidad. La vida es cauce, pero también es agua. En suma, la vida es río. Tiene, como el río, algo permanente, el cauce, y algo históricamente variable, el agua. En tal virtud, la vida es una indefectible unidad y división de lo histórico y lo inhistórico. Una expresión de la inhistoricidad de la vida es la invariabilidad de los modos de ser de la vida. Esta se evade de las contingentes circunstancias históricas, disfrutando en medio de esa incesante y fluyente modificabilidad, de una obvia invariabilidad. Respecto a tales circunstancias, son dos las únicas hipótesis que deben hacerse: una economía capitalista o una economía socialista. No hay un tercer término, porque el hombre o vive en una economía basada en la propiedad privada o en una economía socialista —actualmente, la economía que no rechaza la propiedad privada de los medios de producción es casi siempre, con algunas explicables excepciones, una economía capitalista— (206). Pues bien, los modos de ser de

(206) No ignora el autor del presente trabajo que en muchas naciones hay coexistencia histórica de opuestos sistemas de relaciones de producción. Podría afirmarse que toda economía nacional es una economía combinada, en cuanto en ella se dan simultáneamente distintos sistemas económicos.

la vida no variarían en una economía socialista. Lo óntico de la vida es lo inhistórico de la misma (207).

Los modos de ser de la vida son autónomos respecto a los sistemas sociales dentro de los cuales se desarrolle y realice la misma. Lo óntico de la existencia se da en lo social. Este es esencialmente histórico, pero lo óntico es intemporal. Por eso se da en la inhistoricidad de los modos de ser de la vida una nueva demostración de la inhistoricidad de la existencia, inhistoricidad que coexiste con la irreductible historicidad.

La vida ofrece otros contrarios, diversas contradicciones, porque la unidad y división de los contrarios se da en ella en muy diversas esferas. Hay también una unidad y división de la racionalidad y la irracionalidad. Dilthey ha declarado, en frases que se reprodujeron anteriormente, que la vida es irracional. Pero la existencia no es irracional, ni racional. Es ambas cosas. La vida es una unidad y división de la racionalidad y la irracionalidad. Debe repudiarse una incondicionada afirmación de la racionalidad —recuérdese la definición del hombre como animal racional— o de la irracionalidad. Nuevamente la dialéctica, concepción del mundo y de la vida fenomenológicamente descubierta, debe aceptar la unidad y división de la racionalidad y la irracionalidad (208). También se da en la vida una unidad y división de la objetividad y la subjetividad, una unidad y división del espíritu y de la materia, de lo objetivo intemporal y de lo subjetivo histórico (209). La vida es igualmente privación y riqueza. Realiza posibilidades, pero simultáneamente elimina las restantes posibilidades. La privación y la riqueza se dan simultáneamente en la vida. La vida es finitud e infinitud. Vive la tragedia de la finitud, como ha observado Dilthey (210). Pero la existencia supera la finitud. Hace de la finitud una infinitud. La vida busca lo absoluto, o crea un absoluto. Por eso las filosofías fundamentales, pesquisa afanosa

(207) Engels ha sostenido que en una economía socialista se daría una plena y excluyente realización de la libertad. Cfr. Engels, *Anti-Dühring*, páginas 114 y 311, versión de Roces, Cenit, Madrid, 1932. Ha dicho que en ella “saltaríamos del mundo de la necesidad al mundo de la libertad”, frase, comenta Stammler, “más brillante por su formulación que clara por su contenido”. *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, página 32, traducción de Roces, Reus, Madrid, 1929. La frase de Engels podría tener un sentido aceptable, el de una afirmación de una mayor posibilidad de realización de las posibilidades del hombre en una economía socialista.

(208) Ortega ha sostenido la racionalidad de la vida. Cfr. *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, página 162, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1944. Es ésa una típica actitud metafísica.

(209). Cfr. Nieto Arteta, *La libertad, la existencia y la dialéctica*, trabajo publicado en el número 18 de *Universidad*, La Plata, Argentina.

(210) Cfr. Dilthey, *Mundo histórico*, página 270.

de realidades que sean fundamentales o que se supone son fundamentales, no son otra cosa que una afirmación de lo absoluto. La realidad fundamental es la realidad absoluta. Lo finito es superado en un proceso dialéctico (211).

