

Dilthey 5. Psicología y teoría del
Conocimiento

65

El volumen actual ofrece hasta cierta unidad cronológica. Pero no era ella la que más me interesaba. Siendo un libro de psicología y teoría del conocimiento habría que justificar, primero, por qué comienza con un estudio tan extenso de poética y también, aunque esto no sería tan grave, por qué lleva un extenso suplemento acerca de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado.

La intención del volumen es que sirva de entrada a la lectura del Mundo histórico, ya publicado. Más que de entrada de base y fundamento, pues ~~ya~~ en el prólogo al Mundo histórico invitamos ^{entonces} al lector a que se pusiera a leer el volumen sin perjuicio, y con la obligación, de volver cuanto antes al que presentamos ahora. No se trata de circunloquios inspirados por las necesidades editoriales. La lectura de los dos volúmenes ha de ser un poco en lanzadera, yendo de uno a otro, cosa que no le hubiera disgustado al propio Dilthey, aunque a algunos sistemáticos a les pueda parecer extravagante.

En primer lugar, La imaginación del poeta es un estudio abundantemente psicológico, en especial por lo que se refiere a la vida sentimental, a la vivencia y a la acción de la conexión psíquica adquirida en las creaciones de la fantasía. Anterior en siete años a sus Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica y que ha sufrido dos reelaboraciones esquemáticas, en ¹⁸⁹²⁻⁹⁴ ~~1892-94~~ y en 1907-8 (vid. Apéndices), muy interesantes, con toda su brevedad, para seguir el curso histórico-evolutivo de su pensamiento en un tema doblemente central: la psicología y la poética. Porque esta es la significación sobresaliente del ensayo, además de la que pueda tener y tiene en cuanto al contenido mismo, que habrá que poner en relación con todo un capítulo de su Psicología compa-

Tipo
10:10

10:10
rada (arte e individuación) y con los ensayos sobre temas literarios en general, sobre todos su Vida y poesía.

Alguna vez hemos hablado de la nebulosa diltheyana, no en un sentido que tenga nada que ver con las famosas "nieblas germánicas" de Don Marcelino, sino ^{como} indicación, más bien, de que el pensamiento de Dilthey, como ha ocurrido con el de muchos pensadores, está por decirlo así preformado en la juventud y no tendrá más que desplegarse de su estado inicial de nebulosa, aunque la comparación sería más exacta si esa nebulosa fuera un verdadero embrión de donde emergiera un mundo. Por eso su marcha vital inexorable, que no para desde los veinte años hasta el día de su muerte, muestra esa misma regular irregularidad del desarrollo biológico, en el que empiezan ya a brotar miembros y órganos que esperan, sin embargo, la ^{entramada gestación perfecta} madurez de algo central para lograr todo el desenvolvimiento de que son capaces. Así nos ofrecen estos brotes o "materiales para una poética" el primer intento de construcción de una ciencia particular del espíritu - la poética - antes de que se le hayan resuelto a él los problemas básicos de la fundación de las ciencias del espíritu, con los que arremete a poco de publicado este ensayo y apenas si los acaba con la Estructuración del mundo histórico (1910)

Creía que en el terreno de la poética era donde primero podían cuajar el intento de una ciencia particular del espíritu, por motivos parecidos a los que le harán preferir luego, en sus desarrollos de hermeneútica, la interpretación de los vestigios escritos. No fué, sin embargo, la poética el primer intento de esta clase sino la moral, como podemos comprobarlo por su Habitationsschrift (1864) y por su Estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado (1875). Desde el primer momento tiene conciencia de que la coyuntura histórica está reclamando la "fundación de una ciencia empírica de los

67

fenómenos espirituales", de que ésta es la tarea que incumbe a su generación (El movimiento poético y filosófico en Alemania 1770-1800, del año 1867) y que así se podrá cumplir con el destino de la nueva época que está pidiendo el alargamiento de la intervención del hombre ~~del~~ de los campos de la naturaleza a los de la sociedad. Moral, pues, y pedagogía serán dos preocupaciones primeras e incesantes, como ha de ser por otra parte, el de llegar, en un plano más alto y definitivo, a una conciliación de la ciencia y de la metafísica, tan maltrecha ésta, además de por la crítica positivista, por la danza vertiginosa de las concepciones del mundo ante la conciencia histórica. Insistirá sobre la poética, dejándonos ^{otra} su ~~última~~ ^{persona definitiva elaborada por él} ~~palabra establecida~~ en el ensayo de Estética (1892); insistirá sobre la moral, sin dejarnos más que medias palabras en su ^{ensayo de} Pedagogía (1888) e insistirá machaconamente sobre la teoría de la filosofía, de la concepción filosófica del mundo, hasta dejarnos ese estudio tan decantado de la Esencia de la filosofía (1907).

su última
palabra en
un esquema
(1907-8);

De ahí
que
esquema
(1907-8)

Dilthey es hijo de un pastor calvinista y estaba destinado a seguir la carrera de su padre. Se asomará por el año cincuenta al mundo de los gigantes de Berlín - Humboldt, Savigny, Grimm, Bopp, Böckh, Ritter, Ranke - con este bagaje: una fe vacilante y un gran temperamento poético. Lo primero que intenta, en esa atmósfera ^{"histórica"} historiante de Berlín, es una historia de las ideas cristianas, pero al abordar el mundo medieval sufre el primer choque: le es imposible resucitar aquel mundo con su actitud negativa ante la vida. Este vacío se tiene que llenar con algo: el idealismo está muerto y el positivismo ^{no} es una ~~pobre~~ solución. El idealismo está muerto, como lo proclama la vuelta crítica a Kant, pero el hecho de que la nación alemana haya vivido cincuenta años de él tiene que tener algún sentido. Leyendo su ensayo sobre el Movimiento poético y filosófico en Alemania 1770-1800, de 1867, nos daremos cuenta de cómo este sentido le inspira desde sus primeros estudios histórico-literarios

(Novalis, por ejemplo) y filosófico-biográficos (Schleiermacher) hasta ^{lo que realiza, mucho más tarde,} sus estudios en torno a Hegel. En pocas palabras: el problema de la

unidad del espíritu, un espíritu que ya es histórico, y al ^{la} que piensa llegar, primero, por el camino de la "intuición intelectual", de sabor ^{estético,} goethiano y schellingniano, pero al ^{la} que acabará llegando por el camino de la fundación de las ciencias del espíritu, camino que atraviesa, sin embargo, ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ el proceso luterano de la fe, por

medio de la autognosis. Este equívoco se encierra en ese ensayo temprano y es el que se resuelve a lo largo de su vida.

Tampoco el positivismo es más que una pobre solución, pero lejos de estar muerto ^{crece se hace cada día más} apenas si acaba de nacer ^{atrevido} robusto y prometedor: hay que superarlo. Con él se enfrenta en ese decisivo ensayo de 1875, que publicamos como suplemento, con el que se planta en la encrucijada y empieza agarrando el toro ^{por} con los cuernos. También tiene un sentido vivo el positivismo: su positivismo, su empeño en no dejarse embaucar. Pero no se encara propiamente con Comte sino con Mill, que es quien ha puesto el dedo verdaderamente en la llaga al pretender, en nombre de su positivismo, no ya negar la psicología - como el primero, lo que hacía su posición más frágil - sino que se aplicaran a las ciencias morales y políticas los métodos que tanto éxito habían ^{conocido} tenido en las ciencias naturales.

Conviene insistir en este momento sobre el plan de nuestra edición, pues es un plan que ^{arrastra una determinación} ~~compromete un tanto la~~ interpretación de Dilthey. Los ocho volúmenes que pensamos publicar podrían llevar todos, menos el último, el título común de Introducción a las ciencias del espíritu. No son tantos volúmenes si se tiene en cuenta que abarcan algo que, ~~XXXXXXXX~~ si no es estrictamente una historia de la filosofía, sí se le parece bastante. ^{se llaman:} Estos volúmenes históricos son: Introducción a las ciencias del espíritu (esplendor y ocaso de la metafísica), Hombre

conocimiento
lo implica
do en la
visión
como la fe
está implicado
en la
conclusión:
autognosis.

28 #
8/8
ojo

10) Vid. p. 441 de la Introducción a las ciencias del espíritu.
(36 bis)

y mundo en los siglos XVI y XVII, De Leibniz a Goethe, Vida y poesía (Lessing, Goethe, Schiller, Juan Pablo, Novalis, Hölderlin), Hegel y el idealismo, ^{los} que habrá que añadir ^{ley} el ensayo sobre Los tres sistemas filosóficos en la primera mitad del siglo XIX, que irá en el volumen último de filosofía por razones especiales. Vienen los volúmenes teóricos: Psicología y teoría del conocimiento, ~~XXXXXXXXXX~~ y Mundo histórico, en este orden. Aquí termina la introducción a las ciencias del espíritu o la fundación de las ciencias del espíritu o la crítica de la razón histórica en su aspecto positivo y sistemático. Pues ya advertimos que la obra crítica de Dilthey ofrecía una primera parte negativa, histórica, y otra positiva, sistemática. El último volumen, que probablemente llevará el título de Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu, se sale ^{del marco} fuera de la "Introducción", pues lo que hace es aprovechar todas sus enseñanzas para trazar el esquema de algunas ciencias particulares del espíritu después que ya se ha establecido su fundamento. Que la teoría de la concepción filosófica del mundo (su Esencia de la filosofía) entra dentro de este marco es algo que se impone a la mera lectura salteada de sus obras, y el que quiera una declaración expresa puede acudir a la página 91 del Mundo histórico. Como ~~los~~ ^{los} ensayos sobre pedagogía que comprende el volumen IX de las obras completas de Dilthey (ed. alemana) no los pensábamos utilizar por haber sido ya traducidos por Don Lorenzo Luzuriaga, ⁽¹⁾ se nos deslizó el error de señalar ^{en} el número de ocho los de esa colección, lo que nos apresuramos a rectificar no sea que se nos copie en cualquier bibliografía de bibliografías y corra así la bola (2).

(2) La omisión de estos ensayos, conviene también decirlo, no obedece a ningún menosprecio por los temas pedagógicos, lo que en el caso de Dilthey sería completamente estúpido, como lo indica que pensamos publicar el primero de la serie que, con muy buen acuerdo, no publicó Luzuriaga porque no hacía a su propósito. Es más; aunque insistimos en el peligro que de hecho supone el introducir por la vía pedagógica a un pensador de la amplitud y peso de Dilthey, también tenemos que reconocer ^{que} ese contacto primero con su pensamiento ha sido un contacto

vivo, por obedecer a las necesidades de ilustración de una actividad, la pedagógica, que entre nosotros es muy despierta y verdadera y puede servir de ejemplo a otras más pretensionas.

Volvamos al ensayo en que se enfrenta con el positivismo. Ya en nuestro prólogo a la Introducción de las ciencias del espíritu advertimos de cómo este ensayo fue recogido en parte en su primer libro, preliminar de toda la introducción. Ya esto nos acusa el carácter "preliminar" que en la labor de Dilthey corresponde a este ensayo. Hemos creído conveniente incluirlo en este volumen, con el que se aborda la parte sistemática, para que en tal momento pueda tener el lector un plano histórico de referencia de toda la obra, el primer documento en que Dilthey plantea valientemente todo el problema y todos los problemas, centrándolos en el de la conexión de las ciencias del espíritu, que es el que puede aclarar el de su historia, y el de ésta la construcción sistemática de cada ciencia. Sobre el tema de la conexión ha vuelto Dilthey creemos que unas ~~siete~~ veces, en intentos reforzados de resolver el nudo con el análisis, cada vez más elaborado, de la vivencia. Está vislumbrado pero no asoma claramente todavía que la psicología ha de ser la ciencia fundamantadora, una psicología que, superando el positivismo, trataría de castigar los delitos de omisión de Comte "por do más pecado había". Lo barrunta, sin embargo, cuando nos dice que el estudio de las estructuras que preciden a los ^{cada} sistemas de la cultura ~~podría~~ ^{esos sistemas,} permitir el desarrollo científico de los ~~mis~~ mismos, es decir, el establecimiento de las ciencias particulares del espíritu.

Se podría creer, inspirándose en ese ensayo, que Dilthey ofrece una dualidad de intención, un poco parecida a la que se ha achacado a Comte. Que por un lado perseguía la ciencia empírica de los fenómenos espirituales y que, por otro, buscaba ^{por los caminos del arte} un ~~sub~~stitutivo de su religiosidad muerta, del idealismo recién enterrado y ~~del~~ ^{filosofía} de la pobreza metafísica,

tan para fundamentar

discurrió

del positivismo, por los caminos del arte. Por ellos anduvo mucho tiempo discurrendo el equívoco de su vida, mientras no tuvo otra solución, pero desde un principio su afán por fundar las ciencias del espíritu no fué encaminado únicamente a los efectos de poder contar con una moral y con una pedagogía científicas, con medios "científicos", en general, para intervenir en la sociedad, sino que también esa otra parte de la filosofía que él distinguía como apoyada en el sentir - la que aborda los problemas últimos de la vida y de la muerte - trataba de encontrar su solución por la vía de la fundación, como él mismo lo declara en su Uebersicht meines Systems (1896): "Se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquellas". Este alcance lo puso bien de manifiesto en sus diversos ensayos sobre la teoría de la concepción del mundo y, sobre todo, en el último, Esencia de la filosofía, y cómo ^{que fue} este el sueño de su vida nos lo revela al contarnos lo que soñó a propósito de La escuela de Atenas. (vid. Int. a las ciencias del espíritu, p. XXIII). En un vacío total no se pueden hacer compartimentos estancos; tampoco los pudo hacer Comte, como él mismo se lo declara a sus intérpretes dualistas en el prólogo tardío a sus ensayos juveniles ¹¹.



(A) Vid.

