

ANEXO 2

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS O TRABAJO DE GRADO: ENTRE EL LÍMITE Y EL ENIGMA.
 SUBTÍTULO, SI LO TIENE: LA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD HUMANA EN DILTHEY.

AUTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
PALACIO MUÑOZ	MANUEL DARÍO

DIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
CARDONA SUÁREZ	LUIS FERNANDO

JURADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
SIERRA GUTIÉRREZ	FRANCISCO

ASESOR

Apellidos Completos	Nombres Completos

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: MAGISTER EN FILOSOFÍA

FACULTAD: FILOSOFÍA

PROGRAMA: Carrera: Licenciatura: Especialización: Maestría: X Doctorado:

NOMBRE DEL PROGRAMA: MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

CIUDAD: BOGOTÁ AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO: 2008

NÚMERO DE PÁGINAS 120

TIPO DE ILUSTRACIONES:

- Ilustraciones
- Mapas
- Retratos
- Tablas, gráficos, diagramas
- Planos
- Láminas
- Fotografías

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

Duración del audiovisual: _____ minutos.

Números de casetes de vídeo: _____ Formato: VHS _____ Beta Max _____ ¾ _____ Beta Cam
 _____ Mini DV _____ DV Cam _____ DVC Pro _____ Video 8 _____ Hi 8 _____

Otro. ¿Cuál? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL _____ SECAM _____

Número de casetes de audio: _____

Número de archivos dentro del CD (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de grado): _____

Premio o Distinción (*En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial*): _____

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Unidad de Procesos Técnicos de la Biblioteca General en el correo biblioteca@javeriana.edu.co donde se les orientará).

ESPAÑOL	INGLÉS
Dilthey	Dilthey
Finitud	Finitude
Límite	Limit
Enigma	Enigma
Ontología	Ontology
Teoría de la concepción del mundo	Theory of Worldview

Resumen

El presente trabajo interpreta de la teoría diltheyana de la concepción del mundo como una ontología de la finitud de la existencia humana; para ello, se parte de la diferencia entre límite y finitud y, desde esta distinción, se establece una relación entre historia y vida. La historia como límite y la vida como finitud. Ello implica que no es posible una concepción del mundo más allá de los límites mismos de la historia, es decir, no hay nada fuera de la historia. Sin embargo, la vida, que constituye la base de toda concepción del mundo, se refiere constantemente a elementos atemporales y ahistóricos: la salvación, belleza, verdad, ideas y esencias. La vida vive vivencias contradictorias consigo misma. Aunque es una estructura de vivencias, éstas están limitadas históricamente y buscan trascender ese límite. La vida se constituye como enigma que no encuentra respuesta en sí mismo y por ende la busca fuera de la historia. El enigma sintetiza la finitud humana en una única vivencia: la muerte. Esta síntesis implica una comprensión de la temporalidad como historicidad distinta a una cronología lineal. Hay un fundamento ontológico más que positivo; así, la categoría base es la de "estructura" y no la de desarrollo. La muerte indica la constante finitud y el límite de la vida, que no se da como una vivencia más entre otras vivencias, sino que se constituye como elemento inherente de la vida humana. Es sobre la vivencia del enigma y no sobre las ciencias del espíritu que la teoría de la concepción del mundo adquiere un nuevo sentido y revitaliza la filosofía de Dilthey para la actualidad.

Abstract

This work interprets the Dilthey's theory of worldview like a finitude's ontology of the human existence. For this, it began with the difference between limit and finitude, and from this distinction a relation is established between history and life. This relation says that there is nothing beyond the limits of the history. Nevertheless, the life (it is the basis of all worldview) refers to out of time or out of history elements: the salvation, the beauty, the truth, the ideas and the essences. The life lives contradictory experiences with itself. Although the life is an experiences structure, these are limited historically and think about how to come out this limit. The life constitutes like enigma that does not find answer in itself and just the search out of the history. The enigma synthesizes the human finitude in the only experience: the death. This synthesis implies a comprehension of the temporality like historicity. It is different from a linear chronology. There is an ontological foundation more than positive; thus, the basic category is that of "structure" and not that of "development". The death indicates the constant finitude and the limit of the life, which does not happen like one more experience between other experiences, but it is constituted like inherent element of the human life. It is on the experience of the enigma and not on the sciences of the spirit that the theory of worldview acquires a new sense and revitalizes the Dilthey philosophy for the actuality.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

ENTRE EL LÍMITE Y EL ENIGMA.

LA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD HUMANA EN DILTHEY

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ

BOGOTÁ D.C. JULIO 2008

ENTRE EL LÍMITE Y EL ENIGMA.

LA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD HUMANA EN DILTHEY

Trabajo para optar al título de Magíster en filosofía
bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona Suárez

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ

BOGOTÁ D.C. JULIO 2008

Dedico este trabajo a la memoria de mi padre, que al igual que a Jorge Manrique o a Søren Kierkegaard les faltó en un momento de producción académica, merece un homenaje, no tanto porque yo sea como ellos, sino porque mi padre fue como el de ellos: memorable.

AGRADECIMIENTOS

Antes que nada, agradezco a Dios, la oportunidad de haber vivido, pues no fue por causa de mis pocos méritos sino por la misericordia divina, cuya providencia me contó entre el número de la creación. Agradezco al mundo, que en estos veinte siete años me dio un cuerpo para existir en dimensiones. Agradezco por el lugar y el tiempo, así como por las personas con que compartí. Entre éstas agradezco a mi familia por el cariño, y al Segundo Contemplativo por la amistad.

Agradezco a Natalie, pues fue ella quien me inició en el camino de la belleza y del amor, así como de la vida y de la revitalización de mis mitos, así como la finitud del alma humana. Le agradezco a ella el aprender a mirar las nubes... yo sólo tenía ansias de estrellas.

Agradezco también a la naturaleza, en especial por Iguaque y por el ártico; por la Luna... Agradezco a la poesía por Novalis, al teatro por Shakespeare y a la narrativa por Chretien de Troyes. Me siento agradecido con el mundo, por despertar en mí la extrañeza, agradezco a la religión por enseñarme la angustia que mis "Maestros" profesaron, así como agradezco a las montañas, a los árboles y al espíritu romántico que desde pequeño se posesionó de mí y ahora se niega a abandonarme.

Agradezco la oscuridad de la noche y a la sombra de mi Muerte, agradezco que las cosas tengan fin, pues el fin es humano; doy gracias por los profesores que tuve, por mi capacidad de escribir, de jugar, de soñar. Doy gracias por no poder haber conocido más en este mundo, por todo lo que ignoré y por la felicidad y los dolores que nunca viví. Antes de terminar, agradezco a mi ser por la soledad y la melancolía, por haber probado la tristeza y la ternura, la belleza y la dulzura. Agradezco a la ciencia y al saber por la filosofía y la astronomía; a la historia por los estoicos y a la evolución por los gatos.

Finalmente, agradezco a la vida que me permitió vivirla, y aunque la prodigué durante poco más de veinte años, no busco alargarla, tampoco recortarla; tan solo vivirla.