Las muchas antinomias de la vida, unidad y división de los contrarios, nos indican que la vida sólo puede ser comprendida por la poesía. Hay una recóndita e inefable vinculación entre la poesía y la dialéctica (212).

La filosofía diltheyana de la vida es una descripción parcial de los modos de ser de la vida. Esta ofrece un contenido contradictorio. El filósofo alemán no lo ha analizado, porque la filosofía diltheyana de la vida es una aprehensión metafísica de la vida.

En el primer capítulo del presente estudio crítico se explicó el contenido de la teoría diltheyana de la totalidad y el idealismo gnoseológico de lo natural en el filósofo alemán. Antes de que el Fondo de Cultura Económica iniciara la publicación de las obras de Dilthey, en un trabajo que fue escrito en octubre de 1943 y pensado en los meses anteriores de ese mismo año, hice las consideraciones que se amplían a continuación (213).

La vida es decisión, como han explicado brillantemente Ortega y sus discípulos. El profesor Recasens Siches escribe: "La vida radica en la decisión mía" (214). La realización de las decisiones produce la formación de las realidades sociales. Estas son una realización de dichas decisiones. La realidad social es una expresión de la vida humana. Siendo peculiares las decisiones, porque son realizadas individuales en cada hombre, hay también una significación de individualización en las realidades sociales. La esfera de los hechos sociales es así, la órbita de los hechos individuales, mutables e históricos. Las características de las realidades sociales son la individualidad, la mutabilidad y la historicidad (215).

La decisión debe justificarse. Es de su esencia la justificación. Lo ha comprendido Recasens Siches, quien declara: "En suma,

(211) Recuérdese la dialéctica de la transfinitud explicada por García Bacca. *Invitación a filosofar*, tomo I, *La casa de España en México*, México, D. F., 1940.

(212) También la poesía, como ha afirmado reiteradamente Dilthey, es el órgano de la comprensión de la vida. Sobre las relaciones entre la poesía y la dialéctica, Cfr. Nieto Arteta, *Dialéctica, vida y poesía* (inédito).

(213) El ensayo a que aludo aparece citado en la nota 209.

(214) Recasens Siches, *Vida humana, Sociedad y derecho*, página 28, *La casa de España en México*, México, D. F.

(215) Cfr. Nieto Arteta, *Fenomenología, filosofía social y sociología*, en *Universidad de Antioquia*, número 64, mayo-junio de 1944.

para decidir es preciso elegir, para elegir es necesario preferir y para preferir es ineludible que sepamos estimar o valorar” (216). No es ónticamente concebible una decisión negativa. Exactamente lo advierte Dilthey: “Toda decisión de voluntad, como tal, aunque su contenido consista en un esquivar, es positiva” (217). La justificación de las decisiones está condicionada por los valores que cada hombre viva, valores que se insertan y se realizan en la existencia de ese hombre. Hay en todo hombre una escala de valores, la cual ofrece una peculiaridad: hay en ella un valor fundamental, cuya vivencia puede llamarse, también, fundamental (218). Es esa vivencia el supuesto de la unidad que forman las muy varias decisiones que adopta y realiza todo hombre. Cada grupo social o clase social, como se explicará posteriormente, vive un determinado valor fundamental. La coherencia y la unidad que vincula a las decisiones de todo hombre están condicionadas por el valor fundamental. Este establece una conexión de sentido entre tales decisiones, a través de la respectiva vivencia. Esa conexión de sentido está unida a la peculiar trascendencia de las significaciones parciales de cada una de las decisiones que adopta y realiza, dentro del correspondiente grupo o clase social, el hombre. Debe aceptarse esa trascendencia, porque las mencionadas significaciones tienen un sentido que escapa a su propio contenido. Esas significaciones trascienden la esfera de las decisiones dentro de las cuales se realizan y se hacen patentes. Es esa trascendencia la realidad cultural que nos indica que, en virtud de la vivencia del valor fundamental, las decisiones forman una totalidad. ¿Por qué una totalidad? En una totalidad hay una unión, hay una vinculación que trasciende la pura conexión o relación mecánica de las partes que la integran. El profesor Romero dice: “Entre un todo concebido, como mero agregado de partes y sólo constituido por lo realmente existente en las partes, y un todo estructural, hay esta diferencia: en el primero, la totalización se limita (o se juzga que se limita) a juntar en un haz los componentes; en el segundo, el compuesto importa peculiaridad y novedad respecto a las partes, a cada una y a todas tomadas individualmente” (219). En la totalidad hay creación, porque hay trascendencia y la tras-

(216) Recasens Siches, obra citada, página 30.