A. Comte, Primeros ensayos

Ensayos juveniles
(Fondo de Cultura
Económica,
México)

Entramos en lo que constituye el núcleo de nuestro volumen, "Origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior" ¹², "Experiencia y pensamiento", "Ideas ^{para acerca de} ~~acerca de~~ una psicología comparada". ^{descriptiva y analítica, "Psicología Comparada"} Es lo que nosotros hemos llamado fundación psicológico-gnoseológica, que se prolonga con los ensayos de fundación del Mundo histórico y se complementa con la estructuración del Mundo histórico. Tenemos que volver a las ideas apuntadas en nuestro prólogo

Está en la p. 17

a Mundo histórico, cuya primera parte, hasta la página XII, está en realidad dedicada a este volumen de ahora. Como el concepto central es ^{el} de vivencia, incluimos en los apéndices la última elaboración del tema (1907-8), utilizando unos fragmentos de su reelaboración de la poética. También hemos incluido, con el título Vivencia y expresión,

12) El título completo, muy atono con su amor a los títulos modestos, que descubren la intención ensayadora, es el de Contribución a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior, pero no había manera de poner en fila cristiana los tres on

otro fragmento de la misma época, el que más puede favorecer esa idea de que en Dilthey hubo una época de fundación psicológica y otra hermeneútica.

Ya dijimos que la hermeneútica es un método, el que resulta ^{es impuesto por} nos impone el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de vida. Ya es difícil ^{es} que un método sirva de fundamento; de lo que servirá será de instrumento de trabajo para trabajar sobre un fundamento logrado, en este caso, la vivencia. Con un método se puede buscar un fundamento y, a su vez, del fundamento puede derivar otro método. Con la duda metódica encuentra Descartes el fundamento, pienso luego soy, y de este fundamento sale asegurado el método de las ideas claras y distintas. Cuando Kant, mediante el análisis de la razón, de su producto eminente el factum de la ciencia físico-matemática, descubre la estructura ~~axiomática~~ trascendental de ^{aquella} la misma, tiene ya el fundamento para, con las exigencias del método trascendental que se basan en esa estructura, seguir adelante hasta encontrar otro fundamento, ^{ahora} ya metafísico, en la libertad. A la duda metódica de Descartes correspondería en la fundación de las ciencias ~~del~~ del espíritu por Dilthey la duda histórica, todos esos volúmenes histó-

gracias a los esfuerzos de la escuela histórica, le prefigura ya ^{que} el fundamento ha de estar en algo que sirva ^{base} de fundamento a la comprensión practicada por esas ciencias, y este fundamento es la vida, la vivencia, algo ^{radicalmente} esencialmente histórico, y por eso también su Introducción a las ciencias del espíritu llevó alguna vez en la mente de su autor el título de Crítica de la razón histórica. Por eso, en fin, la primera vez que aborda de frente el problema (1875) lo hace a propósito de la "historia de las ciencias morales y políticas".

Pero no es menester complicar tanto las cosas, aunque lo que nos proponíamos era explicarlas por implicación. Si la hermeneútica es una disciplina metodológica que resulta, según dice Dilthey (vid. Mundo histórico: "Los orígenes de la hermeneútica y "Comprensión y hermeneútica") del análisis de la vivencia de comprensión, claro que está fundada en la vivencia, en su análisis. De lo contrario se tendría el círculo vicioso: que este análisis de la comprensión estaría, a su vez, basado en la hermeneútica, en la comprensión de la comprensión, y así indefinidamente. Y si el círculo vicioso está reconocido por Dilthey como inevitable y saludable dentro de las ciencias del espíritu, ha de ser sobre la base fluída pero incommovible y radical, "tras de la cual no puede marchar el pensamiento", de la vida, de la vivencia. Se puede decir que la Estructuración del mundo histórico no tiene otro Leitmotiv que la tríada vivencia - expresión - comprensión y lejos ^{de estar} que ~~está~~ rectificadas sus Ideas para una psicología descriptiva y analítica están expresamente condensadas en los preconceptos descriptivos de sus Ensayos de fundación (p. 16 de Mundo histórico), y si no hay que olvidar la fecha de estos trabajos (1905-1910) tampoco se puede descuidar lo que expresamente nos dice en la Esencia de la filosofía (1907) respecto a la significación que le corresponde a la psicología descriptiva en la tarea de determinar la función de la filosofía y la estructura de las tres concepciones del

mundo ^{con las} que se debate ~~en~~ su historia. En fin, su teoría del saber está fundada, en esos Ensayos de fundación, en un análisis de la vivencia del saber, en toda su amplitud de la captación de objetos, del ^{saber} ~~sentir~~ y ~~del querer~~, ^{de valores y de fines,} a cuyo propósito tiene que desarrollar la descripción y el análisis de las tres actitudes psíquicas que habían iniciado en sus Ideas. ¿Y cuál es el valor cognoscitivo de la comprensión sino el que le presta la "revivencia" que provoca?

Una cosa es esto y otra las dificultades, que a nadie se le escapan menos que a Dilthey, que ofrece la captación de la vivencia. "Sólo en condiciones muy limitadas se halla presente la vivencia a la observación interna" (Mundo histórico, p. 22). Pero se halla: que es lo mismo que él dice a propósito de la crítica de Comte a la introspección. La vivencia es una realidad absoluta, en el sentido de que permite echar pie seguro porque en ella coinciden perfectamente el sujeto y el objeto; una experiencia última, pues no se puede ir más allá; ~~de~~ ella; una conexión estructural, pues siempre se ofrece como tal; una realidad ~~xxxxxxx~~ constitutivamente histórica, pues siempre se da en devenir: un presente en precipitación. Este mismo devenir y la "presencia" peculiar que en él tiene el pasado la revela también como desarrollo. Precisamente, la dificultad nuclear ^{está} en este carácter de actualidad, de "presente" de la vivencia, en su carácter evanescente, que hay que consolidar, sin congelarlo, por medio del recuerdo, "probando en la fantasía por una especie de experimento psíquico", probando a través de la expresión, cuya comprensión reproduce la vivencia, nos da la "revivencia". Lo que sí hay también en Dilthey es una desconfianza, un desapego por la introspección, que le viene a él de la acuidad con que ve el carácter evanescente e histórico de la vivencia, lo que le va empujando cada vez más a extender el campo de la comprensión a costa de la vivencia directa, ^{lo ya marca} cosa que se acusa ~~ya~~ en sus Ideas, vivencia que, ~~sin~~

y de su evidencia de historia lo de que el hombre sólo se le conoce en la historia (contra Nietzsche al caído)

y objeto, porque nunca se les da siempre en el momento de la historia y fructos de su comprensión un punto de

obstante, queda como irreductible reducto para la evidencia de la estructura, para la evidencia de la realidad del mundo exterior, para la evidencia de la estructura del saber, para la evidencia de la comprensión, que está regulada por el análisis de su vivencia y que encuentra su "cumplimiento" significativo o, mejor, expresivo en la revivencia - reproducción - de la vivencia expresada.

*Horadada - 35
2.8 # 12/12 B
Vigil. Feb. 19*

*J una confianza en las propiedades
reveladoras de la "expresión", especialmente de la musical (Vid. en ensayo sobre Goethe)*

Convendría acaso hacer una distinción en esto de que la psicología descriptiva y analítica ha de servir de fundamento a las ciencias del espíritu. Lo que en realidad sirve de fundamento es la "teoría estructural". "La teoría estructural se me figura a mí como parte capital de ^{la} psicología descriptiva. Podría ser desarrollada como un todo ~~amplísimo~~ propio amplísimo. En ella se encuentra, sobre todo, el fundamento de las ciencias del espíritu" (Mundo histórico, p. 20). Se trata de esos conocimientos psicológicos ^{que} ~~de~~ la teoría del conocimiento tendría que acoger, de una psicología en movimiento que iría en la dirección de la teoría del conocimiento, como dice ya en sus Ideas. Esta gnoseología - psicología tendría la evidencia absoluta de la percepción interna, sin caer en el psicologismo relativizante de la psicología explicativa, y esta gnoseología es la que desarrolla en sus ensayos de fundación al analizar la estructura de la vivencia del saber. En este sentido más preciso, la teoría estructural representaría el fundamento gnoseológico-real, gnoseológico-psicológico de las ciencias del espíritu, ^{y hasta podría abarcar como basada en la estructura del} como la hermenéutica sería su metodología de base psicológica. Fuera de este núcleo, la psicología descriptiva, junto con la psicología ^{comparada} comparada, compondría la antropología, que sería una ciencia más del espíritu. En el fondo, esta es la idea que trabaja en Dilthey (vid. apéndice: La conexión estructural psíquica)

949

12 pts

Como la filosofía pretende ser, como ^{lo} dice expresamente Dilthey, ~~no~~ una disciplina ^{real y no} especulativa, sino ~~real~~ para poder actuar sobre la realidad, parece que apoyándose en la vivencia no podría salir de la inmanencia: tendría un conocimiento perfecto pero como tiene un alimento perfecto la serpiente que se muerde la cola. Sus "contribuciones a la solución de la cuestión acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", con las que inicia Dilthey la parte sistemática de la fundación, lleva ⁿ este propósito de anclar en la realidad. Hay una vivencia, la de la voluntad, "la experiencia de ~~ix~~ resistencia", que nos pone en la presencia de "lo otro": el yo y el mundo se presentan correlatos en la vivencia o, si se quiere, el "mismo" y "lo otro". Pero como la experiencia de resistencia está mediada por un proceso intelectual - que no se han seguido las sensaciones "representadas" que suelen acompañar a la impulsión" también es necesario determinar el mero carácter "explicador" con que los procesos mentales operan sobre la vivencia. A eso tiende el ensayo Experiencia y pensamiento y a eso tienden, insistentemente, todos los lugares, tantísimos, en los que Dilthey nos habla del pensamiento tácito, de la intelectualidad de la perfección, de las percepciones de segundo grado. A esto tienden de primeras. Porque su alcance se extiende también a asegurarnos que al elaborar las ciencias del espíritu conceptualmente las vivencias "comprendidas" por ellas, no hacen, por decirlo así, más que extraerles todas sus posibilidades, todas sus implicaciones, y en este sentido el conocimiento que se basa en la vivencia es verdadera y mera autognosis. Así como, por otra parte, la expresión de la vivencia, la manifestación exterior de la misma, permite una retroinferencia de ella a la vivencia de que es ~~es~~ expresión, gracias a la hermeneútica, que no hace sino seña-

larnos las reglas impuestas por el análisis de la vivencia del comprender. No hay resquicio para la interpolación. Sólo en el conocimiento natural ~~el~~ el pensamiento interpola, pero no en esas operaciones tácitas o percepciones de segundo grado, se reducen a marcar diferencias, igualdades, fijar grados, unir, separar, sino al subsumir un objeto a la percepción y al explicar el mundo mediante una construcción. La "explicación" que del mundo espiritual darán las ciencias del espíritu será literalmente una explicación, ex-plicare, sacar lo que estaba implícito, y a esto se reduce su tarea de comprender y de elaborar conceptualmente lo comprendido. Con esta insistencia en el pensamiento tácito, en sus categorías formales, ^{tácitas} sobre las que se basan luego las categorías formales ^{lógicas} del pensamiento discursivo, Dilthey está superando la dualidad kantiana entre materia y forma: ^{se nos da} no hay materia sin forma y si las formas han sido abstraídas de la materia no vale sustantivarlas. A las categorías formales, ^{lógicas} que se aplican a todos los objetos del conocimiento, se agregan las categorías reales, exigidas por la índole del objeto, y si en las ciencias de la naturaleza tenemos categorías reales o, mejor, materiales, como cosa, propiedades, identidad de causa y efecto, en las ciencias del espíritu tenemos verdaderas y peculiares categorías "reales" - por ejemplo, temporalidad, ~~estructura~~ estructura, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin" - que nos impone la índole del objeto, la vida, la vivencia, ~~que~~ que hemos descubierto en ésta y que el método hermeneútico tendrá que aplicar con exclusividad.

Afirmados los pies en el suelo, pasa Dilthey a desarrollar su teoría estructural, desarrollando de paso algo más: la antropología. Y una vez en posesión de la teoría estructural, de todo lo que el análisis de la vivencia le ha enseñado acerca del carácter de "conexión" estructural ~~en~~ "desarrollo" propio de lo psíquico, pasará a desenvolver una teoría del saber con vistas a la fundación del saber científico-espiritual, estudiando para ello la "conexión estructural del saber" en

82

del problema de su fundación alcanzada con la teoría estructural, extiende ^{las} estas estructuras, mediante el análisis de aquellos nexos efectivos, hasta abarcar todo el campo del espíritu, todo el mundo histórico. Las ciencias del espíritu no se articulan arbitrariamente sino con arreglo a la trabazón de los nexos efectivos que nos ofrece en su unidad, en su estructura, la vida amplísima del espíritu en la historia. La teoría estructural se completa con la teoría de esos nexos efectivos, el análisis de la vivencia con el análisis, referido a ella, del sistema de las ciencias del espíritu. Se palpa la unidad espléndida del espíritu en su despliegue pero no a la manera trascendental y especulativa sino empíricamente. Tampoco a la manera fenomenológica de contemplación de esencias y quedando fuera la voluntad, que no tendría, según Max Scheller, más que una función negativa, "impedir o quitar impedimentos". Para Dilthey la voluntad está creando constantemente valores en la vida, valores que vive el sentimiento y que la voluntad procura (4) 13

13 (4) No podemos abordar ahora el interesante tema de las relaciones entre el pensamiento diltheyano y la fenomenología y sus derivados. Es interesante, sobre todo, porque están vigentes algunos equívocos. Recuérdese la nota de Dilthey (Mundo histórico, p. 17) donde al ocuparse de la estructura psíquica reconoce cuánto debe "a las Investigaciones lógicas de Husserl (1900-1) que hacen época en lo que se refiere al empleo de la descripción en la teoría del conocimiento". Dilthey se refiere a la descripción psíquica, cobrándose por adelantado lo que luego harán con él algunos discípulos de Husserl (Max Scheller, Heidegger), adaptando las descripciones de Husserl a sus designios. Existe una similitud innegable, una cierta atmósfera común entre Husserl y Dilthey pero subsiste desde un principio hasta el final una oposición radical.