Espero volver a verlos... Gracias y Adiós.

TABLA DE CONTENIDOS

- 0. [Introducción](#)
- 1. [Del Concepto de límite al problema de la finitud](#)
 - 1.1. [Una dificultad en la filosofía de Dilthey](#)
 - 1.2. [El problema de la teoría de la concepción del mundo](#)
 - 1.3. [Desarrollos del concepto de límite](#)
 - 1.3.1 [Desarrollo ontológico](#)
 - 1.3.2 [Desarrollo teológico](#)
 - 1.3.3 [Desarrollo cosmológico](#)
 - 1.4. [Delimitación entre límite y finitud](#)
- 2. [La vida como enigma](#)
 - 2.1. [Exordio – El problema de la temporalidad histórica](#)
 - 2.2. [La ontología de la vida y de la historia](#)
 - 2.3. [El espantable objeto de toda filosofía: la muerte](#)
- 3. [La teoría de la concepción del mundo como ontología de la finitud humana](#)

[Bibliografía](#)

[Fuentes Primarias](#)

[Bibliografía Secundaria](#)

*Temporalidad y Finitud.
todo gira a su alrededor.*

Søren Kierkegaard

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, presentado formalmente como cumplimiento de uno de los requisitos para optar al título de magister en filosofía, busca establecer una interpretación de la teoría diltheyana de la concepción del mundo, como una ontología de la finitud de la existencia humana. Sin embargo, este requisito es en el fondo una condición propia de vida. Decía Minsch, discípulo de Dilthey, que el lugar espinoso de toda filosofía está en el paso de la *intuitio* a la *ratio*. Y es verdad, mas en sentido estricto es ésta una dificultad posterior. Considero que el lugar verdaderamente espinoso de la filosofía, aquel lugar en que la filosofía es “difícil”, más bien, es el paso del *pathos* a la *ratio*. La presente monografía no es simplemente el entramado conceptual interpretativo acerca de una obra desconocida de un filósofo desconocido. Es diametralmente distinto. En una forma bastante exacta puedo decir, diltheyanamente, que este trabajo es un ejercicio autobiográfico. Mas como estamos acostumbrados a leer autobiografías que se fundan en expresiones narrativas, épicas, hemos de aclarar con un calificativo qué tipo de autobiografía es. En este sentido considero que no es abusivo denominarla como una autobiografía ontológica. Efectivamente, si entendemos que la autobiografía es la manera de comprenderse a sí mismo y sabemos que toda comprensión está vinculada a una vivencia y a la expresión de la misma, podemos entender que toda comprensión de la vida, y sobre todo de la vida propia, es una comprensión ontológica. En ello podemos resumir brevemente el punto de llegada de nuestro trabajo.

Partimos entonces de la tesis de que el mundo histórico del ser humano no se explica desde una teleología. No es posible justificar la totalidad de las cosas desde el final de las mismas, en virtud de la propia temporalidad. Es por ello que nos resulta necesario expresar el inicio de nuestro cometido. La génesis de este texto se remonta a la tesis presentada en el pregrado de la Universidad Santo Tomás, que, basándose en la teoría de la concepción del mundo, establecía los fundamentos para la articulación entre el proceso imaginativo y la estructura de la vida. En la medida en que la imaginación, campo de lo posible, pudiera vincularse de manera directa y estructural con la vida, el ámbito de lo que podríamos denominar real, tendríamos entonces una visión de la totalidad: lo real más lo posible bajo una sola comprensión.

La anterior era una bella “intuición” de un joven romántico que todavía auguraba esperanzas absolutas. Pero el romanticismo es una enfermedad del alma y poco a poco, como los románticos, empecé a comprender que dicha intuición era eso exactamente: una intuición y como tal, raíz de un proceso gnoseológico más amplio. Desde entonces ya se debatía el problema de la posibilidad de poseer tal absoluto. Comte establece una interesante, y lamentablemente mal leída, relación entre la historia universal y el individuo. Dilthey hace algo parecido y de una u otra forma era exactamente lo que en mis pensamientos discurría. Estaba *reviviendo* parte de la historia de la humanidad. Indagando para la tesis de pregrado me topé con los románticos: Novalis, Jean Paul, Blake y demás. El problema de la historia devino personal, en la misma medida en que en nuestra lengua se dificulta la diferencia entre Historia (como historia universal, lo que en inglés sería “History”) y las historias (como relatos más o menos verosímiles, cuyo equivalente en inglés es “Story”). ¿Puede una historia (story) ficcional, imaginativa ser Historia (History)? La respuesta estaba en los mismos románticos: Jacob y Wilhelm Grimm proponían de una u otra forma esa coincidencia. Lo posible y lo real en una única síntesis; el todo en la parte y la parte en su totalidad dentro del todo. Lo posible como fundamento de lo real y lo real como horizonte de donación de lo posible. No era otra la tesis del idealismo mágico de Novalis y de *los augurios de inocencia* de Blake:

*Ver un mundo en un Grano de Arena,
un Cielo en una flor silvestre,
Tener el Infinito en la palma de las manos
y la Eternidad en una hora. (Blake, 1971)*

Mas, tal y como lo vio perfectamente Kierkegaard, el problema del romanticismo es que desvanece la totalidad del mundo bajo un mero acto poético que se funda más en un estado de ánimo que en una concepción de la vida. (Cf. Sobre el concepto de ironía...) Eso hace que el romántico pierda el mundo en medio de su poética.

El desencanto sobrevino y la lectura de Dilthey hizo mella en mi formación. Desde aquel entonces leía asiduamente los últimos textos de éste filósofo y siempre me quedó la impresión de que era necesario profundizar en ellos pues había “algo más” que una simple tipología de la concepción del mundo. El concepto de “conciencia histórica” era mucho más fuerte que el impulso romántico

por buscar la historia, por encontrar en la nostalgia del pasado el esplendor del presente. Sin embargo, y como el mismo Dilthey lo advierte, la conciencia histórica expresa la finitud y relatividad de toda manifestación histórica. ¿Cómo es posible esta radical finitud y relatividad? La respuesta inmediata es negando cualquier absoluto. Pero ese es el papel de Nietzsche en la historia de la filosofía, no de Dilthey.

Mis disquisiciones me llevaron a encontrarme en una situación particular. Reconocía que lo que en Kierkegaard palpita de manera *patética* y es expresado de manera dolorosa, en Dilthey se encuentra de manera reposada, conceptual, casi lógica, un tanto fría y desprovista de la radicalidad propia del pensador danés. Estas reflexiones obtuvieron su lugar en la escritura de la tesis de pregrado. En el fondo la respuesta que brindé en ese momento fue eminentemente tomista: la solución está en la analogía. Una analogía entre la razón y la vida que se constituye como realidad fundante de toda otra realidad, inclusive la razón, pero que no por ello la supera sino que se corresponde con ella. Una analogía entre el proceso que es la imaginación y la estructura que es la vida misma. Conceptualmente expresado, hubo algo que faltó precisar.