(217) Dilthey, *Mundo histórico*, página 63.

(218) Ese valor fundamental recuerda aquel bien sumo, el cual, según Dilthey, se realiza en cada existencia individual. Cfr. Dilthey, obra citada, páginas 225, 261 y 227.

(219) Romero, *Programa de una filosofía*, página 5 de la separata.

endencia es transformación creadora. Por eso, toda totalidad es abierta. En lo que respecta a la formación de la totalidad cultural integrada por la unidad y la coherencia que ofrecen las múltiples decisiones que realiza el hombre, la trascendencia que en ella se da está condicionada por la vivencia del valor fundamental, vivencia que nos permite descubrir que cada significación de las parciales e individuales decisiones trasciende su contenido propio.

Por otra parte, la vivencia del valor fundamental es una determinada interpretación del sentido del mundo y de la vida. Así se descubre, igualmente, la relación entre la totalidad cultural y la concepción del mundo. La totalidad cultural es el medio, o el ambiente —vocablos inadecuados— en que se desarrolla y se crea la correspondiente concepción del mundo. Ambas, la totalidad y la concepción del mundo, producen en el conjunto de las decisiones humanas y de las vivencias de los valores individuales que en tales decisiones se insertan, una unidad de sentido, una conexión de sentido. Si cada hombre vive un cierto valor fundamental y lo vive en cuanto miembro de un grupo o clase social, la formación de la totalidad cultural, condicionada por ese valor fundamental, nos lleva a una descripción de los supuestos de la constitución de una cualquiera concepción del mundo en todo hombre y todo grupo o clase social. El hombre vive dentro de una totalidad cultural y de una concepción del mundo (220).

La totalidad cultural es una totalidad abierta, dinámica y creadora. Se adapta a las muy variables circunstancias históricas de la vida del hombre (221). Dadas esas características de la totalidad cultural, la concepción del mundo puede realizarse, realización cuyo contenido es un determinado modo regulador de la vida histórica —norma y materia— y un descubrimiento o una deducción de todos los conocimientos, naturales y culturales, implícitos en la respectiva concepción del mundo. La peculiar regulación de la vida histórica del hombre es una realidad con-

(220) Heidegger plantea estos tres problemas: “1º. Cómo la esencia del Dasein implica necesariamente, en tanto que estar-en-el-mundo, cierta *Weltanschauung*. 2º Encarada con mira a la trascendencia, ¿cómo la esencia de la *Weltanschauung* debe en general definirse y cómo debe ser fundamentada en su posibilidad interna? 3º Qué relación, según su carácter trascendental, mantiene la *Weltanschauung* con la filosofía.” *Esencia del fundamento* (o de la razón), página 26, Tucumán, 1940. Respecto a la unión entre existencia y concepción del mundo, Cfr. Carlos Astrada, *El juego metafísico*, páginas 41 y siguientes, Librería El Atenco, Buenos Aires, 1942.

(221) Dentro de esa adaptación pueden descubrirse las condiciones de las crisis históricas, las cuales se dan cuando la totalidad cultural sea hostil a las nuevas circunstancias históricas.

dicionada por los conocimientos sociales encerrados en la concepción del mundo.

La vivencia de los valores fundamentales que producen las varias totalidades culturales nos suministra una clasificación de las diversas totalidades culturales y concepciones del mundo que han tenido dimensión histórica. Esas totalidades son la liberal, la marxista y la nacionalsocialista. Los valores fundamentales en ellas vividos son, respectivamente, el hombre aislado, la clase social y la comunidad popular (222). Esos valores fundamentales nos proporcionan una aprehensión de las diferencias que existen entre las tres concepciones del mundo que se realizan o han realizado dentro de las citadas opuestas totalidades culturales.