El nexo efectivo, producto de las interacciones individuales, participa ^{de} ~~que~~ los mismos caracteres de los individuos, de su vida: su teleología inmanente le reviste de todos los caracteres que acusa la teleología inmanente de la vida individual. Y como ésta, así también se pueden estudiar efectivamente los nexos efectivos fundamentales,

los sistemas culturales - nexos finales - las organizaciones y otros nexos no menos efectivos: los movimientos históricos, las épocas, las naciones, que "tienen su centro en sí mismos". ~~Se~~ Constituyen los sujetos supraindividuales para la predicación histórica y permiten estudiar sus interacciones como otros tantos nexos efectivos hasta llegar al gran nexo concreto y total de la historia universal. Así queda fundado y estructurado el mundo histórico: fundado en la vivencia y estructurado por las ciencias del espíritu en una aproximación típica incesante hasta llegar a captar lo individual en su efectividad. (Vid. para esto: Psicología comparada en relación con la Estructuración del mundo histórico) Si de este modo se podrá predecir el futuro y en qué grado es cosa que deja en interrogante Dilthey, pero su intención de intervenir de un modo eficaz en la vida humana se acusa constantemente en la marcha de su trabajo y más específicamente en sus ~~trabajos~~ ensayos de pedagogía. Pero ya dijimos que, desde un principio, su propósito era más ambicioso; también quería conseguir ~~una conciliación~~, una solución metafísica última, *una conciliación antagónicas* entre las *concepciones* filosóficas del mundo mediante una *concepción* histórica del mundo.

12

Nos paramos y sacamos el fazit, como diría Dilthey. La teoría estructural establece el fundamento primero de las ciencias del espíritu; comprende la teoría de la estructura psíquica en general, de la vivencia, y la estructura especial de la vivencia del saber, *y del comprender.* Este saber abarca saber de objetos, de valores y de fines, es decir, el saber expresado en los juicios, en las exclamaciones y en ~~en~~ los imperativos. El saber de objetos es un saber acerca de la realidad, sus enunciados son juicios que predicar realidad. Abarcarán también valores y fines, pues en la

realidad de la vida se dan sobre todo esta clase de fenómenos. Pero no les incumbirá respecto a ellos más que la predicación de existencia y efectividad. El saber de valores y de fines estudiará la conexión especial ~~de~~ que se establece dentro de la ~~maximada~~ actitud afectiva y de la actitud volitiva, con independencia del predicado de existencia; relaciones intrínsecas de los valores entre sí, de los fines entre sí y con los medios tales como vienen implicadas en las ^{conexión vivencial} ~~vivencias~~ respectivas. ~~El~~ El conocimiento de los valores antecede al de ~~los~~ los fines y ^{lo} ~~no~~ determina, como el conocimiento de la realidad precede al orden de los valores. Ciencias de hechos particulares (historia) o generales (sistema), ciencias axiológicas y ciencias prácticas. Por ejemplo, la antropología, aunque se encamina a la individuación, comienza como ciencia general de hechos; la historia es una ciencia de hechos particulares; el derecho será una ciencia preferentemente normativa; la pedagogía preferentemente práctica. Como todas necesitan de la psicología o antropología, todas participan del conocimiento sistemático; como todas, incluso la psicología, recogen su material en el mundo histórico, todas tendrán un poco o mucho de conocimiento particular de hechos; como la historia alcanza su particularización a base de las ciencias sistemáticas de los diversos nexos efectivos también ella contendrá gran cantidad de conocimientos generales. Es el famoso círculo vicioso que permite que el mundo histórico quede finalmente estructurado gracias a las ciencias del espíritu.

Una vez que la teoría estructural, ~~desa~~ el análisis de la vivencia del saber, nos ha revelado este carácter completo del conocimiento científico-espiritual, avancemos un poco más para descubrir el nexo de esas ciencias, ~~xxxxxxxxxxxx~~ el sistema articulado en que ^{se} ~~despliega~~ ^m. Ahora acudimos a otras vivencias más especiales: la de los sistemas cultu-

culturales - derecho, religión, filosofía, economía, etc. - y la de las organizaciones - familia, sociedades, estado- en que se han diversificado de hecho las ciencias del espíritu. La unidad que no hay que perder de vista es la que las tres actitudes psíquicas - objetiva, afectiva, y volitiva - nos ofrecen en la vivencia general. ^{A partir} De esta unidad se despliegan y articulan ~~las~~ las diversas ciencias. Los sistemas culturales son otras tantas conexiones de fin, nexos finales. Es decir; fines en los que concurren los individuos, por lo que tienen de común, pero contribuyendo con toda su alma. El homo aeconomicus o cualquier otro homo fabricados por cierto tipo de ciencias del espíritu ^{es} son una abstracción: el hombre entero actúa en el fin económico que lo traba con los demás. Estos fines (al ser actuados producen) un nexo efectivo, una conexión de efectividad. Si analizamos estos nexos efectivos hasta encontrar su verdadera estructura, tendremos el secreto para organizar correctamente la ciencia correspondiente. Es decir, si analizamos el nexo efectivo que traba a los filósofos en la historia para descubrir su estructura y organizar correctamente esa ciencia particular del espíritu como lo ha hecho Dilthey en su Esencia de la filosofía. La esencia o estructura de la filosofía, del nexo efectivo ^{que} como se presenta en la historia - concepción del mundo con pretensión de validez universal, científica -, nos permite articular ^{la} su historia a base de los tres sistemas persistentes de concepción del mundo y nos permite ^{darnos} darnos cuenta de los límites y, al mismo tiempo, del valor radical de la filosofía. Lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de la religión o del arte.

El nexo efectivo, ^{que} es un producto de la interacción entre los individuos, participa de los mismos "momentos" estructurales que ellos. Es decir, que el nexo efectivo - el sistema cultural o la organización -

se puede considerar como el sujeto supraindividual con respecto al cual se enuncian los mismos tres predicados que para el individuo: realidad, valor, fines. Pues tiene, como el individuo, su centro en sí mismo, y le corresponden las mismas categorías reales que la teoría estructural ha encontrado en la vivencia: temporalidad, ser, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin. El mundo histórico nos revela todavía otros nexos efectivos ~~en~~ con los mismos caracteres: épocas - la ilustración - movimientos - la revolución francesa - naciones. Así estamos en la posibilidad de captar la conexión total de efectividad concreta que es la historia universal y de captar dentro de ella el nexo efectivo singular que nos interesa^e, en su interacción con otros nexos efectivos. Pero no olvidemos que, como nos revela la teoría estructural, la efectividad humana nada tiene que ver con la abstracción de causa aequat effectus: es creadora o destructora de valores. Y el método para ~~estudiar todos los nexos efectivos~~ ^{captar esto} no es otro que el hermenéutico.

12 pts
10:10

contenidos en
 Todos los ensayos ~~de~~ este volumen, menos la Imaginación del poeta y los Apéndices ^{salvo} ~~menos~~ uno, que ^v corresponden a la segunda parte de El mundo espiritual: Introducción a la filosofía de la vida, proceden de la primera parte de la recopilación alemana que lleva este título y que fué editada por Georg Misch haciéndola preceder de una extensa introducción (vol. V y VI de las obras completas). La recopilación lleva un prólogo inacabado de Dilthey, del año 1911 (vid. Introducción a las ciencias del espíritu, p. & XX), el de su muerte, y nos dice en él que , atendiendo a los deseos de sus discípulos y con su ayuda, ha podi-

sofía de la vida, que ~~encontramos~~ encuentra su remate en la Esencia de la filosofía (1907), ~~que~~ y que toda ella se ha mantenido fiel al programa que se trazó en el prólogo a su Introducción (1883) y al más amplio ^{"impulso" apasionadamente desde la juventud "} que le animó desde un principio en su vida intelectual. Por eso nos hemos decidido a convertir fundamentalmente esa recopilación única en dos libros, el que presentamos ahora, que forma parte de la sistemática de su Introducción, y el que presentaremos más tarde con el título probable de Teoría de la filosofía y otras ciencias del espíritu, que se sale del margen de la introducción pero que la continúa al establecer en esquema unas cuantas ciencias del espíritu, añadiendo ^{nosotros} ~~nosotros~~ ^{para} ~~a~~ estos efectos todo lo referente a la teoría de la concepción del mundo que se contiene en el vol. VIII de las obras completas. (4)

(4) Por creer lo conveniente a los efectos de facilitar la lectura correlativa de este volumen y el Mundo histórico, ofrecemos a continuación la paginación que en el volumen presente corresponde a las citas que, entre las páginas 11 y 58 del Mundo histórico, se hacen de la Psicología descriptiva y analítica en su edición alemana: 296ss ; 223; 231; 264ss; 296; 293; 296ss; 293; 259; 296.

Eugenio Imaz

aparentemente

Nada de extraño tiene que en este asedio ~~multilateral~~ y disperso de la fortaleza diltheyana hayamos descuidado algún aspecto, como ese de la idea de generación, que ya rozamos al hablar de Hegel. Como es una idea que ha sido muy asendereada corrimos peligro de distraernos y no se trataba, como ~~venos~~ ^{sabemos,} de una guerra diversiva sino de un ~~formal~~ ^{formal.} asedio. En su ensayo sobre Novalis (1865) empleó por primera vez Dilthey el concepto histórico de "generación", ~~por~~ ^{con} más amplitud en su Schleiermacher (1870) y ya con todas sus implicaciones histórico-filosóficas en su ensayo acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado (1875). Vuelve a la carga en su Importancia de los archivos literarios para la historia de la filosofía (1888-89) y alude todavía de pasada en su Estructuración del mundo histórico (1910). Tampoco hay que olvidar la ^{brillante} aplicación que ~~hace~~ ^{hizo} del concepto en su ~~brillante~~ ^{brillante} exposición del movimiento poético y filosófico alemán entre 1770 y 1800, que es del año 1867, del día en que inauguró sus lecciones en la Universidad de Basilea. También es este un caso corroborador del desarrollo de la nebulosa diltheyana. Trata primero con ese concepto de encontrar una medida natural de los movimientos históricos, algo que, con respecto al transcurso de años, décadas y siglos, guarde la misma relación que la duración efectiva del acaecer psíquico con los cálculos del reloj. Pero al determinar las condiciones que fijan el concepto de "generación" quedan desbordadas sus aplicaciones histórico-mensuras — tan importantes, sin embargo, que nos permiten traducir las distancias astronómicas de la noche de los tiempos en ~~los centenares~~ ^{unos cuantos cientos} de generaciones a que se hallan de nosotros los acontecimientos más distantes, ~~por ejemplo,~~ ^{de ellos} ~~la vida de Tales de Mileto~~ ^{ya} ~~que~~ ^{que} cada siglo no comprende ~~más~~ ^{de} tres ~~generaciones~~ ^{generaciones} pues se nos revela como un nexo efectivo, con todas las características de ~~los tales,~~ ^{esto, y muy} ~~un~~ ^{un} apegado a los nexos efectivos de

las vidas individuales, cuya captación, según ^{no} dice Dilthey, es o puede ser la más segura y constituir la célula o puntal -Grundkörper- de la investigación histórica. ^{Por eso} su estudio de la historia juvenil de Hegel y otros ensayos biográficos que le tentaron desde joven y en los que no cesó nunca (~~recuérdese su~~ estudio de Schiller, de 1895). ~~y nada más~~ Y nada más ~~que~~ ~~nos~~ decir sobre ese concepto, pues ya él lo define de sobra y nosotros queríamos tan sólo colocarlo en su lugar.

Algo parecido podríamos decir del concepto de la teleología inmanente implicada por todo lo vivo y que hace que ^{la} esta terminología de nexo efectivo y nexo final, tan específicamente diltheyana -Wirkungszusammenhang y Zweckzusammenhang- sea tan diferente del nexus effectivus y nexus finalis kantianos, pues el nexo efectivo diltheyano implica siempre ^{esa} ~~una~~ teleología inmanente. La teleología se manifiesta en el hecho de que en todo estado de conciencia, por mínimo que sea, confluyen las tres actitudes -la de captación de objetos, la afectiva y la volitiva- al servicio ^{capital} ~~dirigente~~ de una de ellas; también porque en cada actitud se traban teleológicamente la actitud y su contenido -objeto que se conoce, que se siente o que se realiza- definiendo ^{en} el carácter intencional de la conciencia; porque dentro de cada actitud se da una trabazón peculiar de sus actos dispersos, con independencia del tiempo y de las determinaciones causales, ^{en} ~~dentro de~~ la conexión efectiva del conocimiento, de la vida sentimental y de la volitiva; porque estas tres actitudes se traban, a su vez, en la unidad efectiva de la vida y constituyen la estructura desde la cual se dispara la concepción del mundo o, como también se dice en español y le hubiera servido ~~también~~ a Dilthey, el concepto de la vida, que no por llamarse concepto en español o visión en alemán (Weltanschauung) ^{implica} ~~significa~~ ninguna ^{limitación} ~~determinación~~ intelectualista sino, ~~que implica~~, siempre, cierto conocimiento de la realidad, una valoración de la misma

y una dirección de la acción, y lejos de ser una cosmovisión exclusiva del filósofo, del artista o del santo es el concepto de la vida que tiene, y no puede menos de tener, cualquier hijo de vecino.