A la hora de decidir la temática del presente trabajo, asaltó mi mente este pensamiento. Pensé abordar la cuestión desde otras perspectivas, ya que mis inclinaciones filosóficas son diversas: desde el helenismo, fundamentalmente los epicúreos y estoicos, pasando por el quiebre del renacimiento respecto a la edad media con la subsiguiente configuración de la modernidad bajo las figuras de Erasmo y Bruno, hasta la respuesta posthegeliana a la filosofía de la modernidad (básicamente los desarrollos de Kierkegaard y Dilthey). La decisión no era totalmente sencilla. Sin embargo, fue nuevamente Dilthey quien, para decirlo heideggerianamente, me dio qué pensar. En la poca sistematicidad de la teoría de la concepción del mundo, en el carácter no teórico de esa “teoría” palpita algo que aun merece-ser-pensado, pero que no se encuentra lo suficientemente explorado en los actuales investigadores de la obra diltheyana. Releí a Dilthey más allá de los pocos comentaristas y encontré la nueva clave de lectura, la contrapartida de lo propuesto en la tesis de pregrado: la vida es enigma y el enigma es *expresión* de la finitud humana (y recordemos que no hay expresión sin vivencia y sin comprensión).

Una vez conseguida mi clave de lectura, me lancé al ruedo. Acababa de ver unos seminarios sobre Heidegger y su crítica a la categoría de “concepción de mundo” había sido arrolladora. Además de ello, y por mi formación literaria, sabía que esta misma categoría estaba en la sociocrítica actual y que se define fundamentalmente como la ideología de una cierta obra. Así surgió la pregunta ¿cómo hablar nuevamente de la “concepción del mundo” habiendo sido esta cuestión un tema de la filosofía de los años 20?, ¿tenía validez hablar de ello después de Heidegger, Goldman y Lukacs? Y más importante aún ¿cómo entender diltheyanamente la “teoría de la concepción del mundo”? Mi primera propuesta fue la más obvia: Comparar lo que los diversos autores (Heidegger, Jaspers, Goldman y Lukacs) entendían por “concepción del mundo” en contraste con lo que Dilthey mismo decía. El objetivo de esta propuesta era claro, comparar los diversos conceptos de concepción del mundo para reivindicar la propuesta diltheyana del mismo. Lamentablemente la propuesta fue consultada y prontamente relegada por su excesiva pobreza. No disponía de un espacio fundamental para las reflexiones que exigía mi “temple vital”. He de reconocerlo, me dispersé, me aburrí y finalmente dejé este trabajo de lado por un tiempo, y mi tutor es testigo de esta apostasía.

Pasó casi un año y fueron tres los motivos para emprender mi trabajo tal y como se encuentra aquí presentado. El primero fue la re-lectura del prólogo de *El ensayo sobre el entendimiento humano*: el ejercicio filosófico del empirista inglés parte después de una charla con sus amigos, de un rato de buen humor. Tal y como lo fuera en su momento para Epicuro o como lo reconoce Dilthey a propósito de Bruno: el ejercicio filosófico implica una cierta disposición. Gracias a este motivo surge el segundo que fue el de una compañera de trabajo quien me recordó el gusto que tenía por el tema escogido. Tal y como Locke mismo lo reconociera, solamente se puede trabajar con un cierto humor y, como lo enseña Kierkegaard, el humor es fruto de una elección. Decidí trabajar nuevamente la teoría de la concepción del mundo, esta vez de manera más profunda, en la que efectivamente tuviera algo que decir. Para estas alturas sostenía incansablemente que tras esta “teoría” se hallaba una ontología *sui generis* para la época. Fue así que indagando encontré el revelador texto denominado: *The tragedy of finitude. Dilthey's hermeneutics of life* cuya autoría pertenece a Jos De Mul. Tras un estudio de este texto, me di cuenta que la finitud de la que hablaba De Mul no era la que yo había descubierto en la propuesta de Dilthey. Capté que tenía algo que decir al respecto, así que planteé el objetivo general de mi trabajo: comprender la teoría

de la concepción del mundo como una ontología de la finitud de la existencia humana. Mas como no se trata de un trabajo sobre comentaristas sino sobre un autor, abordé directamente el corpus diltheyano.

Para lograr este objetivo se estructuró el trabajo. Lo primero que había que hacer era, evidentemente, contextualizar lo que este desconocido filósofo había dicho en unos desconocidos textos. La “teoría de la concepción del mundo” es una denominación editorial que se tomó para la publicación del VIII volumen de los *Gesammelte Schriften* más o menos para el año de 1930. Una vez hecha esta precisión, fue necesario comprender la filosofía de Dilthey como tal, es decir, como la búsqueda de una comprensión del mundo a partir del autoconocimiento (filosofía en sentido hegeliano). En este sentido, ubicamos a Dilthey en el contexto del neokantismo y descubrimos que, influido por éste, toma distancia pero mantiene un motivo fundamental: la pregunta por el límite de lo cognoscible, de lo expresable y, en el fondo, de lo vivenciable. Enunciamos que la pregunta fundamental de Dilthey es la pregunta por el límite, por el límite que existe entre las ciencias naturales y del espíritu, entre la psicología y la historia, entre la filosofía, el arte y la religión, pero esta pregunta no se circunscribe a lo que estamos acostumbrados a pensar neokantianamente: delimitación de campos epistémicos. Más bien, la pregunta por el límite es la pregunta misma por el hombre.

Desarrollamos entonces la comprensión del límite, tal y como se ha hecho en la historia, para diferenciarlo de un concepto muy similar: la finitud. El ser limitado no es él mismo y por ello mismo el ser finito. Es posible un infinito limitado o una ilimitación de lo finito. Comprendimos, gracias a Plotino, que la finitud es una comprensión ontológica en tanto que el límite es la expresión de esa finitud en la situacionalidad. Al tiempo que esta diferencia se tematizaba, expresábamos la diferencia diltheyana entre vida e historia y nos dábamos cuenta de que manejan una perfecta analogía: la vida humana es finitud y la historia es el límite de lo vivenciable por el hombre, por ende también de lo expresable y de lo comprensible (valga decir, intelectivamente): *“La finitud es la vida que uno sabe limitada, la vida anclada en el tiempo y en la contingencia”* (Melich. 2002. P. 29)

Establecida nuestra distinción, abordamos la justificación de la tesis que hasta ahora habíamos supuesto: que la teoría de la concepción del mundo es una ontología de la finitud humana. Tratamos estructuralmente el problema de la teoría de la concepción del mundo. Lo primero es mirar su fundamento: la vida. *“La raíz de toda concepción del mundo es la vida”* (Dilthey, Teoría de las concepciones del mundo. 1994. P...). Descubrimos que la postura diltheyana expresa una cierta monadología entre historia y vida, en la que la psicología no es suficiente para la comprensión histórica y el paso de una a otra es prácticamente una especie de “armonía” leibniziana. Aprovechamos para insistir en la original manera diltheyana de comprender la historia, no como un desarrollo teleológico, sino como una estructuración de la temporalidad. Así, el concepto de historia queda libre de la historiografía (que es una categoría metodológicamente científica) y adquiere un matiz ontológico al expresar el límite de las posibilidades del hombre. La historia no es mera cronología sino estructura de sentido. Eso nos permite un gran abanico de comprensión en la que no hay un más allá de la historia y no puede haberlo. Efectivamente, sólo hay una Historia, pero ésta no es la denominada historia universal que, en este caso, es solamente una historia.