La realización de la concepción del mundo implícita en la correspondiente totalidad cultural exige un nuevo planteamiento del problema del conocimiento. Hay dos grandes categorías o grupos de conocimiento, los naturales y los históricos. Son conocidas las tradicionales diferencias señaladas entre esos dos grupos de conocimientos, las cuales diferencias tienen una significación general: una afirmación del involuntarismo del conocimiento natural y del voluntarismo del conocimiento histórico. Aquellas diferencias podrían enumerarse en la siguiente forma: invariabilidad-variabilidad; exterioridad-interioridad, racionalidad-irracionalidad y objetividad-subjetividad. A la exterioridad, por oposición a la interioridad, se asignan unas determinadas consecuencias, entre las cuales la de más elevado rango teórico es la afirmación de la existencia de verdades inmutables en la esfera de los conocimientos naturales y de verdades históricamente muy variables en la de los conocimientos históricos. Desde luego, se acepta también la inmutabilidad en la esfera de la matemática y en general, en las ciencias de objetos ideales —la lógica, por ejemplo—.

Analizada a través de esa perspectiva, la actitud diltheyana tiene un peculiar sentido. Se explicó anteriormente que el filósofo alemán afirma la evidencia de la experiencia interna y la autocerteza de la misma. Hay, según Dilthey, entre el objeto y el sujeto, en la esfera del conocimiento natural, una separación

(222) Sobre la afirmación de la comunidad popular, como valor fundamental en la totalidad cultural nacionalsocialista, Cfr. Bonard, *El derecho y el Estado en la doctrina nacionalsocialista*, páginas 10 y siguientes., Librería General de Derecho y Jurisprudencia, París, 1936, y Mankiewicz, *El nacionalsocialismo alemán, sus doctrinas y sus realizaciones*, tomo I, Librería General de Derecho y Jurisprudencia, París, 1937.

que no se da en la experiencia interna. Dice el autor alemán: “Entiendo por percepción externa o sensible el proceso en el cual las impresiones que penetran en los sentidos se traban en un todo diferenciado del yo”. “De todas estas percepciones externas y de las experiencias externas que a ellas se enlazan se diferencia la percatación de procesos o estados, y, en primer lugar, por una característica negativa, a saber, que no los colocamos fuera” (223). Esa separación, esa exterioridad están vinculadas a la distinta materia de la conexión en las ciencias naturales y en las del espíritu. Dilthey escribe: “... la conexión en el mundo espiritual es vivida, experimentada, recomprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta, la conexión psíquica e histórica es vida, saturada de vida” (224).

La teoría de la totalidad cultural rechaza aquellas clásicas diferencias entre el conocimiento natural y el histórico, como también las divergencias que señala Dilthey. La existencia misma de la totalidad cultural nos muestra que no son exactas todas esas distinciones entre la experiencia natural y la experiencia histórica, entre la experiencia externa y la experiencia interna. Aquélla se da en la vivencia, tal como la experiencia interna (225). Las diferencias que Dilthey establece entre esas dos grandes categorías de conocimientos y de experiencias se explican por un análisis puramente formal de la conciencia. En Dilthey la vivencia y la conexión estructural psíquica son analizadas en los elementos intemporales que las integran y, por ende, son transformadas en unas formas de la conciencia, carentes de todo contenido histórico. Ahora bien, una descripción de dicho contenido nos mostraría que, primeramente, se conoce histórica y naturalmente aquello que debe forzosamente conocerse dentro de la respectiva totalidad cultural y que, además, se conoce aquella realidad natural que, dada una determinada totalidad cultural, debe conocerse dentro de una vivencia que tendrá un cierto y peculiar contenido concreto —lo natural se da en la vivencia—. No hay una imperiosidad exterior de lo natural, como tampoco hay una excluyente y exclusiva evidencia de lo histórico, de lo interno. La teoría de la

(223) Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, página 333. Dilthey no acepta que las diferencias entre las ciencias naturales y las del espíritu se basen en la existencia de objetos distintos. (Obra citada, página 338).

(224) Dilthey, obra citada, página 354.