Pero hay todavía más, algo más en esta red teleológica inmanente a la vida y a la que ésta no puede escapar, y a la que tampoco puede ^{sustituirse} ~~escapar~~ el que pretenda estudiarla. El centro de la vida, nos dirá insistentemente Dilthey, lo constituye ese haz de impulsos y afectos de donde parten las referencias vitales para el conocimiento y para la acción. Los impulsos, que no los conocemos más que en sus determinaciones ^{concretas} ~~completas~~ y que de ningún modo podemos reducir a un haz, numéricamente fijado, de instintos, son como las vertientes del yo -del "yo mismo" hacia el mundo que se da en él, como la urdimbre radical, las primitivas referencias vitales -Lebensbezüge- en que se ^{basan} ~~basan~~ ^{la vida} su estructura, las "intencionalidades" más profundas de la vida. Los afectos o sentimientos registran, por decirlo así, el valor que los objetos y los propios estados de ánimo tienen para esa estructura, para la vida, y por eso el haz conjunto de impulsos y afecciones constituye el centro auténtico de la vida al que no escapan las elaboraciones más quintaesenciadas del intelecto ni las determinaciones más ascéticas de la voluntad. Siempre busca la vida una satisfacción de los impulsos, un estado afectivo aplacador, y en el desarrollo diferenciador de la estructura ésta lleva consigo un enriquecimiento constante de los valores de la vida. No se trata de una orientación hedonista de la vida, de una especie de felicific calculus a que se atendería la vida en forma más o menos consciente. No; la vida puede buscar una satisfacción de impulsos que en modo alguno podremos medir con los patrones de placer y dolor, que no son más que la apariencia que ante el sentido común "sentimental" adoptan los motivos, cuya verdadera índole puede ser tan heterogénea, más heterogénea e insondable,

que la índole de las determinaciones conceptuales de la ciencia por comparación con las "sanas" ideas del sentido común. Tropezamos aquí con algo que, propiamente, no está en la vivencia, que es fuente recóndita de ella y que ésta puede aclarar, hasta cierto grado, valiéndose del rodeo revelador de la expresión. Estamos ante el concepto contemporáneo de lo inconsciente, de lo subconsciente, de lo irracional, a que tantas veces alude Dilthey, que tantas veces le ha tentado -sus estudios sobre el sueño y la locura- y cuyo manejo considera que constituye uno de los grandes recursos de que dispone William James, cuya acuidad psicológica le ha sorprendido siempre. Pero es el caso que por la última década de su vida empezaron a circular por Viena los primeros escritos escandalosos de Sigmund Freud y que Dilthey, a lo que parece, no tuvo ningún conocimiento de ellos a pesar de su mente tan alerta.

21/2 → 17. Concepción del mundo y filosofía

12

Después de estos dos paréntesis convenientes, podemos ^{allegar nos} ~~abrir~~ al último bastión. Ahora es cuando la interpretación de Dilthey que nos está guiando en la publicación de sus obras habrá de ^{coronarse} ~~recibir su coronación~~ ^{un} o sufrir su desmoronamiento. Dijimos que, desde un principio, se enfrentó con el enigma de la vida y que, desde un principio también, vio que no tenía otro camino de encararse con él seriamente más que pasando ^{ante} por la obra constructiva de las ciencias del espíritu. Si lograba dar firmeza científica a las manifestaciones del espíritu humano en las que éste se encara con el enigma de la vida podría también encontrar algún sosiego ante el espectáculo desazonador que la danza de las concepciones del mundo ofrecía a la conciencia histórica. Era la misma conciencia histórica la que tenía que cerrar la profunda herida abierta por ella, era ella la que tenía que superar el escepticismo más profundo con que ha

tenido que ~~enfrentarse~~ ^{apreciar} la conciencia humana desde el momento en que se dió cuenta del carácter histórico, relativo, de todas las concepciones del mundo, de todas las soluciones que se habían dado ~~al~~ enigma de la vida. Es la taza y media, es la lucidez de la fiebre que corresponde al alboroto vencedor de los espíritus animales provocado por la misma enfermedad: autognosis llevada a sus últimas consecuencias.

La conciencia histórica y las concepciones del mundo se titula un ensayo de fecha incierta pero sin duda de última época, irremediamente esquemático y que, por su distribución en secciones y capítulos, tiene toda la ~~idea~~ ^{traza} de que podía haber sido uno de los grandes libros de Dilthey, algo que haría par a toda su Introducción a las ciencias del espíritu. Ya sabemos que en él había un vacío religioso, también que llevaba consigo grandes aficiones artísticas, que el impulso intelectual, la intención filosófica con que se acercó desde un principio a la historia no le abandonó ^{en} ningún momento y que su vida se realizó plenamente como la vida de un filósofo. El mismo constituye, pues, la gran experiencia vivida, la gran vivencia unitaria ^{con la que encara} desde ~~la que aborda el problema~~ del enigma de la vida en toda su amplitud. En este sentido ^{el} ~~este~~ estudio ~~de~~ La conciencia histórica y las concepciones del mundo representa el intento de construir una teoría de las concepciones del mundo, una ciencia particular del espíritu nueva, de una amplitud e intención desconocidos hasta entonces. El arte, la religión y la filosofía habría que referirlos también a la unidad primera de la conexión psíquica de la que habrían emergido por un proceso de acentuación e independización de los aspectos -sentimental, volitivo, intelectual- que se daban en la misma. Por eso también tendríamos en esas tres actitudes humanas fundamentales -el espíritu absoluto de Hegel- las mismas tres posibilidades de concepción del mundo -la naturalista, el idealismo objetivo y el idealismo de

la libertad- que ~~también~~ ^{asimismo,} parecen diverger, de su raíz común en la conexión de la vida por la acentuación de uno de los aspectos, pues ¿no tenemos acaso en el positivismo una actitud fría e intelectual; no adivinamos tras ~~los casos~~ ^{rostros} de los filósofos del idealismo objetivo un "alma de poeta"; y no es Kant el restaurador crítico del idealismo cristiano de la libertad? Esta teoría de las concepciones del mundo trataría de determinar, como venimos diciendo, la vital raíz común de donde brotan las tres actitudes, la estructura regular de las concepciones del mundo ~~maxim~~ -naturalismo religioso primitivo, panenteísmo religioso de India y China, parsismo y ~~judeo-cristianismo~~ judeo-cristianismo; naturalismo artístico, visión ghoeitiana del mundo, visión corneillesca o schilleriana; positivismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad, las leyes que regulan el tránsito de una concepción religiosa del mundo a otra artística o filosófica, de una concepción artística a otra filosófica, y las retroversiones correspondientes. De este modo podríamos encontrar, frente al espectáculo subversivo de los antagonismos entre esas tres actitudes que la historia nos revela, la raíz profunda de su unidad, las formas definidas de sus estructuras que apuntan hacia esa unidad, los enlaces y tránsitos entre ellas, y aplacarnos así, con la visión trasunta de la profunda unidad de la vida, ^{del espíritu,} que legitima, de un modo absoluto, a cada una de las tres actitudes, a pesar de la ~~relatividad~~ ^{relatividad} de su encarnación histórica, y que comprende y no cancela, como ocurre con la culminación en la filosofía del espíritu absoluto hegeliano, sus antagonismos inevitables ^{porque} ~~por~~ representan el enfrentamiento con la totalidad de la vida, con su enigma, desde tres vertientes distintas. ~~de la misma.~~ 14

(4) Véase El sueño de Dietrich, pag. XVII de la Introducción.

En este sentido nos parece que su discípulo Groethuysen continúa el pensamiento del maestro en su ensayo Hacia una antropología filosófica (Philosophy and ^{Oxford} ~~Oxford~~ History, Oxford University Press, 1935) cuando

desarrolla las implicaciones del mandato delfico, conócete a ti mismo, diciéndonos que solo es posible ^{acerca de sí mismo le proporcionan al hombre} cumplirlo rebasando las limitaciones inherentes al conocimiento que ^{el arte, la ciencia y la religión, le proporcionan al hombre acerca de sí mismo si ~~trata~~ ^{tratando}} se ~~trata~~ ^{tratando} de comprender las manifestaciones artísticas, científico-filosóficas y religiosas con que el hombre, conociéndose, revelándose a sí mismo en cada una de esas direcciones, se ha ido también haciéndose a sí mismo en la historia. También anda por aquí el ensayo sobre el hombre que acaba de publicar Ernst Cassirer en los Estados Unidos y que es, expresamente, una antropología filosófica en la que ~~se~~ trata de definir al hombre, como animal simbólico, a través de sus manifestaciones históricas ~~que~~ ~~se~~ intenta establecer una unidad funcional de sus actividades fundamentales. Pero no hay que olvidar que esta antropología filosófica nada tiene que ver con lo que Dilthey llama antropología a secas, que corresponde a la psicología descriptiva y analítica, general y comparada, que se ocupa de ^{figurar} ~~determinar~~ lo común al individuo humano, hecha ^{realidad} ~~abstracción~~ metódica de sus ~~determinaciones~~ ^{social,} ~~historias~~, y también sus determinaciones particulares hasta llegar a la ^{individualidad} ~~individuación~~ ^{simil} que Dilthey ejemplifica con el ~~tronco~~ ^{tronco} y las ramas. Por debajo de ella está, todavía, la ~~teoría~~ ^{teoría} estricta de la estructura, que cuando camina en dirección hacia la psicología da por resultado esa antropología y cuando hacia la teoría del conocimiento, la teoría del saber. Conviene insistir en estas distinciones para no confundir las especies por la peligrosa insinuación de los nombres.

Lo que Dilthey intentó en grande con las concepciones del mundo y la conciencia histórica lo llevó a cabo en pequeño con el Desarrollo metafísico de las concepciones del mundo (1911) y con la Esencia de la filosofía (1907). También se trata en este caso de una teoría de la filosofía o de una ciencia particular del espíritu que, montada ya ~~ciene~~

tíficamente, puede resolverle aplacadoramente el problema que la conciencia histórica plantea a las pretensiones de validez universal de la filosofía. Pero el problema que a nosotros nos plantea Dilthey es, efectivamente, ^{si} la solución última se la da la teoría de las concepciones del mundo, no siendo la teoría de la concepción filosófica del mundo más que una rama, o si todo se resuelve en la determinación última de la esencia de la filosofía. En otras palabras: ¿es que también en Dilthey ~~representa~~ la actitud filosófica, como en Hegel, ^{sería} ~~o~~ la más alta y, en cierto modo, cancela a las otras dos? La solución de Groethuysen, que parece prolongar la dirección de la teoría de las concepciones del mundo, no es, como su título lo revela -antropología filosófica- más que una solución en favor de la filosofía, quien es la que en último término nos da a conocer al hombre, mediante una verdadera y definitiva autognosis, aunque deje, y no pueda menos, campar por sus respetos al arte y a la religión, que le ^{suministran} ~~en~~ la materia de su conocimiento. No parece que la solución ^{del} ~~dada por un~~ filósofo pueda ser de otro modo, pues lo contrario supondría una capacidad de saltar sobre la propia sombra. En Dilthey el problema se concentra en los términos de filosofía y arte, pues nunca dudó que, a ^{estas} ~~las~~ alturas de la conciencia histórica, la religión ^{tiene que ceder} ~~podría prevalecer~~ ante las exigencias de valor universal que le impone la actitud filosófica. En cuanto al arte, en un principio -por ejemplo, en su estudio del movimiento poético y filosófico alemán y en otras ocasiones- Dilthey insiste en que es la poesía la que aporta las visiones nuevas, la que da, por decirlo así, materia al trabajo filosófico que, en definitiva, no inventaría nada; pero más tarde, con la experiencia de su propia obra y la del estudio de los grandes sistemas filosóficos, ~~en la historia~~, parece haberse ^{percatado} ~~dado cuenta~~ del valor creador de la filosofía y hasta nos parece inevitable

ble que vitalmente, y también teóricamente, se ha ^{decidido} ~~resuelto~~ por la primacía de la actitud teórica, no en el sentido hegeliano, sino en aquel con- que se había resuelto en su propia persona el antagonismo de las tres ac- titudes a favor de la autognosis filosófica. ^{Pero} Con una insistencia armo- nitoria, fruto también de su propia experiencia, de que siempre llega un momento en que los sistemas filosóficos, abstraídos de la vida pero ^{se} ipos- tasiados, tienen que volver a su fuente y beber en las aguas de la poesía, que son las primeras que la canalizan: y no otra cosa representan en su época ^{como lo representaron en la renacimiento} ~~todas esas filosofías de la vida que no son más que el fruto direc- tamente recogida en ella por tantos~~ ^{de} poetas y ensayistas.

que es la que realiza plena- mente la autonomía de la persona.

12

Podríamos dar por terminado el asedio, encomendándonos a los dio- ses y a los profesores de filosofía en cuanto a los resultados efecti- vos de nuestra empresa avasalladora. Pero como se han ofrecido otros es- quemas de interpretación, y nada menos que por eminentes filósofos, de la obra de Dilthey, no tenemos más remedio que presentar la contraprue- ba examinando esos esquemas y compaginándolos con ~~el~~ ^{los} nuestros. Espero que no se me tome a presunción, pues ya advierto que no me queda más re- medio ^{por haberme} ~~una vez que me he~~ metido en ~~estas~~ honduras.

El primer esquema se debe a Heidegger. "Esquemáticamente el trabajo de investigación de Dilthey cabe dividirlo en tres campos: 1. estudios referentes a la teoría de las ciencias del espíritu y a su de- limitación frente a las ciencias de la naturaleza; 2. investigaciones re- lativas a la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado; 3. empeños en el sentido de una psicología en la cual debe ser expuesto el 'hecho hombre en su totalidad.' Investigaciones teórico-cienti-

ficas, histórico-científicas y ~~hermenéuticas~~ hermenéutico-psicológicas se compenetran y cruzan constantemente. Allí donde predomina una dirección determinada, se encuentran ya en seguida las otras como motivo y como medio" ⁽¹⁵⁾.

15 Heidegger,
Sein und Zeit,
5 ed. tom. I, pp.
397-398

Eugenio Pucciarelli, el conocido filósofo argentino, recogió en su concienzudo estudio de Dilthey (1935) este esquema de Heidegger y aunque cautelosamente nos advierte de "todo lo que puede tener de arbitrariedad personal" afirma que "muestra con acierto la unidad del sistema". Pero ~~en~~ ^{en} tres campos del trabajo de Dilthey se "compenetran y cruzan constantemente", se sirven de "motivo y medio". Nosotros no hemos distinguido campos sino que hemos señalado una marcha y las etapas en ella, que no se cruzan y compenetrán sino que se fundamentan. A) Crítica de la razón histórica; a) crítica negativa o histórica ("estudio de la ^{historia de las} ciencias del hombre, de la sociedad y del estado"); b) crítica positiva o sistemática (teoría de la estructura; estructuración del mundo histórico) B) Ciencias ~~particulares~~ del espíritu (por ejemplo, antropología, teoría de la concepción del mundo, teoría de la filosofía).