Al comprender la vida como finitud y la historia como límite, llegamos a la conocida formulación de Dilthey: la vida es enigma. ¿Cómo nos es posible comprender la finitud inherente y el límite propio sin salirnos de estos? La vida es enigma y su expresión más radical es la muerte. Nuevamente el romanticismo, que ha pensado la muerte como pocos momentos espirituales, aparece aquí y nos brinda sus motivos. La muerte enseña a vivir. En la medida en que se comprenda que la muerte es la vida como enigma, es la expresión de la misma finitud de la vida, que no es un mero límite sino que es su esencial finitud, en ese momento es que la vida *exige* ser comprendida. Pero solamente puede hacerse mediante expresiones y resuena la pregunta de Wittgenstein: ¿cómo expresar lo que no resulta expresable? Es decir, ¿cómo hablar de los límites del mundo? La respuesta de Dilthey es contundente: mediante la metáfora, la analogía, la parábola, el relato. Es decir, la finitud es fundamentalmente humana y solamente el ser humano es susceptible de finitud: *“Experiencia es entonces experiencia de la finitud humana. Experimentado, en sentido propio, es el que sabe... que no es señor del tiempo y del futuro”* (Gadamer citado en Hernández Pacheco. 1992. p. 170). Es por ello que en Dilthey la ontología coincide con la antropología, pues hablar del ser es hablar únicamente del ser que tiene conciencia

de ser, es decir, el hombre; pues el conocimiento del ser de otro tipo de ser no me es dado. Así pues, si hemos de preguntarnos en qué consiste el ser del hombre, Dilthey dirá sin titubeos: en la historia (o dicho técnicamente, en la inherente historicidad de lo humano). Así enunciarnos la ontología de la finitud humana subyacente a la teoría de la concepción del mundo. En ningún momento Dilthey expresa esto de manera radical y definitiva, pero en un pequeño texto denominado *Sueño*, elaborado con motivo de su septuagésimo aniversario, se pueden encontrar unas pistas muy significativas para abordar este problema. En el *Sueño*, Dilthey ve cómo los diferentes filósofos participantes del famoso cuadro de *La Escuela de Atenas*, pintado por Rafael, se van ubicando en tres partes distintas del templo, dependiendo de si sus sistemas explican la conexión de lo real desde un principio básicamente material o si lo hacen desde la consideración de la subyacente conexión del todo con el todo, aparentemente aislado pero comunicado en su esencia; o una tercera postura que considera que lo real depende de un principio libre, basado en el espíritu que actúa a la par con un principio material, determinado por leyes mecánicas. Todos los sistemas son distintos pero se encuentran bajo el mismo templo. Sin embargo, en el vaivén de figuras que aparecen y se ubican en el templo, los límites de éste van desapareciendo y en el momento en que se desvanecen por completo, el sueño termina.

No es gratuito que el sueño termine con la disolución de los límites del templo. Si consideramos que los límites siempre delimitan una contigüidad surge la pregunta ¿qué hay más allá de los límites del mundo? ¿Qué queda tras la disolución de los límites del templo? Los griegos, siempre los griegos, nos brindan nuevamente una manera para comprenderlo. Más allá de los límites del mundo está quien sostiene al mundo: Atlas. Más allá del límite (la historia) está el mito.

Hay quienes aseveran, y con razón, que la consideración de que la historia es un proceso de desmitificación es en sí misma un mito. Nada más preciso. Recordemos a este respecto a Atlas, a quien el pasado le pesaba en sus hombros bajo la forma celeste. Este Titán, que se había opuesto a los olímpicos, fue sentenciado a cargar con el peso del firmamento. Liberado por Hércules, nuevamente sentenciado y posteriormente petrificado por Perseo al enseñarle la cabeza de Medusa, Atlas se encuentra sosteniendo los límites del mundo. ¿Cómo es el tiempo más allá de los límites del mundo? ¿Cómo es el espacio fuera de la campana de cristal roja? ¿Cómo es el mundo afuera de la caverna?

En la mitología persa existe un dragón-demonio: el Dahaka (también conocido como Zahhak o Zohhak y denominado en el folclor iraní como Azi Dahaka). Se dice que es inmortal y que un héroe, Kisrasp, a pesar de ello, le dará muerte después de que el monstruo haya salido de su largo encierro bajo el monte de Damavand. Retomando esta tradición, la actual imaginación occidental ha recreado el mito en un videojuego conocido y una próxima película denominada "Prince of Persia". El príncipe, cuyo nombre se caya, ha traspasado los límites del tiempo y lo ha manejado a su voluntad con el poder de las arenas del tiempo. Su acción ha llamado la atención del Dahaka, quien vigila la línea del tiempo. Así escribe el destino del príncipe: ¡debe morir! Mas éste, al manejar el tiempo, impide su propia muerte en varias ocasiones hasta que el mismo Dahaka se le presenta para cumplir lo que el destino ha decretado, el castigo que se merece, y lo que tantas veces ha evadido. Más allá de la trama argumental del juego, que con lo dicho nos basta, podemos comprender la presencia monstruosa (incluso, en tanto que se muestra) de los límites del tiempo, incluso como historia. Efectivamente la misión del príncipe, como el héroe Kisrasp en el mito, consiste en darle muerte al Dahaka. Al lograrlo, surge la expresión vivencial y por ende concreta de una temporalidad fuera de este mundo, quizás la expresión más cercana de nuestra cultura actual al problema del límite temporal que ahora nos importa:

Muchos creen que el tiempo es como un río que fluye seguro, inalterable y veloz en una dirección; pero yo le he visto la cara al tiempo y os aseguro que no es así. El tiempo es un océano en medio de una tormenta... Os preguntareis quién soy y porqué digo esto. Venid, os voy a contar una historia como ninguna otra que hayáis escuchado antes...

Sean bienvenidos a la historia que aquí inicia.

1. DEL CONCEPTO DE LÍMITE AL PROBLEMA DE LA FINITUD

Nuestro cometido es sencillo y ha quedado relativamente claro en la introducción. Nuestra hipótesis de trabajo consiste en concebir la *teoría de la concepción del mundo* como una ontología de la finitud de la existencia humana. Qué quiera decir dicha concepción será el resultado final de nuestro trabajo. Entendemos que nos estamos acercando a un filósofo de referencia, pero conocido apenas superficialmente. Así que no será extraño encontrarnos posturas y argumentos inimaginados en la filosofía de Dilthey.