(225) Dilthey afirma que la representación del mundo exterior no se nos da como mera representación sino como vida. *Introducción a las ciencias del espíritu*, página 7. Pero la vida se realiza en la totalidad cultural y en la concepción del mundo. Aquélla no es una pura aserción teórica. Es vida y como tal es una unidad y división de lo histórico y lo inhistórico.

totalidad cultural nos suministra una demostración del error implícito en la distinción que rechazo. Ambas, la experiencia externa y la interna, disfrutan de una indudable evidencia, pero es una evidencia que se da en una determinada totalidad cultural, no es una evidencia objetiva. La totalidad cultural y la concepción del mundo que a ella corresponda, se realizan y, al realizarse, crean una unidad y una identidad gnoseológicas entre la experiencia natural y la experiencia histórica. Esa realización elimina las diferencias entre el conocimiento de lo natural y el conocimiento de lo histórico. Se dijo ya que la totalidad cultural es una aprehensión del sentido del mundo y de la vida. Esa aprehensión es un supuesto del conocimiento natural y del conocimiento histórico. La totalidad cultural y la concepción del mundo son una condición de todos los conocimientos, los naturales y los históricos. Para aclarar esa vinculación entre la totalidad cultural y la concepción del mundo y los conocimientos —la experiencia externa y la experiencia interna— ya se dio una fórmula: se conoce aquello que dentro de las respectivas totalidad cultural y concepción del mundo debe inexorablemente conocerse. La vinculación entre la totalidad cultural y la concepción del mundo se expresa así: se vive aquella concepción del mundo que dentro de la correspondiente totalidad cultural ha de vivirse necesariamente (226). La realización de la totalidad cultural y de la conexa concepción del mundo elimina toda diferencia entre el conocimiento natural y el histórico. Ambas, la totalidad cultural y la concepción del mundo, son un conjunto de conocimientos naturales e históricos, conocimientos que forman una unidad, sin que sea posible fijar entre ellos las distinciones clásicas o las que establece Dilthey. Hay un idéntico grado de certeza y evidencia en cualquiera de esos dos tipos de conocimientos. No se podría aceptar la auto certeza de la experiencia interna, de la cual nos habla Dilthey. Dentro de las respectivas totalidad cultural y concepción del mundo, la experiencia externa y la interna tienen la misma evidencia. No es posible señalar entre esas dos experiencias una diferencia basada en la presunta objetividad del conocimiento natural y la hipotética subjetividad del conocimiento histórico. La unidad y división de la objetividad y la subjetividad en la existencia se realiza en la unidad y división de lo objetivo y lo

(226) Hay una innegable diferencia entre esa posición y la actitud freyeriana. Recuérdese que Freyer ha acuñado la fórmula que declara que “se conoce aquello que se quiere conocer”. Cfr. Freyer, *La sociología, ciencia de la realidad*, páginas 336, 342 y 344, traducción de Ayala, Buenos Aires, Losada, 1944.

subjetivo en cada uno de esos conocimientos, el natural y el histórico (227).

Los conocimientos naturales y los históricos forman una unidad dentro de la correspondiente totalidad cultural y concepción del mundo. Hay entre ellos una obvia correspondencia. La matemática newtoniana, el cogito cartesiano, la filosofía kantiana y la teoría del derecho natural liberal y del Estado burgués de Derecho, ofrecen una coherencia peculiar, porque se realizan dentro de la totalidad cultural liberal —vivencia del hombre aislado e intemporal como valor fundamental— y de la concepción del mundo realizada en esa totalidad cultural. La teoría de la plus valía, la concepción de la acumulación del capital, la dialéctica materialista, la teoría del Estado como organismo que defiende los intereses económicos de la clase que disfrute del poder político, la definición del método dialéctico y la concepción científica de las crisis económicas forman y ofrecen una unidad evidente, porque se realizan dentro de la totalidad cultural marxista —vivencia de la clase social como valor fundamental— y de la concepción del mundo implícita en esa totalidad cultural. Es posible descubrir en cada época histórica la totalidad cultural que en ella se realice y la concepción del mundo que informe a esa época. Además, puede igualmente descubrirse la coherencia, la correspondencia que vincula en la respectiva época histórica a los conocimientos naturales y los históricos, los cuales forman una unidad y presentan una evidente *coherencia* (228).

Dilthey ha asumido ante el problema de la legitimidad y del origen de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior actitudes que ya se han analizado y explicado. Este tercer párrafo del presente segundo capítulo estará destinado a la crítica de esa posición diltheyana.