Sigamos. "Lo que se comporta como si ~~y~~ fuera vacilación y tanteo inseguro o casual no es sino la inquietud elemental hacia la meta: llevar la vida a comprensión filosófica y asegurar un fundamento hermenéutico a esta comprensión de la vida misma". La meta está bien señalada -no nos fijamos, por ahora, en eso del fundamento hermenéutico- por Heidegger, quiero decir, que es la misma insistentemente señalada por nosotros: encararse con el enigma de la vida y resolverlo, en la medida de lo posible, por la comprensión de la vida por sí misma, consejo que ^{recibió} ~~de~~ Dilthey de los poetas (Shakespeare, Goethe, Cervantes). Pero no estamos conformes con que en Dilthey algo se "comporte como si fuera vacilación y tanteo"; son siempre investigaciones de primera mano con arre-

glo a plan, que él mismo especifica en su prólogo a la Introducción; no hay más vacilación y tanteo ^{que significan} que las ~~de~~ la primera y ~~de~~ sucesivas manos sobre temas congruentes con el plan. Tampoco nos satisface lo de "inquietud elemental hacia la meta". No puede ser "elemental" una inquietud que ha producido una voluminosa obra ordenada como , sin violencia y siguiendo las indicaciones de Dilthey, queda ordenada en nuestra publicación.

Prosigamos. "Todo se centra en la (psicología) que debe comprender la vida en su efectiva conexión histórico-evolutiva, como la manera de ser del hombre, como posible objeto de las ciencias del espíritu y aun tiempo como raíz de estas ciencias. La hermenéutica es la autoaclaración de este comprender y sólo en forma derivada es metodología de la historia". Aquí tenemos la confusión ~~de~~ que advertimos a propósito de la antropología filosófica. También tenemos la confusión de la hermenéutica ~~de~~ el fundamento o teoría de la estructura y la consiguiente declaración de que la hermenéutica sólo en forma derivada es una metodología de la historia. No; la hermenéutica, si se define como disciplina de la comprensión que deriva sus reglas del análisis de la vivencia de comprensión, no es metodología en forma derivada sino que es la metodología de todas las ciencias del espíritu, y también de la historia, per se y en forma directa.

primero, ese híbrido de "psicológico-hermenéutica" que nada aclara; tenemos

Heidegger acaba diciéndonos que lo decisivo en Dilthey está representado por sus investigaciones psicológico-hermenéuticas, que tratan de "llevar la vida a la comprensión filosófica", asegurándole un "fundamento hermenéutico", mientras que todas sus investigaciones gnoseológicas obedecen a la condicionalidad de la época, a esa ontofobia kantiana y positivista de que nos habla Ortega y Gasset. Aquí está la madre del cordero. Si tratamos de interpretar a un autor con arreglo a lo que nosotros creemos interesante en él, ya no lo estamos interpretando sino

aprovechándolo. No es así como interpretaba Dilthey, modelo de interpre-
 tadores. El aprovechamiento es una actitud que en la historia de la filo-
 sofía se muestra fecundísima, y precisamente por la vía de la interpreta-
 ción unilateral; no hay más que pensar en las interpretaciones diversas
 de Sócrates, de Platón, de Kant. Pero cuando se trata de interpretar por
 las buenas, y más en una época como la nuestra ~~hiperestésica~~ ^{hiperestésica} de concien-
 cia histórica, está desplazada toda interpretación-aprovechamiento. Quien
 haya seguido mi exposición podrá decirme si cabe afirmar, a no ser por
 una ~~exageración~~ ^{ceguera} vital pero ahistórica, por un empeño de buscar en Dil-
 they la posibilidad de Wiederholung-repetición- de una actitud filosó-
 fico existencial -hermenéutica de la vida como existencia- que en la
 larga obra de Dilthey la tarea gnoseológica signifique una mera contin-
 gencia temporal. De los ocho volúmenes que publicamos, siete -todos los
 que se podrían cobijar bajo el título común de Introducción a las ciene-
 cias del espíritu- llevan radicalmente una intención gnoseológica. Por
 algo llamamos a Heidegger maestro ~~de~~ en demoliciones. Y claro ~~es~~ que,
 una vez que se cercena todo este aspecto, la hermenéutica adquiere carac-
 teres de fundamentos y los tres campos del trabajo de Dilthey sólo se
 compenetran y cruzan, se sirven de motivo y medio y no se traban como
 etapas en la unidad de una marcha. ¿Es esta una interpretación histórico-
 evolutiva del pensamiento de Dilthey? Pues ésta es la interpretación
 que él hacía ^{de} los demás y podía pedir para sí.

(1) Este concepto lo
 he tomado de Heidegger
 de Lessing y Fray
 de Dilthey.

: En la que se trata
 de fundamentar
 el estudio de la
 sociedad y de
 la historia -

Pasemos ahora a Ortega. Nos ofrece dos esquemas, no uno.

"Esta primera expresión de la idea de Dilthey nos la presenta biográfica-
 mente, es decir, que la va enunciando según el orden sucesivo en que
 Dilthey ha llegado a ella. Primero: estado de conciencia histórica, ave-
 riguación de que todo lo humano es relativo a un tiempo, salvo el hecho
 mismo de la existencia de lo humano. Segundo: necesidad consecuente de

fundar esa conciencia histórica, es decir, esa única afirmación que parece quedar en pie cuando las demás sucumben: el hombre es relatividad, historicidad. Tercero: postulación de una ciencia de lo humano como tal que al ser la disciplina fundamental y quien propiamente conoce la única realidad salvada del naufragio -el hombre- será lo que se ha pretendido siempre con el nombre de filosofía".

16/14

En primer lugar, si nosotros hemos expuesto la marcha sistemática de Dilthey como constituyendo a la vez su marcha histórica, con las irregularidades biológicas a que aludíamos con la nebulosa diltheyana, claro que nos ha de parecer sospechosa esta duplicidad de esquemas. Podemos decir que ya todo eso, estaba en forma de nebulosa y si se nos pide mayor concreción remitiremos a su trabajo preliminar: el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado. Todo eso y algo más: buscaba un absoluto tras lo relativo. De esa nebulosa se desprende la biografía. En el tercero de Ortega acusamos la misma confusión a que aludimos a propósito de la antropología filosófica y se involucra lo que puede ser el resultado último de toda la labor de Dilthey con el fundamento que hay que poner al principio.

17/15

Pasemos al esquema sistemático que nos expone al final de su estudio: "De esta suerte aparece integrada la filosofía por estos cuatro asuntos:

- 1o. Historia de la evolución filosófica como propedéutica.
- 2o. Teoría del saber.
- 3o. Enciclopedia de las ciencias.
- 4o. Teoría de las Ideas del mundo".

Así es como entendería Dilthey la sistemática de la disciplina filosófica. Por lo pronto, tenemos que destacar a favor de Ortega que no ha sacrificado la parte gnoseológica -teoría del saber- pero por haber escindido "la expresión de la idea de Dilthey" en una parte biográ-

Ortega y Gasset: Guillermo Dilthey y la idea de la vida. Rev. de Oc. vol XLIII, pp. 87-89

Ibid. p. 116.

hacer
NOTAS
28/7/88
JORNADA 35

Nov

fica y otra sistemática -tan en contra de la fusión biográfico-sistemática que supone el estudio histórico-evolutivo que Dilthey recomienda- sustituye la sistemática que el mismo Dilthey ^{señala} ~~reconoce~~ en el estudio de la filosofía -véase, por ejemplo, su Sueño- por la que él entiende que Dilthey lleva implícita. En diversas ocasiones nos dice Dilthey que la filosofía: a) fundamenta todo el saber; b) organiza y simplifica los diversos saberes; c) fuera de esta tarea científica, de validez universal efectiva, la filosofía tiene que ver ~~con~~ con las concepciones del mundo que se presentan con pretensiones de validez universal. El caso es que entre esa biografía ~~nebulosa~~ ^{nebulosa} y esta sistemática filosófica se nos escapa toda la sustancia del trabajo de Dilthey. Una vez más: fundamentar las ciencias del espíritu, negativa y positivamente, y llegar así a una solución conciliadora por lo que se refiere a las concepciones del mundo. Al decir que la historia de la evolución filosófica debe funcionar como propedéutica y explicarnos antes que esta propedéutica lo es en el sentido ^{de} que nos da la conciencia del nivel histórico a que nos encontramos en el plano de la filosofía y ~~que~~ ^{de} ~~que~~ habrá ~~que~~ determinar las direcciones posibles de nuestro afán filosófico, se desglosa este aspecto histórico de la filosofía del aspecto histórico de todas ^{de} las ciencias del espíritu y se limitan los alcances de la formidable labor histórica de Dilthey, quien en la parte histórica de su Introducción no trata de ponernos a ese nivel sino de destruir la apariencia de fundamento en que se han apoyado las ciencias del espíritu, entre ellas la filosofía. El ponernos al nivel corresponde a las ciencias particulares del espíritu: así, ^{la} ~~la~~ Esencia de la filosofía, que es una ^{ensayo de teoría de la filosofía, de una} ~~ciencia~~ ^{particular} del espíritu, nos pone al nivel filosófico de nuestro tiempo. No hay que olvidar que los aspectos sistemáticos ^y e históricos se funden en cada ciencia particular. ~~La enciclopedia de las ciencias no ha creído Dilthey que fuera digna de una dedica~~

~~ST~~

25 gal

Esta idea de que la historia de la evolución filosófica ha de servir de propedéutica al sistema de la filosofía la recoge Ortega y Gasset de un borrador de Dilthey que lleva el título de ¿qué es filosofía? y que corresponde a los años 1896-97. En el apartado 3 de ese borrador dice Dilthey: "La filosofía tiene como primera tarea y ~~como~~ parte preparatoria la elevación de las disposiciones filosóficas y de las necesidades filosóficas que radican en el sujeto, ^{a través de} pasando por las etapas de la historia, hasta ~~llegar a~~ ^{llega plena} la conciencia actual históricamente ~~colmada~~ ^{colmada}. Esta historia constituye la propedéutica indispensable de la filosofía sistemática. Porque la conciencia ~~colmada~~ ^{llega plena}, de la que ningún pensamiento puede prescindir sino que, más bien, puede analizar, es histórica". En otro trabajo de fecha indeterminada pero que Dilthey respeta cuando en 1904 proyecta su continuación, el que lleva el título: El hombre moderno y la pugna de las concepciones del mundo (volumen VIII de las obras completas) precisa ese pensamiento de la propedéutica histórica en los siguientes términos: "El cuchillo, ~~prosecutor~~ ^{disecado,} del relativismo histórico, que ha ~~seccionado~~ como si dijéramos, toda metafísica y religión, debe procurar también la salud. Pero tenemos que ir a fondo. Tenemos que convertir a la filosofía misma en objeto de la filosofía. Es necesaria una ciencia que, mediante conceptos histórico-evolutivos y métodos comparados, tenga por objeto los sistemas mismos. Se comporta con la historia de la filosofía lo mismo que la ciencia comparada del lenguaje con la historia del lenguaje y ~~quienquiera~~ ^{superar} si alguien quiere ir más allá de la separación de los dos, seré yo el último que ~~se~~ ^{se} oponga. ^{acelo.} Siempre es lo mismo: en cada sistema cultural no hay más que etapas de la misma ciencia del conjunto de su nexos final." Vemos, pues, cómo esta historia propedéutica representa con respecto a esa filosofía de la filosofía o teoría de la filosofía lo que la parte histórica respectiva representa en cada cien-

cia particular del espíritu, que abarca histórica y sistemáticamente su sistema cultural propio. Otra cosa es esa revisión histórica representada por la parte histórica de la Introducción a las ciencias del espíritu que tiene la significación específica que tantas veces hemos señalado. No conociendo los cuadernos de clase en que Dilthey expuso su Historia de la filosofía, podemos servirnos del esquema que traza en aquel borrador como de un índice relativo con el que parangonar el índice de sus volúmenes históricos dentro de la Introducción a las ciencias del espíritu. Ese esquema reza así:

1. Ideas primitivas de los hombres. Su variabilidad sin límites, como un mando vegetal. Nacimiento de unidades mayores a base de las ideas de los pueblos.

2. La especulación sacerdotal de los pueblos orientales. Nacimiento del monismo, de la doctrina de la transmigración de las almas, de ~~la sistemática de los demonios~~ demonología, etc., las concepciones fundamentales de toda teología: demonios, ángeles, sacrificios, etc. La filosofía de la India.

3. Filosofía de los pueblos del Mediterráneo.

4. Naciones modernas. A la luz de la historia. Principio de continuidad.

a) El sistema natural en la ciencia teológica.

b) Filosofía del **R**enacimiento.

c) La conexión objetiva.

d) Se retrotrae esa conexión ~~de ella~~ a la autognosis...

No es mucho, pero siempre una indicación que puede ser muy útil hasta para hacer una limpieza en las incursiones históricas de la Introducción que excedan de los fines gnoseológicos de la misma.

Se ve claro también que la teoría del saber que Ortega coloca

en segundo lugar se halla desplazada. La "teoría del saber" constituye la parte positiva de la Introducción y antecede, por lo tanto, según tenemos explicado, al desarrollo histórico y sistemático de la teoría de la filosofía. En cuanto a la "enciclopedia de las ciencias" tenemos que decir que no ha creído Dilthey que fuera digna de una dedicación filosófica. Véase lo que a este respecto opone a Comte en su "estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado". (p. 461 de psicología y teoría del conocimiento). Y en esas tres partes que el mismo Dilthey asigna al sistema de la filosofía, la señalada por nosotros con la letra b) (organizar y simplificar los diversos saberes) no reviste los caracteres de una "enciclopedia" de las ciencias sino que alude a una de las dos grandes faenas que viene realizando la filosofía: fundamentar el saber, y organizar y simplificar y revolucionar los saberes particulares, que es lo que él ha realizado en el campo de las ciencias del espíritu.