Para llegar a justificar nuestra tesis será necesaria la acotación de algunos elementos sobre los cuales nos apoyaremos para argumentar nuestras posturas. En este sentido, el ordenamiento del primer capítulo va, digámoslo así, del exterior al interior. Partiendo de una referencia a la dificultad de la filosofía de Dilthey, que podemos comprender por la diversidad, la extensión y la carencia de una unidad sistemática, proseguiremos a puntualizar dicha problemática en lo que nos interesa propiamente: la teoría de la concepción del mundo, que aunque sea tomada como un “texto”, Dilthey no la pensó como tal, y por ende las interpretaciones y las posturas, así como los olvidos y las obviedades se dejarán ver. Habiendo analizado el problema fundamental de las interpretaciones acerca de esta “curiosa” *teoría*, nos adentraremos más en la filosofía de Dilthey para comprender que el problema que anima su obra no es el tradicional tema imputado por antonomasia a él, a saber, la fundamentación de las ciencias del espíritu, sino que su problema es mucho más fundamental; la pregunta que anima el pensamiento de Dilthey es la pregunta por el límite. Aunque esta pregunta tiene sus resonancias neokantianas, no hemos de establecer reducciones tan simples como determinar el grado de verdad de una interpretación por una identificación temática con una escuela. Habiendo determinado esto, estableceremos el tránsito del concepto de límite al concepto de finitud, que si bien pueden tener significado similar, son conceptualmente distintas. Habiendo llegado a este punto, no tendremos inconvenientes en postular nuestra hipótesis, que gracias a lo ya expuesto, será desarrollada de manera analítica (es decir, del interior al exterior) en el siguiente capítulo.

1.1 UNA DIFICULTAD EN LA FILOSOFÍA DE DILTHEY

Cuando Schnädelbach (1991) nos dice que: *“En general, el destino de la mayoría de filósofos entre Hegel y Heidegger parece haber consistido en pasar a la historia como «epígonos» o «precursores», en el caso de que el olvido no haya sido completo”* (p. 13) es totalmente preciso. Efectivamente este ha sido el caso de Dilthey. Durante mucho tiempo se ignoró al filósofo en él y sólo se miraba al historiador. Con un interés más filosófico, se considera que lo más importante de su pensamiento son los aportes a la hermenéutica, e incluso, se reduce su filosofía a ello, aun teniendo en cuenta que éstos se reducen a apenas una pequeña parte de la totalidad de sus escritos:

Pero lo más decisivo para la contribución de Dilthey a la hermenéutica reside en un carácter o espíritu que anima la totalidad de su obra. Dilthey se planteó lograr un conocimiento de la vida, una filosofía de la vida, y esa filosofía es hermenéutica en un sentido esencial y no metodológicamente. (Navarro González, 2001, p. 272)

Esta vertiente vendría de la interpretación de lo que actualmente se denomina «hermenéutica filosófica» como “evolución” de la «hermenéutica romántica» de Schleiermacher y de la «hermenéutica histórica» propulsada por Dilthey y algunos de sus seguidores. Así, efectivamente todo su pensamiento no pasaría de ser epígonos idealistas que se iban transformando en elementos precursores de la nueva ontología, de la nueva hermenéutica, e incluso, de la posmodernidad. De hecho, la mayoría de textos sobre Dilthey no se ocupan propiamente de su filosofía sino de cómo su pensamiento es un paso en el desarrollo conceptual de algún determinado tema, como la hermenéutica (Cf. Maceiras & Trebolla, 1990), la verdad (Cf. Cuellar Bassols, 1981), o la psicología (Cf. Pinillos, 1993). Los comentaristas sobre la obra de Dilthey son relativamente pocos. Una mínima búsqueda bibliográfica apenas nos arrojará algunos títulos de mediados del siglo XX y unos otros que se encuentran circulando aisladamente y sin mayor resonancia académica; y si buscamos más detalladamente encontraremos diversos capítulos de manuales y libros que tratan “transitoriamente” el pensamiento de Dilthey como un paso necesario o importante en la evolución del pensamiento humano, tal y como lo reconoce Gadamer respecto a su propio trabajo: *“En mis trabajos he retratado a Dilthey en el lugar intermedio que*

ocupa entre la teoría del conocimiento de las ciencias humanas y el legado de la filosofía romántico-idealista, en la que estaba comprendida la aproximación entre vida y espíritu". (El giro hermenéutico, p. 150)

Sin embargo el corpus diltheyano es lo suficientemente extenso como para que la reducción de toda su filosofía pueda simplificarse en una sola expresión. En filosofía es lícito establecer reducciones, el problema es mantenerlas a lo largo de una reflexión filosófica pues se desconoce todo aquello que quedó fuera de la proposición resultante de la reducción. Reducir todo el pensamiento filosófico de Dilthey a la triada: "*vivencia-expresión-comprensión*" o a la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu en tanto que "*las primeras explican mientras que las segundas comprenden*" son didácticamente ilustrativas pero evidentemente reduccionistas. Tanto así que bajo estas premisas, que son las que podemos encontrar fundamentalmente en cualquier tratado de historia de la filosofía (si acaso mencionan a nuestro filósofo en cuestión), no podríamos hablar de lo que nos ocupa en este trabajo.

La dificultad de la filosofía de Dilthey, porque es filosofía, consiste en su carácter variopinto, extenso y poco sistemático. Educado en las tradiciones teológicas del protestantismo, descubrirá el arte, sobre todo en la poesía romántica, y con sus estudios sobre Schleiermacher arribará a las fronteras entre poesía y filosofía. Con mediaciones históricas, pues recibió la influencia de la escuela de Ranke, tomará como tarea propia la fundamentación de las nacientes "ciencias del espíritu" a partir de un criterio fundamental de comprensión histórica. Además de esto, su obra se extiende sobre más temáticas tales como la preocupación por estructurar la conexión del mundo histórico, de negar la metafísica tal y como la había negado Kant, de superar la "muerte del idealismo", de corregir los postulados extremos de las filosofías de la vida así como del intento de encontrar en la psicología analítica y descriptiva el fundamento de las objetivaciones históricas de la vida humana. Con tan diversos intereses académicos unidos a una personalidad erudita que no busca decir la última palabra sobre un tema, resulta apenas obvio entender el carácter asistemático de la obra de Dilthey.

Mas esta asistematicidad no es un síntoma de una anarquía en su pensamiento; al contrario, obedece más bien a la intención de abordar desde diversas perspectivas el mismo problema, con

sus correspondientes subproblemas. Así, y siguiendo a autores como Imaz, Julián Marías e incluso Landgrebe, encontraremos que en el pensamiento de Dilthey se dan unas etapas, que evidencian la madurez del pensamiento. Siempre existirá la intención didáctica de mostrar la filosofía de determinados filósofos como cúmulos de opiniones que se van superando y cambiando por otras opiniones; así se habla de un primer y segundo Wittgenstein, de un primer y segundo Heidegger, de un Kant precrítico y otro crítico, y así sucesivamente con la mayoría de autores importantes. Aunque didácticamente pueda ser comprensible esta formulación, filosóficamente resulta inexacta en la medida en que se olvida que el trabajo filosófico, para decirlo en los términos de Misch. es *“el paso de la intuitio a la ratio”*; no en vano lo decía Bergson, todo autor verdaderamente serio solo escribe sobre un tema en toda su vida.