Es la práctica el supuesto de los conocimientos naturales e históricos. Es evidente que, como lo ha afirmado Dilthey, el mundo exterior ofrece presión y resistencia. Pero la técnica es un conjunto de procedimientos que el hombre utiliza para eliminar, para vencer esa presión y resistencia. Si la vida es una ocupación del hombre con las cosas que lo rodean (229), la técnica es im-

(227) Está fuera de lugar analizar la vinculación que medie entre los modos de ser de la existencia y las características de los conocimientos naturales y los históricos.

(228) En cuanto a la teoría de las épocas históricas y de las ciencias culturales como totalidades parciales, Cfr. Dilthey, *Mundo histórico*, páginas 179, 201, 202 y 210, y *Psicología*, páginas 438 y siguientes. Para Dilthey, la historia es una objetivación de la vida. Cfr. *Mundo histórico*, páginas 171, 266, 271 y 273.

prescindible a la vida, porque la técnica es una expresión de la ocupación del hombre con las cosas que lo circundan. Hay una forzosidad de la técnica en la vida. Esta y la técnica son indisolubles.

La técnica es la práctica. Los conocimientos naturales y los históricos se adquieren a través de la práctica, es decir, a través de la utilización de la técnica (230). En la técnica y en la práctica desaparece la enigmática e inasible *cosa en sí* (231). La modificación de la realidad natural, mediante la utilización de la técnica, nos descubre las propiedades de esa realidad. Así se extingue o se elimina también el problema de la prioridad de la teoría o de la práctica. Ni aquélla es anterior a la práctica, ni ésta anterior a la teoría. También descubrimos una unidad y división de la teoría y de la práctica.

Son tres las hipótesis que deben aceptarse: una modificación de la realidad natural, la no realización de la transformación esperada y la realización de una súbita, extraña e inesperada modificación. Si la realidad es transformada y lo es a través de la técnica y la práctica, adquirimos en el momento de la transformación un conocimiento de las propiedades de la realidad —el conocimiento natural se adquiere en la práctica—. Si no obtenemos la modificación deseada o si la realidad se transforma súbita e inesperadamente, estaremos frente a una técnica y una práctica defectuosas. Las dos últimas hipótesis nos mostrarían que el mundo exterior es autónomo ante el hombre, y por ende, que el mundo exterior existe independientemente ante el sujeto que lo aprehende. A esas dos hipótesis no se les puede asignar una significación distinta, y muy especialmente, intentar mostrar, basados en ellas, que el conocimiento no se adquiere en la práctica. Dilthey ha contemplado la hipótesis de la transformación súbita e inesperada: "... la realidad del mundo exterior hace presa en nosotros con más fuerza cuando nuestras impulsiones dinámicas, bien medidas, no provocan cambios exteriores que corresponderían a nuestro propósito y expectativa sino que se presenta algo muy diferente de lo querido. La explosión convence al espantado químico, de la manera más efectiva, de la naturaleza independien-

(229) Cfr. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, página 437. Tucumán, año 1938.

(230) Cfr., las notas V y VIII de Marx sobre Ludwig, Feuerbach y Shirokov, *Tratado sistemático de filosofía*, páginas 70 y siguientes, versión de Rosado de la Espada, Ediciones Frente Cultural, México, 1941.

(231) Cfr. Shirokov, obra citada, páginas 72 y 73.

te del objeto” (232). La “presencia de lo inesperado”, el “fracaso de lo querido”, la “acuciosidad de lo contrario” y la “no presencia de lo esperado” (233), nos muestran la autonomía del mundo exterior.

Las consideraciones diltheyanas en torno al origen y legitimidad de nuestra creencia en la existencia del mundo exterior tienen una orientación gnoseológica exacta, la afirmación constante y reiterada de la existencia independiente del mundo exterior, pero el filósofo alemán, al describir la presión y la resistencia del mencionado mundo no descubrió la función de la técnica y la práctica, las cuales están unidas indisolublemente a la vida y a través de las cuales descubrimos la realidad natural y la social (234).