En cuanto a la "teoría de las Ideas del mundo" ya hemos dicho que en Dilthey hay dos cosas: una teoría de las concepciones del mundo y otra de las concepciones filosóficas del mundo. ¿Cuál correspondería a la filosofía? Pero en esta pregunta no podemos insistir porque con ella cierra su trabajo Ortega y hay que presumir que al prolongarlo haría los distinguos pertinentes.

Podemos fundir, a tono con lo que venimos diciendo, los dos esquemas diltheyanos: el que propuso en su prólogo a la Introducción y realizó a lo largo de su vida, al que pudieramos denominar esquema histórico-evolutivo -fundación de las ciencias del espíritu y, en consecuencia, de la teoría de la filosofía- y el esquema sistemático señalado también por Dilthey. Tendríamos entonces un esquema único que abarcaría toda la labor de Dilthey en la siguiente forma: a) Fundamentar todo el saber. Su labor se ha concentrado en la fundación del saber científico-espiritual,

No llega a la "teoría de las Ideas del mundo" a través de la "concepción de las ciencias del espíritu" de la "enciclopedia de las ciencias"

aunque hay en su obra elementos bastantes para la fundación del saber -- científico-natural como explicación hipotética y probable, como construcción, frente a la comprensión, sin bases hipotéticas y cierta, aunque inexhaustiva, de las ciencias del espíritu (Así, sobre todo, en su Psicología descriptiva y analítica y en sus Ensayos de fundación). La teoría del conocimiento trataría de abarcar en unidad esas dos clases de conocimiento, pero partiendo esta vez de la vida en vez de partir de la naturaleza.

La fundación del saber científico-espiritual, que es la destinada a transformar toda la teoría del saber, comprende la parte histórica y la parte sistemática, o negativa y positiva, tantas veces señaladas por nosotros (Introducción a las ciencias del espíritu).

b) Organizar y simplificar los diversos ^{de} deberes. El problema, -- tantas veces abordado por él, de la conexión de las ciencias del espíritu, corresponde a esta dirección. Empieza a resolverse dentro de la Introducción y se prolonga en los esquemas de las diversas ciencias del espíritu. En este sentido tenemos sus innovaciones organizadoras, simplificadoras y revolucionadoras al establecer una psicología real o antropología general y comparada, al estructurar el cuerpo de las ciencias del espíritu sobre la base de los sistemas culturales y las organizaciones y al estructurar el mundo histórico con ellas a base del nexo efectivo. Y tenemos además, dos ciencias particulares nuevas: la teoría de las concepciones del mundo y la teoría de las concepciones filosóficas del mundo.

c) Resolver la pretensión de validez universal de la filosofía. Toda su teoría de las concepciones del mundo en general, y la de las concepciones filosóficas ^{del mundo} en particular, se encaminan a este fin.

De este modo creemos que el lector podrá apreciar por sí mismo -- como los dos esquemas ofrecidos por Ortega no responden a la unidad filosófica de la labor diltheyana y por eso son insuficientes y desordenadas.

~~ción filosófica. Véase lo que a este respecto le dice a Comte en su estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado. En cuanto a la teoría de las Ideas del mundo ya hemos dicho que en Dilthey hay dos cosas: una teoría de las concepciones del mundo y otra de las concepciones filosóficas del mundo. ¿Cuál correspondería a la filosofía? Pero en esta pregunta no podemos insistir porque con ella cierra su trabajo Ortega y es ^{presumible} ~~posible~~ que al prolongarlo ^{hubiera} ~~hubiera~~ hecho los distingos pertinentes.~~

Y ahora sí que acabamos, para no acabar con el lector y con nosotros mismos, ya que acabar con Dilthey sería verdaderamente el cuento de nunca acabar. No pretendo, ni mucho menos, haber aclarado todos los problemas diltheyanos. En 1903 escribía: "La concepción histórica del mundo es la que libera al espíritu humano de todas las últimas cadenas que no han podido quebrantar todavía la ciencia natural ni la filosofía. Pero ¿dónde están los medios para superar esa anarquía de las convicciones que nos amenaza con su irrupción? Durante toda mi vida he trabajado en la solución de la larga serie de problemas que se juntan a éste. Veo la meta. Si me quedo a mitad de camino, espero que mis jóvenes compañeros de jornada, mis discípulos, llegarán hasta el fin". Dilthey es, como vemos, un camino abierto. ¿Llegó efectivamente a la meta que vió? ¿Renunció a alcanzarla cuando en 1911 tituló todo el cúmulo de sus trabajos Introducción a la filosofía de la vida? ¿Sigue camino de esa meta su discípulo Groethuysen con su antropología filosófica? ¿Sigue también Cassirer con la suya? ¿La siguió Max Scheler en sus propósitos de elaborar ^{asimismo} una antropología filosófica? ¿Sigue ^{por} ese camino Heidegger cuando

105

16

~~18~~ Aquí se ve
 claro que el concepto
 vida. el objeto. como
 tema de la filosofía
 es la vida humana
 históricamente ~~por~~
 manifestada, no
 la vida individual,
 y que la autogénesis
 es la de esta vida y
 no del pupete
 individual. En
 definitiva, el concepto
 es el mismo social
 tiene también este
 sentido universal,
 claro que sin la
 determinación histó-
 rica.

665

108

~~107~~
-108-

dice que su obra está al servicio de la de Dilthey y nos ofrece su hermenéutica existencial de la vida? Queden esos interrogantes en el aire. Yo, por mi parte, quisiera terminar con una ignaciana "composición de lugar": la obra de Dilthey es una filosofía, "muy construida", de la vida. Die Philosophie ist / eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als ~~Lebendigkeit~~ Lebendigkeit, zum Bewusstsein erhebt und zu Ende denkt. La filosofía es una acción que eleva a conciencia la vida, es decir, el sujeto en sus ^{urdimbras vitales,} relaciones como vitalidad, y la piensa hasta el ^{fin" 18-16} fondo. Así define la filosofía, la actitud filosófica, en 1897. Es una acción -actitud contemplativa o captadora- que eleva a conciencia -autognosis- la vida, es decir, el sujeto en sus relaciones o estructuras vivas -el mundo histórico- y lo piensa hasta el fondo, radicalmente, y por eso puede liquidar el escepticismo inherente a la conciencia histórica llevando a esta hasta sus últimas consecuencias. ^{para que cure sus propias heridas.} Esa filosofía de la vida está tan "construida" que ha organizado las ciencias del espíritu y el mundo concreto de la historia y se ha organizado a sí misma presentándose como una reconciliación de las ~~concepciones~~ concepciones del mundo en la unidad profunda de la vida y en la diversidad de sus vertientes. Si quisiéramos preguntarnos cuál es su concepción del mundo podríamos contestar: Dilthey tiene, a la española, un concepto de la vida que no es ni naturalista ni idealista -objetivo ni idealista-subjetivo sino un concepto histórico de la vida, al que ha llegado por su autognosis, una concepción histórica del mundo en la que se reconcilian las tres concepciones antagónicas arrastradas por la voluntad histórica, pues ahí está el hombre, con toda su autognosis, para crear valores en la historia, abocado a la acción histórica, en contrando su liberación del pasado por una entrega a las grandes objetividades de la historia y absorbiendo todas las exigencias naturalistas

en cuanto al rigor científico y al dominio liberador sobre la naturaleza. Es tan amplio y conciliador el concepto que de la vida tiene Dilthey, que ha llegado a él por una comprensión artística y ha entregado su vida entera a esa comprensión para llenar un vacío religioso. El es un filósofo y la conciliación es filosófica pero omnicomprensiva. En un poeta sería poética pero también omnicomprensiva (^{Lessing,} Goethe, Unamuno) Y en un religioso, religiosa pero también omnicomprensiva (Cardenal Newman). No le hace falta a él una antropología filosófica específica porque todo su estudio sistemático de la vida, del mundo espiritual, compondría esa antropología, significaría el cumplimiento del mandato delfico: concóctete a tí mismo.

"Como una fuga se compone de pocos motivos fundamentales, así también estos tres motivos [el pensamiento griego estético-científico, el voluntarismo romano, la religiosidad oriental] dominan toda metafísica humana" (vid. Hombre y Mundo, p.4). Esos tres motivos, como señala también Ganivet, arrastraba consigo la conciencia de Occidente, y parecen trabarse en la autognosis diltheyana en la fuga armónica de su concepción ~~histórica~~ histórica del mundo. La unidad musical, tan anhelada, del espíritu alemán. Porque, como repite Dilthey, el espíritu alemán se ha desenvuelto en condiciones históricas singulares que si le han negado la formación adelantada de una unidad nacional le han permitido preparar la conciliación universal. Cuando Europa rompía con la antigüedad, con el pensamiento filosófico y con ^{el} ~~la~~ de la Edad Media, Melanchthon, praeceptor Germaniae, trataba de conciliar a Aristóteles con el mundo moderno que alboreaba. Cuando en el XVII se impone el pensamiento mecanicista Leibniz intenta otra conciliación con el teleologismo clásico y medieval. Si el destino histórico le impide a Alemania volcarse en grandes hazañas que tienen por escenario el mundo exterior, como esas que lle-

17

~~17~~ Recuerdese lo
que dijimos en
I a propósito de
la su perata dualidad
que, según Misde,
había entre los motivos
fundamentales de
la conciencia ^{metafísica} ~~histórica~~
y las tres concepciones
del mundo.

~~(1) y tantos ensa-
badores en títulos
muy prometedoros
- Ideas fundamental
de mi filosofía,
que sea filosofía,
etc - que aparecen
agrupados en las
obras completas,
vol. VIII, bajo el
título Zur
Weltanschauungs-
lehre.~~

108

109
107-

varon a cabo España, Inglaterra, Francia, le fuerza en compensación a la interioridad, a buscar el ideal que el mundo le niega en la formación interior del hombre. Por eso Lessing, figura señera de la Ilustración alemana, continua, sin embargo, en la línea de Leibniz con su idea del desarrollo. Por eso también el idealismo alemán continua la tradición europea pero en la dirección de la interioridad, del desarrollo, de la ^{ciudad.} historia. Y si el romanticismo se excede en su protesta contra la Ilustración europea, ahí está Dilthey tratando de conciliar el mundo histórico del siglo XVIII -la solidaridad universal de la humanidad en el progreso- con los diversos mundos históricos de la romántica escuela histórica. En este sentido es Dilthey el último romántico y el primero que hace justicia ~~xx~~ al siglo XVIII. 47

Ahora es cuando podremos leer con provecho, sabiendo lo que quiere decir justamente cada línea, esos escritos resúmenes -el prólogo a la Introducción, Síntesis de mi sistema, prólogo de 1911 a su Mundo espiritual, La conexión de las ciencias del espíritu ^{etc.} que, lejos de ^{Ideas fundamentales de mi filosofía} ser lo único más o menos explícito que nos dejó dicho acerca de su pensamiento, no pasan de ser esquemas circunstanciales y apretadísimos de la obra tan explícita, biológicamente sinuosa, ancha e intrincada cuyo rastro hemos venido persiguiendo. Y podemos repasar, para contestarlas, las interrogaciones planteadas en el primer prólogo, verdaderas interrogaciones metódicas, otros tantos ganchos para abrirnos camino hasta el fondo.

46

Cursiva 12-1-72

109

Posdata. Recién terminado este trabajo han caído en nuestras manos dos publicaciones referentes a Dilthey. Una inglesa y otra española. La inglesa: Wilhelm Dilthey. An introduction por H. H. Hodges (Kegan Paul, Londres 1944) tiene importancia especialísima porque ha sido revisada por el yerno de Dilthey, el Dr. Georg Misch, quien ha contribuido especialmente a la bibliografía más completa sobre Dilthey, de las conocidas hasta el día, que ese estudio lleve al final. Pero además trae una sorpresa, -- que supongo que lo será para todos los versados en la producción diltheyana. Gentes que anduvieron por la Europa central por el año ~~en~~ 39 no han conocido más que nueve volúmenes ^{en} de Gesammelte Schriften de Dilthey, los mismos que yo he manejado, entre ellos alguna edición también de ~~ese~~ ^{aquel} año. Pues bien, en esa bibliografía se anuncian como aparecidos hasta el año 1936 los volúmenes I-IX y los XI-XII y se anuncia para el 44 la aparición del X. Esto supondría que hay tres volúmenes más desconocidos por nosotros. No se trata de otras obras ya conocidas de Dilthey, que estaban fuera de la colección y que hubieran sido incorporadas a ella, pues vienen anunciadas aparte en la bibliografía. Un pequeño misterio -- el volumen del 39 no hace mención alguna, como es usual a todos los volúmenes de la serie, de esos volúmenes XI y XII -- que procuraremos esclarecer cuanto antes. Pero sin miedo al misterio podemos decir que, sea lo que contengan esos libros, no pueden alterar los términos de nuestra interpretación. Para tranquilidad del lector le contaremos que en la pequeña antología diltheyana que trae el volumen inglés no hay ningún trozo extraído de esos volúmenes misteriosos y que, por el contrario, todo lo que publica está ya publicado por nosotros.