Es así que la idea de enumerar las etapas dentro de la filosofía de Dilthey nos ayudará a comprender la panorámica de su pensamiento, pero no hemos de entenderlas como escisiones completas. En este orden de ideas, hay una etapa previa a la producción filosófica en la que se encuentra enmarcada la famosa *Vida de Schleiermacher*, junto con los primeros escritos de carácter literario con los que Dilthey, vinculado al estudio del romanticismo, llegará a la filosofía. Posteriormente, y gracias al influjo de la “Escuela Histórica” tenemos la etapa de la *“introducción a las ciencias del espíritu”* que es un momento fundamentalmente psicologista en el que se intenta resolver el problema de una *crítica de la razón histórica*, con evidente referencia a Kant, tratando de explicar las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. Así, dentro de este desarrollo surgen los fundamentos de la hermenéutica (vivencia-expresión-comprensión) como método formal del conocimiento histórico. Posterior a la lectura de las *“Investigaciones Lógicas”* de Husserl, Dilthey reacciona, en cierta forma, contra el psicologismo y pasa a una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, o si se prefiere, ontológica. Posteriormente, y como desarrollo de esta etapa, se publican los últimos textos de Dilthey: *“La esencia de la filosofía”* y *“los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos”* dejando sin terminar ninguno de los enfoques iniciados por el trabajo inconmensurable que él mismo se había propuesto.

Dilthey trabaja al margen de su tiempo, lo separa del siglo XIX su preferencia por las ciencias del espíritu, y se distancia del siglo XX por la negación de la metafísica. A parte de esto, su estilo es

fragmentario y tímido, más entusiasta que metódico. Sus aportes apenas quedaron esbozados. Ejemplo de esto es el primer tomo de la *vida de Schleiermacher* que quedó esperando el segundo, al igual que el primer tomo de *la introducción a las ciencias del espíritu*. Sus estudios sobre una crítica de la razón histórica son novedosos y plenos de geniales intuiciones pero carecen de una organización. Los escritos sobre hermenéutica han sido ampliamente comentados y extraídos del contexto en que Dilthey trataba de aplicarlos. Su psicología la reevaluó tras leer a Husserl y en el intento de plasmar el sentido total de su obra a partir de una *teoría de la concepción del mundo* lo sorprende la muerte sin poder sistematizar el ordenamiento de su filosofía; mas esto no constituye un detrimento en la intelección de la obra de este filósofo sino que se hace necesario pensar hasta el fin lo que nuestro autor apenas dejó como un planteamiento o esbozo.

Sin embargo, y pese a que la semblanza que acabamos de hacer es común a todo historiador de la filosofía y comentarista especializado, las interpretaciones respecto a la filosofía de Dilthey siguen siendo diversas hasta llegar a posturas bastante extremas y contradictorias. No es nuestra intención, ni cabe dentro de los límites establecidos en este trabajo, relacionar la recepción del pensamiento de Dilthey y su valoración en los diversos filósofos del siglo XX y XXI, pero simplemente, y a manera de muestra de lo difícil, y necesario, que puede resultar comprender a un filósofo de la talla de Dilthey, me permito traer a colación dos interpretaciones conocidas sobre la producción de nuestro filósofo, que no tienen otra intención sino la ya mencionada y su selección no obedece a ningún grado de relevancia sino a lo curioso e inusitado de las interpretaciones. La primera es la de Urdanoz, quien terminara la fabulosa "*historia de la filosofía*" iniciada por Frayle; y la segunda es la de Gadamer en sus textos sobre *la conciencia histórica*.

Urdanoz (1956), después de hacer una semblanza por la figura, contexto y obra de nuestro filósofo de Biebrich (su ciudad natal), de estudiar el carácter de su obra y pensamiento terminará formulando, trayendo a colación a uno de los comentaristas alemanes clásicos en la obra de Dilthey, Otto Bollnow, una de las interpretaciones más curiosas e inusitadas que se hayan dado respecto a este filósofo:

El panteísmo es la ineludible consecuencia de esta concepción de la vida. Así lo cree Bollnow, quien sostiene que el pensamiento de Dilthey se acerca mucho al panteísmo y es en el fondo panteísta, en la misma línea de Goethe y el ideal romántico. (p. 135).

Es común leer y escuchar que Dilthey es más un historiador que un filósofo, más un crítico literario del romanticismo que un historiador, que es más psicólogo que filósofo, etc.; pero raras veces se menciona que el trasfondo de la filosofía de Dilthey sea un panteísmo; sobre todo si se tiene en cuenta sus reiterativos esfuerzos de demostrar la imposibilidad de una metafísica en términos científicos; pero es comprensible en la medida en que Dilthey propone, efectivamente, un concepto inmanente de vida que se acerca bastante a lo que Hegel entendiera por vida. Mas lo curioso de esta interpretación no es tanto su formulación como lo que da qué pensar ella misma. No deja de ser interesante la posibilidad de un panteísmo histórico, no determinado por una entidad metafísica o un principio abstracto trascendente (como el caso de Spinoza). La pregunta entonces será: ¿cómo formular un panteísmo de carácter histórico? ¿No es propiamente el panteísmo la negación del sujeto y la historia?

Más adelante el mismo Urdanoz (1956) establecerá un balance totalmente contrario a lo que lo ha dicho:

Finitud e historicidad se condicionan mutuamente. Este carácter finito de cada edad histórica determina su sucesión... Esta visión del mundo histórico lleva consigo no sólo la idea del progreso indefinido, sino también un radical **relativismo**. Los sistemas de cultura tienen valor sólo para cada época; las medidas de valores cambian en la siguiente. La historicidad diltheyana significará eso: cambio y mutabilidad, como la vida misma en cuya concepción se apoya... El historicismo significa, por tanto, puro relativismo. (p. 139).

Al revisar estas palabras, a parte del desconocimiento sobre algunas posturas diltheyanas acerca del progreso, se evidencia una contraposición con la conclusión que había extraído anteriormente: ¿cómo es posible un panteísmo relativista? ¿Es posible una comprensión del mundo fundada en una ontología panteísta inmanente que se sabe a sí misma relativa? La respuesta, posiblemente, sea sí, si acaso se puede llegar a pensar un panteísmo de tipo histórico.

Ante lo curioso que resulte hablar de Dilthey como un panteísta-relativista, esta no es más que una de las interpretaciones que se han ofrecido a la posteridad. En contraposición con esta formulación, se encuentra la valoración que hace Gadamer:

La posición de Dilthey, basada enteramente en la relación entre la vida y el saber, resiste perfectamente a la objeción idealista que la tacha de «relativismo histórico»...Dilthey, es cierto, no dejaba de preocuparse por este problema del relativismo y meditaba mucho sobre la cuestión de saber cómo asegurar la objetividad en el interior de todas estas relatividades, cómo concebir la relación de lo finito con lo absoluto. «Nuestra tarea consistiría, decía Dilthey, en explicar cómo los valores relativos de una época pueden adquirir un alcance en cierta medida absoluto. (*El problema de la conciencia histórica*, p. 62-63).