La filosofía contemporánea debe a Dilthey muchas adquisiciones irrevocables. Pero el autor alemán no nos ha entregado una descripción objetiva de los modos de ser de la vida. No aprehendió la realización de la unidad y división de los contrarios en tales modos. Fijó entre la experiencia natural y la experiencia interna o histórica diferencias que posiblemente podrían eliminarse dentro de una determinada teoría de la totalidad cultural, teoría que se circunscribe a aceptar los hechos tales como ellos se dan. Veamos. Si bien este problema de las condiciones históricas de la totalidad cultural es de índole sociológica y no de naturaleza filosófica, debe, sin embargo, ser considerado también. La totalidad cultural es un conjunto de referencias vitales. Dilthey ha analizado con exactitud y sagacidad cómo la existencia es un conjunto de tomas de posición, de referencias. No pueden rechazarse las observaciones y afirmaciones del filósofo alemán. Pero, ¿cuáles son los supuestos de esas referencias vitales, de esas tomas de posición? Cada hombre y cada grupo o clase sociales adoptan una determinada posición en el proceso social de producción. Esa posición se identifica con la situación histórica de los hombres y de los grupos o clases sociales. Las referencias vitales corresponden a esa posición de los hombres en el proceso social de producción. Dilthey escribe: “Todo cambio de situación aporta consigo una nueva posición de la vida toda” (235). Pero los cambios de situación son cambios en la posición de los hombres en el proceso social de producción. Dentro de esa posición y en virtud de ella,

(232) Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, página 181.

(233) Cfr. Dilthey, obra citada, página 196.

(234) No es necesario aclarar la vinculación entre la práctica social y el conocimiento histórico.

(235) Dilthey, *Mundo histórico*, página 184.

se forman las totalidades culturales opuestas y las diversas concepciones del mundo. Dada la posición del hombre burgués de la primera grande época del capitalismo industrial en el proceso social de producción, era necesario que el valor fundamental del mismo fuese el hombre aislado e intemporal. La posición del hombre proletario en ese mismo proceso social lo lleva, irrevocablemente, a vivir como valor fundamental, la clase social. Así se descubre el origen social de las distintas totalidades culturales. Como éstas son una interpretación del sentido del mundo y de la vida y ofrecen simultáneamente el regazo, el medio para la respectiva concepción del mundo y de la vida, es necesario rechazar todas aquellas consideraciones diltheyanas en torno a la *extrañeza de la vida* y el *enigma de la vida* como supuestos de la formación de las concepciones del mundo y de la vida (236). No hay tal *enigma de la vida*, ni tal *extrañeza de la vida*. Hay, sí, una posición del hombre en el proceso social de producción que lo lleva a vivir un determinado valor fundamental —totalidad cultural— y a vivir también y, consecuentemente, una cierta y peculiar concepción del mundo y de la vida. La vida no es enigmática, pero sí es imperiosa en cuanto nos impone, dentro de la posición del hombre en el proceso social de producción, determinadas totalidad cultural y concepción del mundo y de la vida.

El idealismo gnoseológico de lo natural, afirmado por Dilthey, que corresponde a la oposición que el filósofo alemán establece entre la autocerteza y la evidencia de la experiencia interna y la carencia de esa evidencia en la esfera de la experiencia externa, no podría sostenerse si se aceptan las consideraciones explicadas respecto a la totalidad cultural y a la concepción del mundo y de la vida. Además, una superación de las limitaciones que encierra la actitud diltheyana ante el problema del origen de nuestra creencia en el mundo exterior, puede ser suministrada por la teoría que sostiene que en la práctica y a través de ella se adquieren los conocimientos naturales y sociales.

La crítica de la filosofía diltheyana que se ha explicado en el presente trabajo no nos impide declarar que la filosofía contemporánea debe muchas adquisiciones irrevocables al eminente autor (237).

(236) Cfr. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, páginas 65 y 66, y 72 y siguientes, versión de Marías, *Revista de Occidente*, Madrid, 1944.

(237) Este ensayo fue escrito antes de conocer los dos últimos volúmenes de las obras de Dilthey, los que se titulan *Teoría de la concepción del mundo* y *De Leibniz a Goethe*. Tampoco fue posible consultar el estudio que sobre Dilthey publicó en *Jornadas* el traductor, profesor Eugenio Imaz.