La publicación española es un volumen de los textos anotados, a cargo de "los mejores especialistas", que viene publicando la Revista de Occidente, aunque todos los aparecidos, hasta ahora, en número de tres, ^{se debían} han sido por Julián Marías. Lleva como título: Teoría de las concepciones

del mundo y abarca uno de los muchos ensayos que compondrán nuestro volumen acerca de la Teoría de la filosofía, amén de varios fragmentos diversos. No quiero detenerme en esa vacilación que se nota, hasta en los títulos, al -- traducir la famosa Weltanschauung unas veces por concepción, otras por Ideas, o por visión. Creo que Ortega propuso también la de Imagen, y por aquí contamos con versiones tan hermosas como ~~con su visión~~ ^{con comovisión} o tan pintorescas como "visión mundial". Se le han buscado al gato más de cinco pies. La gente no se quiere convencer de que, para leer un lenguaje filosófico extranjero, -- hay que leer antes el lenguaje de las cocineras. Así salen esas sutilezas de teórico y teorético, de historicismo e historismo, frutos de una mala -- traducción, pues no hay mal que por bien no venga. Yo me atengo, en el caso concreto, al uso del lenguaje, a la autoridad de Unamuno y al mismo Dilthey, que usa indistintamente Weltanschauung y Weltkonzeption y ya dije que, de haber sido hispano, Dilthey hubiera echado mano seguramente del castizo concepto de la vida. ^{Pero} ~~Pues~~ no había ^{de} ~~que~~ detenerse ^{me}. Otras cosas hay más importantes. En primer lugar: el título de la recopilación -Teoría de las concepciones del mundo- está tomado, mal que bien, del título del volumen VIII de -- los Gesammelte Schriften - Weltanschauungslehre - pero lo que en este volumen está justificado, no así en el compuesto por Marías, pues ha prescindido, ^{con exacta omisión,} ~~precisamente,~~ del extenso ensayo Las concepciones del mundo y la conciencia histórica, que es el que compone, efectivamente, una teoría de las concepciones del mundo, pues que la estudia totalmente en el arte, en la religión y en la filosofía. El título adecuado hubiera sido, pues, Teoría de las concepciones filosóficas del mundo, ^{aquel primer} ya que lo que fundamentalmente estudia ~~ese~~ en ensayo es el desarrollo metafísico de las concepciones del mundo. Pero no es esto lo más grave. Los fragmentos que siguen al primer ensayo aparecen reunidos bajo un título común: Teoría de las ideas del mundo traducción de Zur Weltanschauungslehre, que en la nota 1 se presenta como una de las obras principales de Dilthey. Pues bien; ese Zur Weltanschauungslehre -Para la teoría de la concepción del mundo- no es más que la rúbrica puesta a un sobre o car

curativa 12:17

-3-

peta donde fue reuniendo Dilthey apuntes de la significación mas diversa. De los ocho fragmentos publicados por Marias sólo uno -Sueño- tiene que ver directamente con la concepción del mundo. ¿Dónde está "la comunidad de tema", de que habla Marias en la nota 41? ¿que con ellos pensaba Dilthey formar un trabajo unitario? Puede ser, pero del dicho al hecho hay un gran trecho. Además ¿porqué no vamos a pensar que también tenía Dilthey algunos cajoncitos de sastre?. La presencia de fragmentos como "Sinopsis de mi sistema" hace ya imposible meterlo dogmáticamente bajo ese título de Teoría de la concepción del mundo y menos en el sentido restringido de Teoría filosófica del mundo, pues su sistema abarca toda la fundación de las ciencias del espíritu y no sólo la teoría de la concepción filosófica del mundo. Esta Teoría de las concepciones del mundo compuesta por Marias es un ejemplo típico de esas publicaciones aperitivas, esenciales y desglosadas de que hemos hablado en otra ocasión. El mal de origen se suele descubrir hasta en errores de traducción, explicables por la ausencia del contexto total. Así cuando se traduce Entwicklung por evolución, cuando Dilthey se refiere a la idea del desarrollo de Leibniz y de todo el idealismo alemán, y ~~que~~ él mismo advierte que no hay que confundir con evolución, que es un cambio no interno. O cuando se traduce Zusammenhang por complejo y se da lugar al equívoco "complejo psíquico", que no es precisamente la conexión psíquica de Dilthey, ⁶ cuando se traduce Weltabfassung por interpretación del mundo -Marias no incurre en este error- ~~cuando~~ ^{y de lo que se trata} se trata de la captación o aprehensión del mundo, una de las tres características actitudes del espíritu.

Con estos antecedentes no le ~~haremos~~ ^{podemos hacer nada} caso a Marias cuando nos dice: "pero Dilthey no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida, ni una doctrina histórica, ni un sistema". Es todo lo que, rigurosamente, hizo Dilthey. Tampoco se lo ~~haremos~~ cuando dice: "Pero conviene salir al paso de un error"... "la significación de ese término [razón histórica] en Ortega es la que nos permite una cabal intelección de lo que Dilthey apunta -

-con la única conclusión, naturalmente, de no confundir las dos cosas.".....
 "Desde nuestros supuestos, y en posesión -gracias a una hermeneútica mínima-
 de un vaguísimo esquema de los suyos [de Dilthey], podemos intentar la com-
 prensión de la excepcional obra diltheyana " He aquí el servicio que le ---
 presta a Dilthey - también la prestó otro Heidegger- la famosa y sedicente -
 escuela de Madrid. Gracias a su hermeneútica mínima, de que es capaz porque
 representaría la última etapa en el descubrimiento de la vida, Dilthey se ve
 "autognosiseado" con un "vaguísimo esquema de supuestos". Pero no conviene -
salir al paso de un error. Para verdades el tiempo.

No duele
~~No dude~~ hablar tan secamente.

Si no tuvieramos una alta consi-
 deración por la probidad, la preparación y el talento de Marías, el tono hu-
 biera sido, de seguro, más jugoso. Pero como nos interesa su porvenir filosófi-
 co más que el académico, que de todos modos será brillante, y porque nos in-
 teresa también aclarar la atmósfera, tenemos que ir más allá de la probidad
 y del talento. De éstos y de su preparación da buenas muestras a lo largo de
 sus notas, salpicadas de preciosos atisbos, pero que "caen" de vez en cuando
 por virtud de influencias "escolares". ¿Como se puede decir, por ejemplo,
 (en la nota 71 y en el prólogo) que la autognosis es, para Dilthey, el conoci-
 miento de la propia vida y la hermeneútica el de la vida ajena? ¿Cómo se --
 puede hablar (como en la nota 111) de la "teoría de los ^{generacionales} ~~generaciones~~ de Ortega"
 y no mencionar la de Dilthey? ¿Y cómo se puede sostener (nota 46) que "es fá-
 cil ver la profunda conexión, a pesar de la disparidad de puntos de partida,
 entre esta psicología [la de Dilthey] y la empírica de Brentano, cuando, el
 mismo Dilthey ha dicho de ésta último que es escolasticismo llevado a la psi-
 cología? Podríamos proseguir pero damit basta

340

PHILOSOPHISCHER LITERATURANZEIGER

Ein Referateorgan für die Neuerscheinungen
der Philosophie und ihrer gesamten Grenzgebiete

In Verbindung mit der
„Zeitschrift für philosophische Forschung“

Band VI

1954

Heft 3

B R O N N E N V E R L A G
München
Verlag Ernst Reinhardt

51

in seinem Lande aufzunehmen, 1702 durch ein Edikt die Glaubensfreiheit in seinem Reiche sichert. Sein heftiger, aber in seiner Haltung schwächerer Gegenspieler ist der Patriarchatsverweser Stefan Javorskij. Sein Kampf richtet sich vor allem gegen den freisinnigen Moskauer Arzt Tveritinov, der, ohne Lutheraner zu sein, Luther verehrt und sich gegen Ketzerbestrafung, die Verehrung von Ikonen und Reliquien und die Gebetsanrufung der Heiligen wendet und lange ungestört lebt, bis ihm sein Schwager, der Mönch Pafutij, gefährlich wird. Seine religiöse Diskussion im Hause des Vizegouverneurs wird Javorskij zur Kenntnis gebracht. Da ein Student ihn in der Folterung als Häretiker bezeichnet, flieht Tveritinov nach Petersburg in den Schutz des Zaren, von wo er, zur Abschwörung gezwungen, wieder nach Moskau heimkehrt, um hier dem schärferen Gericht Javorskij zu verfallen, bis dieser vom Zaren zur Rechenschaft gezogen wird. Panufkij verfaßt eine Kampfschrift gegen die Häretiker; vor allem aber schreibt Javorskij, der einst drei Jahre als Katholik bei den Jesuiten studierte, gegen Luther und Calvin. In seinem umfassenden Werk „Stein des Glaubens“ vermißt er beim Protestantismus die beim Entstehen einer neuen wahren Lehre notwendigen Wunder. Auf sein Werk wird immer wieder zurückgegriffen und es wird umstritten. Eine unter dem Namen des Buddeus gehende Gegenschrift wird dem protestantisch beeinflussten Erzbischof von Novgorod Feofan Prokopovič zugeschrieben. — Zeitweilig werden Schriften zur Verteidigung des Steines des Glaubens verboten. — Unter Peter dem Großen ziehen die Schriften der altprotestantischen Väter von Gerhard bis Buddeus in die russischen Akademien und Seminare ein, auch der Pietismus wirkt und endlich sieht Katharina IV. — abgesehen vom Kultus — keinen Unterschied mehr zwischen der Orthodoxie und dem Luthertum. Wenn jetzt — wie von Feofan — gegen den Protestantismus geschrieben wird, geschieht es aus gemäßigttem Geiste. Der Protestantismus soll zu einer tieferen Forschung besonders in der Frage des Ausganges des Heiligen Geistes veranlaßt werden, damit sich Orthodoxie und Protestantismus vereinigen können. — Schließlich rät der Moskauer Metropolit Platon (1737—1811), der aus einer protestantischen Grundstimmung heraus wirkt, dem in Gott aufgeklärten Theologen, polemisch zu schweigen.

Müller entrollt auf Grund eines guten Quellenstudiums ein interessantes Bild von Vorgängen, die nicht vielen deutschen Lesern bekannt sein werden. Sein Buch wird vielen gewiß willkommen sein. Er hält sich im allgemeinen urteilend zurück, doch will es scheinen, daß er für den Wahrheitskern in den frühen revolutionären Bestrebungen etwa eines Kosoy wenig aufgeschlossen sei.

G. Kahl-Furthmann, Bayreuth.

EUGENIO IMAZ: *El pensamiento de Dilthey — Evolución y Sistema.*
345 S. México, El Colegio de México 1946.

Diltheys Philosophie hat in Deutschland bis in das 20. Jahrhundert hinein im Schatten anderer Strömungen gestanden. Sie hat ihre Wirkung spät, zuerst

nach Auseinandersetzung mit den beiden neukantischen Richtungen, dann in Konkurrenz mit der antipsychologistischen phänomenologischen Bewegung, entfalten können. Einer weiteren Öffentlichkeit wurde Dilthey erst mit dem Erscheinen des Buches „Das Erlebnis und die Dichtung“ (1905) bekannt. Es ist nicht verwunderlich, daß Diltheys Werk im Ausland nur zögernd gewürdigt wurde. In Spanien allerdings hat der „Krausist“ Francisco Giner de los Ríos bereits früh, und zwar anläßlich der Publikation von Diltheys „Wesen der Philosophie“ (1907) Verständnis für den deutschen Historismus gezeigt. Doch stellt er einen Einzelfall dar. Im Grunde hat sich die spanisch-sprechende Welt dem Anliegen der historistischen Lebensphilosophie erst etwa seit dem 100. Geburtstag Diltheys durch Arbeiten Francisco Romeros (Guillermo Dilthey, in *Humanidades* XXII, 1930) und Hinweise Ortegas (Guillermo Dilthey y la idea de la vida, in *Revista de Occidente* XLII u. XLIII, 1933/4) erschlossen. Julián Marías (Einl. zu *Teoría de las concepciones del mundo*, 1943), Juan Roura-Parella (*El mundo histórico-social-Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey*, 1947) und José Ferrater Mora (*Dilthey y sus temas fundamentales*, in *Revista Cubana de Filosofía*, 1949) taten ein übriges. Am meisten hat sich, von México aus, Eugenio Imaz um die Verbreitung und Deutung des Diltheyschen philosophischen Werkes bemüht. Unbestritten sind die hervorragenden Verdienste, die sich Imaz als Herausgeber der achtbändigen spanischen Dilthey-Ausgabe, die alles Wesentliche enthält, erworben hat (1944—1948). Imaz, der leugnet, daß sich der Historismus in einer „Krise“ befinde (S. 321), hat sich gleichzeitig mit der Dilthey-Ausgabe in seiner Studie „Asedio a Dilthey“ (1945) um eine eigene Dilthey-Deutung bemüht. Sein Buch „El pensamiento de Dilthey“ (1946), das den Untertitel „Evolución y Sistema“ trägt, kann als eine ausgezeichnete Einleitung in Diltheys Gedankengänge bezeichnet werden. Imaz zeigt darin eine eindringliche Kenntnis der Diltheyschen Lebenswelt, der deutschen Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Problematik des Historismus. Allerdings zieht er nur das publizierte Schriftenmaterial heran. Doch verwertet er sorgfältig die letzte sekundäre Literatur (H. A. Hodges 1944, José Gaos 1945 etc.), vor allem auch die aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum.

Diltheys Gedanken werden in 11 Kapiteln dargelegt (I. Punkt und Komma über den Historismus, II. Das Anderssein und das historische Bewußtsein, III. Entwicklungsgeschichtliche Einleitung in den Diltheyschen Nebel, IV. Einführung in die Kritik der historischen Vernunft, V. Herrschaft und Verfall der Metaphysik, VI. Das moderne wissenschaftliche Bewußtsein, VII. Theorie der Strukturwissenschaft, VIII. Methodik und Systematik der Geisteswissenschaften, IX. Der Aufbau der geschichtlichen Welt, X. Die Weltanschauungslehre, XI. Dilthey und unsere Zeit). Dabei ist gleich einleitend die Abhebung des Diltheyschen Historismus von dem Croces instruktiv (Kap. I). Etwas breit und ausführlich, doch kenntnisreich werden die Momente herausgearbeitet, die die Bildung des „historischen Bewußtseins“ von Platon bis Augustin Thierry verständlich werden lassen (Kap. II). Auch später (Kap. V) werden die historischen Erörterungen wieder aufge-

nommen, obwohl Imaz ausdrücklich darauf hinweist, daß es Dilthey selbst z. B. in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ nicht auf eine Geschichte der Philosophie oder der Geisteswissenschaften angekommen sei (S. 105). Es geschieht das jedoch zur Beleuchtung des konkreten geistesgeschichtlichen Kontextes, der Dilthey selbst ja so wichtig war, daß er einmal sogar an eine „Geschichte des deutschen Geistes“ dachte (S. 106). Imaz ist der Überzeugung, daß das eigentliche Ziel der „Einleitung“ bereits die Hinführung zur „Weltanschauungslehre“ ist (S. 109).