En este sentido, la propuesta de Dilthey no sería proponer un absoluto infinito que animara inmanentemente toda la historia, sino que se trataría, más bien, de intención de pasar (más que del mismo paso) *de la relatividad a la totalidad*, en las palabras que Gadamer toma de Troelsch. (Cf. *El problema de la conciencia histórica*, p. 62-63). Mas el sentido profundo que hemos de tomar de estas palabras de Gadamer no está tanto en la consideración antirelativista de Dilthey como en la formulación de la relación entre vida y saber. Esto llevará a Gadamer a considerar que en el fondo aquella premisa fundamental de Dilthey de comprender la vida desde sí misma consistirá en una meditación con valor filosófico:

El papel que ocupa en toda la vida la meditación [Besinnung] debe valer también, según Dilthey, para la reflexión filosófica. Es una autorreflexión [Selbstbesinnung] que perfecciona la reflexividad de la vida; la filosofía desde entonces se debe comprender como una objetivación de la vida. La filosofía deviene así una «filosofía de la filosofía». (*El problema de la conciencia histórica*, p. 62-63)

Entonces, según Gadamer, el carácter fundamental de la filosofía de Dilthey subyace en el principio de *la inmanencia del saber dentro del seno de la vida*. Ésta es su esencia y allí radican los límites inherentes a su pensamiento. Llevando esta premisa al extremo nos topamos con que se podría rastrear un cierto cartesianismo diluido y escondido en la filosofía de Dilthey.

Predicar el adjetivo de cartesiano a Dilthey es algo que hace Gadamer (2003, p.64-67) y en lo que lo siguen diversos autores como Carlos Moya Espí (1986), traductor de algunos textos de Dilthey al español, quien considera que:

... los argumentos y análisis gnoseológicos destinados a fundar las reflexiones (vinculadas directamente con su propia experiencia de trabajo y con su dominio de la técnica de las ciencias humanas) y el conocimiento científico-social sobre la inmediatez de los estados de conciencia para el propio sujeto de los mismos... son la perspectiva cartesiana. (...)Nos movemos aquí en el ámbito del **Cogito**. Por ello designamos esta perspectiva como cartesiana. (p. 5-9).

O también Manuel Maceiras y Julio Trebolle (1990) quienes en su texto de *La hermenéutica contemporánea* consideran que

A este idealismo del espíritu que se manifiesta en la historia, Dilthey añade un cartesianismo gnoseológico del que nunca pudo librarse y que, dada su obsesión por alcanzar resultados sólidos y objetivos, le impidió explicar y valorar en su justa medida la historicidad de la experiencia histórica. (p. 49).

De una denominación panteísta-relativista pasamos a una consideración cartesiana e idealista de la figura y filosofía de Dilthey. Y aunque ambas yerran en definitiva, a causa de obviar algunos textos, nos dan una muestra de lo diverso que resulta la comprensión de este filósofo. No es nuestro interés ahora refutar o comentar extensamente ambas posturas, ni tampoco profundizar en ellas señalando más y más interpretaciones (porque las hay, desde considerar a Dilthey como el “fundador de la filosofía de la vida del imperialismo” – Lukacs, hasta hacer de él un precursor de la posmodernidad – Jos de Mul). Eso será un tema para otro trabajo.

Este recorrido lo hemos hecho con la intención de señalar las dificultades inherentes e históricas en la comprensión de Dilthey y su filosofía. No buscamos excusar las falencias de nuestro trabajo ni tampoco enmendar los errores que en él se contengan escondiéndonos bajo la aparente dificultad del autor y sus textos; al contrario, nos interesa señalar que a pesar de la diversidad de interpretaciones y posturas que se han ofrecido en torno a la figura de Dilthey, es poco lo que se le lee y es más lo que se le interpreta desde referencias posteriores. En el fondo Dilthey sigue siendo

un filósofo en el olvido, denuncia que fue emitida en su tiempo por Landgrebe (Cf. 1969, p. 131, ss.) y que a pesar de haber transcurrido cincuenta y un años, sigue vigente.

Debido a que la obra de Dilthey es diversa, extensa y poco sistemática, a pesar de los esfuerzos de los editores y traductores, hemos de reconocer que los límites de nuestro trabajo nos llevan por horizontes más específicos que los aquí señalados. Efectivamente, entre la gran poligrafía de este filósofo germano, hemos tomado los últimos trabajos publicados en vida así como el hilo de sus últimas reflexiones, no tanto por algún tipo de moda académica sino porque nos damos cuenta que en estos escritos se encuentra gran parte del sentido fundamental de su obra.

Esta última etapa se ha designado con diversos nombres, *periodo hermenéutico*, *etapa antipsicologista*, *etapa ontológica*, etc. y podemos decir que abarcaría desde la Empecemos viendo el problema fundamental al que nos enfrentamos en la selección de este periodo del pensamiento de nuestro filósofo.

1.2 EL PROBLEMA DE LA TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

El volumen de los *Gesammelte Schriften* que recoge los escritos traducidos al español como “*Teoría de la concepción del mundo*” lleva por nombre: “*Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie*”. Dentro de estos escritos hay uno que se denomina *zur Weltanschauungslehre*, pero no es más que la recopilación de unos ensayos que Dilthey nunca terminó y que versaban sobre diversas temáticas de la historia de la filosofía y de filosofía de la filosofía. El texto más cercano a una *Teoría de la concepción del mundo* es el denominado: *Los Tipos de Visión del Mundo y su Desarrollo en los Sistemas Metafísicos* que data del año de su muerte [*Der Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*] publicado en un volumen denominado *Weltanschauung, Philosophie und Religion*. (1911). En textos anteriores había tematizado el término de “concepción de mundo”. Lo encontramos en “*La Esencia de la filosofía*” (1907); o con anterioridad, en el famoso *Sueño* que data de 1903, e incluso en los textos sobre Giordano Bruno y los poetas románticos alemanes. Así pues, la recopilación del volumen que en español se ha denominado “*Teoría de la concepción del mundo*” (Imaz) o “*Teoría de las concepciones del mundo*” (J. Marías) obedece a recolecciones de diferentes escritos y volúmenes.

Por ejemplo, la versión de Imaz incluye textos de los volúmenes IV, V, VI, y VIII. La versión de Julián Marías toma solamente el volumen VIII de los *Gesammelte Schriften*, incluyendo una traducción diferente de los textos que componen *Zur Weltanschauungslehre*.