Der speziellen Dilthey-Interpretation wendet sich Imaz in Kapitel III zu. Angelpunkt ist, daß Diltheys Philosophie selbst entwicklungsgeschichtlich zu verstehen sei (S. 56), daß mit Dilthey verfahren werden müßte, wie Dilthey im „Leben Schleiermachers“ mit Schleiermacher verfahren ist (S. 60) und daß in Diltheys historischer Lebensphilosophie implizit eine Kritik der historischen Vernunft zur Darstellung gelange. In Dilthey melde sich nach Lessing, Goethe und Schelling, Hegel, Schleiermacher die dritte Generation zu Wort, der es um die Herausstellung des strukturierten, verstehbaren geistesgeschichtlichen Gesamtzusammenhanges gehe (S. 64), ohne daß damit das absolut letzte Wort gesagt werden könnte. Vielmehr gilt hier für Dilthey das Wort Hegels aus der „Philosophie der Geschichte“, das Imaz anführt, nämlich das „Bis hierher ist das Bewußtsein gekommen“. Collingwood hat in unserer Zeit das ausgedrückt, was Imaz als Diltheys Standpunkt skizziert: das jeweils Nicht-Definitive des erreichten Bewußtseinsstandes. In „The Idea of Nature“ (1945) sagt er: „That is as far as science has reached. All that has been said is a mere interim report on the history of nature down to the present time. If I know what further progress would be made in the future, I should already have made that progress“ (S. 174). Imaz sieht Diltheys Botschaft darin, daß er einerseits die Fortsetzung des nur halb getanen kantischen kritischen Werkes fordert (S. 64), und daß er andererseits die Vereinbarkeit der drei großen Grundbestandteile des „metaphysischen Bewußtseins“, nämlich des religiösen, ästhetischen und positiven Moments, lehrte (S. 78). Wenn Imaz dann eine „Einleitung in die Kritik der historischen Vernunft“ gibt (Kap. IV), weist er zur Erklärung der Behauptung, daß die Welt der historischen Vernunft die Welt der Geisteswissenschaften sei (S. 80), darauf hin, daß der Menschen eben innerhalb der Natur soetwas wie einen „Staat im Staate“ darstelle (S. 97). Doch bleibt das Problem, ob es für Natur- und Geisteswissenschaften eine gemeinsame gnoseologische Theorie gebe, offen (S. 98). Prinzipiell kommt Dilthey nach Imaz über den in der „Einleitung“ und in der „Weltanschauungslehre“ erreichten Standpunkt nicht hinaus (S. 272).

Der „Entwicklung der metaphysischen Typen“ hat Imaz ein besonderes Kapitel gewidmet, wenn vom Werden des modernen wissenschaftlichen Bewußtseins die Rede ist (Kap. VI). Aber auch hier interpretiert er den wissenschaftstheoretischen Dualismus Diltheys als das bisher letzte Wort des historischen Bewußtseins. In dem der Lehre von den Strukturen und der Wissenstheorie gewidmeten Kapitel (Kap. VII) ist auffällig, wie stark Imaz Dilthey von Husserl abgrenzt. Ausgegangen wird von dem verschiedenen Gebrauch

des Terminus „Erlebnis“ (S. 170 ff) und von dem zeitweiligen Einfluß Husserls auf Dilthey nach Erscheinen der „Logischen Untersuchungen“ (1900). Dann aber wird der „Historismus“ Diltheys und sein „radikaler Empirismus“ vom „Aeternismus“ und „absoluten Idealismus“ Husserls abgehoben (S. 185). Dabei werden Meinungsänderungen Diltheys und Schwankungen der Dilthey-Interpretation zum großen Teil auf den von Husserl ausgelösten Antipsychologismus-Schock zurückgeführt (S. 213, 313). Imaz erhebt ausdrücklich den Vorwurf, daß die meisten Philosophiehistoriker unter dem Einfluß der „Logischen Untersuchungen“ später eine „Phänomenologisierung“ des psychologisch-hermeneutischen Ansatzes Diltheys vorgenommen haben (S. 213). Der „scholastisierenden“, Idealitäten „meinenden“ Intentionalpsychologie Brentanos und Husserls gegenüber müßte aber der eigentliche Sinn der konkret verstehenden Psychologie Diltheys wiederhergestellt werden (S. 214). Ein heftiger Ausfall richtet sich dabei besonders gegen die spezielle Art von Freyers Assimilierung Diltheyscher Gedanken und die These von den Logos- und systematischen Kulturwissenschaften einerseits bzw. der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft andererseits (S. 188). Weiterhin wird eine unzulässige „Phänomenologisierung“ des Ansatzes an der eigentlich Diltheybeeinflussten Ermatingerschen „Philosophie der Literaturwissenschaft“ moniert (S. 203, 241, 251). Trotz der bei der Betrachtung Husserls hervorgehobenen „Wende zum Objekt“ wird der Begründer der Phänomenologie als letztes Glied der Kette Cohen, Natorp, Windelband, Rickert gesehen (S. 250). Umgekehrt wird von Imaz überraschenderweise auf eine Intentionungleichheit hingewiesen, die zwischen Diltheys „Lebenserfahrung“ und dem „radical empiricism“ von James und Dewey bestehen soll (S. 256).

Als Kernfrage des Kapitels über Methodik und Systematik der Geisteswissenschaften (Kap. VIII), muß nach Imaz die Frage angesehen werden, ob eine Methode überhaupt, wie z. B. die hermeneutische, als Fundament und Fundierungsgrundlage einer neuen Philosophie dienen könne (S. 202). Denn — gerät man nicht in einen Zirkel des Verstehens, wenn man von der Annahme des Erlebnisses des Verstehens ausgeht und dabei eigentlich eine Theorie des Verstehens bereits voraussetzen muß? Imaz hat hierauf in seiner Arbeit „Asedio a Dilthey“ (S. 61) hingewiesen. Immerhin beweist ihm das „Faktum“ des Verstehens einen gemeinsamen Wesenszug der Menschheit im Sinne des *homo sum, humani nihil a me alienum puto* (S. 224). Die je besondere Strukturiertheit des Geistes wird allerdings auch an der speziellen Form, in der von Fall zu Fall das Quantitative, Naturhafte gefaßt wird, sichtbar werden müssen (S. 225 ff).

Nach einer — wie er sagt — natürlich-genealogischen Gliederung der Geisteswissenschaften kommt Imaz im Kapitel über den Aufbau der historischen Welt (Kap. IX) zu der entscheidenden Feststellung, daß die Entwicklung des historischen Bewußtseins für Dilthey etwas Vorgängiges darstellt, das „da“ sein muß, ehe überhaupt von einem „gemeinsamen Ziel“ der Menschheit gesprochen werden kann und bevor Generalisierungen der üblichen philosophischen Art versucht werden dürfen (S. 270). Mit Emphase wendet sich Imaz gegen den immer wieder behaupteten Zusammenhang von

„Historismus“ und „Relativismus“ (Kap. X: Weltanschauungslehre). Die „Historisten“ — gemeint sind Dilthey und Croce — sind nach Imaz niemals Relativisten (S. 325). Er verweist dazu auf Diltheys Äußerungen im „Wesen der Philosophie“ (2. Teil, II. Die philos. Weltanschauung, Ges. Schr. Bd. V, 1 S. 406). Denn dort heißt es: „Es ist die Aufgabe der Weltanschauungslehre, methodisch aus der Zergliederung des geschichtlichen Verlaufs von Religiosität, Dichtung und Metaphysik im Gegensatz zum Relativismus das Verhältnis des menschlichen Geistes zu dem Rätsel der Welt und des Lebens zur Darstellung zu bringen.“ Hier liegt für Imaz der springende Punkt (S. 272, 322). Der Kampf der Weltanschauungssysteme wird als eine Notwendigkeit des immer um Klarheit ringenden metaphysischen Geistes hingestellt (S. 292). Damit ergibt sich für Imaz aber auch die Frage nach Diltheys eigener Weltanschauung (S. 304). Und er beantwortet sie damit, daß für Dilthey Philosophie tatsächlich Reflexion über das historische Bewußtsein bedeute (S. 304), daß historische Selbstbesinnung schon Kritik der menschlichen Vernunft, die historische Vernunft ist, sein muß (S. 307), daß endlich das gesuchte „System“ Diltheys in diesem, sich in Lebenszusammenhängen entwickelnden lebendigen Geist beschlossen liege (S. 309). Angetrieben wird das „Leben“, wo es philosophisch sich besinnendes Leben ist, durch das Rätsel des Todes, das Problematische der Generationenfolge, den beständigen Kampf in Natur und Gesellschaft, den Antagonismus zwischen uneingeschränktem Denken-Können und beschränkt erreichbarer konkreter raum-zeitlicher Wirklichkeit, und das Geheimnis sowohl der eigenen innerlichen Bedingtheit als auch der persönlichen lebendigen Schöpferkraft (S. 306 ff).

Abschließend fragt Imaz nach „Dilthey in unserer Zeit“ (Kap. XI). Dabei setzt er mit Recht die verstehende Erkenntnistheorie Diltheys von der anderen, ebenfalls nicht-naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre seiner Zeit, der Max Webers, ab (S. 313, 321). Weiterhin wird Diltheys Stellung zu einer möglichen Soziologie als Sonderwissenschaft an Hand einer Kritik der „Sozialen Physik“ Comtes, weiter Spencers, Lilienfelds und Schäffles erörtert (S. 313). Deutlich wird aber auch die Besonderheit der Weberschen „Hermeneutik“ herausgearbeitet (S. 318). Ebenso wird nochmals (wie in Kap. I) auf die Verschiedenheit der deutschen historistischen und der italienischen Vico-Tradition hingewiesen, wo der „Historismus“ Croces behandelt wird (S. 321—326). Im Grunde beruht die Verschiedenheit hier darauf, daß der deutsche Historismus kulturgeschichtlich, der italienische aber politisch ist, daß jener von der „geistesgeschichtlichen Entwicklung“, dieser von der ethisch-politischen „Aktion“ bestimmt ist (S. 325). Daß Dilthey nun bei einem un-idealistischen Gegensatz von natur- und geisteswissenschaftlichen Methoden stehen bleibt, ist unerheblich. Wichtig ist nach Imaz nur, daß für Dilthey wie für Croce (S. 321—326) und für Dewey (S. 326—336) die wissenschaftlichen Theorien nur einen *instrumentalen* Wert haben (S. 340). Die historische Realdialektik bewegt sich zwischen Tatsachen, die vom Geist interpretiert werden, und Tatsachen, zu denen der Geist den Weg erst eröffnet, hin und her (S. 340). So wird bei diesem Überblick auch Deweys instrumentalistischer „Naturalismus“ also als „Historismus wider

Willen“ bezeichnet (S. 322, 326). Collingwood wiederum hat nach Imaz den gesamten Fragenkomplex am klarsten übersehen, wenn er in „The Idea of Nature“ sagt: „Ich schließe damit, daß die Naturwissenschaft als eine Form des Denkens ihr Sein immer in einem historischen Zusammenhang hat und gehabt hat und daß sie in ihrem Dasein von dem historischen Denken abhängt. Aus diesem Umstande wage ich die Behauptung, daß niemand die Naturwissenschaft verstehen kann, es sei denn, er verstünde die Geschichte, und daß niemand auf die Frage, was die Natur sei, antworten könnte, es sei denn, er wüßte, was die Geschichte sei“ (S. 177).

Daß Bergson im Zusammenhang mit Dilthey von Imaz nicht zur Darstellung gebracht wird, erklärt der Verf. damit, daß gerade vor den offenkundigen Verwandtschaften die tiefgreifenden Unterschiede nicht vergessen werden dürften. Diese seien aber derart, daß Bergson (trotz „Les Deux Sources...“) bestenfalls als entwicklungsgeschichtlicher Naturphilosoph bezeichnet werden könnte und im Vergleich zu Dilthey, Croce, Dewey etwa die Rolle innehat, die Schelling zwischen Fichte und Hegel zugefallen sei (S. 342). Ebenso verzichtet Imaz auf eine Darstellung der Beziehungen zwischen Historismus und Existenzphilosophie, speziell zwischen Dilthey und Heidegger, und das trotz der Hervorhebung der Bedeutung der „Zeitlichkeit“ hier wie dort (S. 343). Imaz lehnt das Eingehen auf die existenzphilosophische Problematik als eine metaphysische Problematik, das vom Problem des „immanentistischen, absoluten Empirismus“ der wirklichen Historisten Dilthey und Croce wegführen würde (S. 324), rundweg ab. Er selbst bekennt sich zum Historismus, der seiner Meinung nach durchaus nicht „überwunden“ ist, den man vielmehr zu einem „guten“ Historismus durchzuformen habe (S. 345). Bemerkenswert ist, daß sich Imaz ausdrücklich zu einem „historicismo noble, generoso, heróico“ eines Croce und Dewey bekennt, zu dem Dilthey den Zugang gebahnt habe. Es ist das Bekenntnis zur Aktualität Diltheys (S. 309), zum Diltheyschen System, das als System des sich auf sich selbst besinnenden und sich selbst auslegenden Lebens bezeichnet wird. Das von Imaz gewählte Verfahren der mit Zitaten reich belegenden geistesgeschichtlichen Interpretation ist klar und deutlich. Daß die gebotene Darstellung allerdings so neuartig sei, wie der Verf. behauptet (S. 9, 309), wird man nicht zugeben wollen. Daß er aber dem Reden vom unzeitgemäßen Historismus mit Gründen entgegentritt, ist sehr verdienstlich. Die Zitate sind überzeugend gewählt. Fehler finden sich nur in den deutschen Textstellen. Dem Verf., der vor vier Jahren seinem Leben ein Ende setzte, wird man für seine sorgfältige Bemühung um die Bekanntmachung Diltheys in der spanisch-sprechenden Welt nur Dank wissen können.

Gerhard Funke, Bonn.

J. BARKLEY ROSSER: *Logic for Mathematicians*. XIV u. 530 S. McGraw-Hill Book Company, New York, Toronto, London 1953.

Ein Buch dieses Titels wäre für den Philosophen beinahe unbeachtlich, hätte sich der Verfasser nicht das Ziel gesetzt, die *Principia Mathematica*