Será necesario hacer una precisión en la denominación del título (que varía del singular al plural entre las versiones de Imaz y de Julián Marías) pues, como se ve, la expresión de *Weltanschauungslehre* está en singular. Pero más allá de una simple corrección, esto constituye un matiz importante en la comprensión de la filosofía de Dilthey, ya que no se trata de un énfasis en las concepciones, sino en la “teoría” (que la dejamos entre comillas por su mismo carácter problemático como teoría). Considerar que la teoría de la concepción del mundo se reduce a su tipología sería una expresa manifestación del relativismo de toda concepción del mundo, que es lo que más adelante sucederá con el concepto de *Weltanschauung*. Este concepto usualmente es traducido en cualquier diccionario como *cosmovisión*, *concepción del mundo*, *ideología*. El punto central está, como sabemos, en que las traducciones de una lengua a otra no son exactas aunque su sentido pueda ser comprendido con una correcta acotación. Si quisiéramos traducir este término por la construcción “concepción del mundo”, sería necesario que entendiéramos que el ejercicio de la concepción proviene de la actividad de concebir [un concepto, en este caso] por lo cual encontraríamos este concepto tan cercano al sistema hegeliano como a las corrientes hermenéuticas actuales.

Haciendo el énfasis en la “teoría”, los tipos no son más que formalidades, literalmente. Reducir la teoría de la concepción del mundo a un determinado tipo o entenderla como una teoría de la cosmovisión es un abuso en la interpretación de nuestro autor, no solamente porque dista del sentido valorativo que carga el término de “cosmovisión” en tanto que implica la valoración sobre un sentido del orden (Entendido literalmente, “cosmovisión” se entiende como una forma de ver un cierto orden, y desde la modernidad entendemos que la consideración de un orden como absoluto es una escala valorativa; así lo entendió la reforma y la contrarreforma a propósito del orden de los astros por parte de los científicos y así lo entendieron los astrónomos de la época respecto a los conceptos de *orden natural*, *orden moral* y *orden sobrenatural* de la filosofía y teología escolástica).

En este sentido, se olvidaría lo “teórico” para irnos a los tipos que surgen de la teoría. Es por eso que diversos autores, entre los que podemos contar a Julián Marías y Gadamer, considerarán el énfasis en las tipologías, desde presupuestos distintos, considerando que en la filosofía de Dilthey se pierde la historicidad radical, estipulando unos *tipos de cosmovisión ultrahistóricos*, y por eso, para el primero, la verdadera razón histórica será la de Ortega y Gasset, mientras que para el segundo, el sentido de historicidad radical no será alcanzada sino por Heidegger. Es bella la intención del discípulo que enaltece a su maestro.

... todo propósito orientado hacia una tipología corre el peligro de volver a perder la relación fundamentalmente nueva con la historia que hizo posible el pensamiento de Dilthey, ya que la comparación tipológica, especialmente si pretende detectar en la historia la repetición de iguales tipos, da por supuesto que es posible conquistar un lugar fuera de la historia desde el cual ésta es dominable de una sola ojeada a través de los tipos realizados en su seno, tal como si se tratase de la contemplación de ideas platónicas. (Landgrebe, 1969, p. 131).

Resulta apenas evidente que un énfasis en la tipología de concepciones del mundo, conllevará directamente al relativismo que tantas veces se trata de extraditar del pensamiento, además de hacer olvidar el verdadero problema por el que ha surgido determinada tipología. En el fondo la pregunta correcta no es ¿cuáles son las concepciones del mundo? sino ¿qué es lo teórico en la teoría de la concepción del mundo? Con esta formulación hacemos hincapié en la dimensión filosófica y conceptual de las concepciones del mundo y no en su tipología. Partimos de la intuición, que en el desarrollo del trabajo habrá de dilucidarse, de que la teoría de la concepción del mundo posee un cariz fundamentalmente ontológico. Ese es el matiz diferenciador de lo que Jaspers hace en su *Psicología de las concepciones del mundo*, texto basado en una acepción psicológica de la concepción del mundo; o de los estudios marxistas y estilísticos de Goldman y Lukacs quienes entenderán este concepto desde una perspectiva fundamentalmente sociológica; incluso es el matiz diferenciador que nos permitirá mantener la categoría de “concepción del mundo” a pesar de las demolidoras críticas que de éste hace Heidegger en un texto como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, texto en el que vincula el concepto de “concepción del mundo” con una especulación valorativa que va en contra de la *verdadera filosofía*.¹ Por eso, en posteriores textos, como es el caso de *Aportes a la filosofía* o de *Meditación*,

¹ Cf. En este punto remitimos al conocido texto de Martin Heidegger denominado *Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Sobre todo en el parágrafo parágrafo [9]b), *La concepción del mundo*

Heidegger considerará que pensar en términos de concepción del mundo es pensar en términos axiológicos; y si desde Nietzsche ha comprendido que el nihilismo es *pensar en términos de valor*, una teoría de la concepción del mundo sería (incluso para Heidegger lo es) la manifestación más expresa del nihilismo europeo.

En todo caso, para Dilthey la tipología no es tan importante como la estructura de una concepción del mundo: *“En diversos lugares parece decir Dilthey que se trata de una tipificación provisional, que un análisis más afortunado de la realidad histórica podría alterar.”* (Imaz, 1978b, p. XII). La tipología de las concepciones del mundo expresada en los sistemas metafísicos, desarrollada por Dilthey, se subdivide en la conocida triada de naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. Sin embargo, esta categorización es el resultado de una comparación entre los sistemas, intentando descubrir entre ellos elementos comunes en su pensar y relacionados, inductivamente, bajo una denominación. La tipología la propone Dilthey como una herramienta totalmente metodológica para resolver el problema fundamental de la conciencia histórica, a saber, la caótica multitud y anarquía de sistemas filosóficos que alimentan el escepticismo. Por eso, él usa el condicional en el momento en que empieza a desarrollar *La Tarea* de la teoría de la concepción del mundo:

Pero si, mediante el método comparado, derivamos sus formas capitales partiendo de su multiplicidad, será posible simplificar el problema... De esta suerte se reconoce que las concepciones de la vida y del mundo constituyen los símbolos necesarios de los diversos aspectos de la vitalidad en su urdimbre, etc. (Dilthey, 1978, *Teoría de la concepción del mundo*, p. 7)

Entendemos entonces, que la teoría de la concepción del mundo no se centrará en su tipología, y que el planteamiento de ésta es un ejercicio metodológico y funcional de la conciencia histórica para *sanar sus propias heridas*. Así que ahora podemos formular con toda la precisión necesaria nuestra pregunta: ¿Qué es la teoría de la concepción del mundo?

como límite de la ciencia crítica de los valores, se expresa el carácter axiológico que toma el concepto de “concepción del mundo” y que más adelante nos ha de servir para reivindicar esta categoría ante las distintas críticas de la filosofía del siglo XX.

La expresión de «teoría de la concepción del mundo» es utilizada de manera categorial en diversas partes del texto *Esencia de la filosofía* (que fue recogido en el volumen IV de los G.S.) y aparece itinerantemente en otros de los textos finales de la obra de Dilthey; pero el punto más acuciante es que en ninguna parte explica exactamente a qué se refiere lo teórico de dicha teoría, ni tampoco aclara cuáles son los fundamentos ni el contenido propiamente de la misma. Así, vemos como la denominación de «teoría de la concepción del mundo» si bien es exacta, su sentido se diluye en medio de las interpretaciones. De esta manera, decir que por «teoría de la concepción del mundo» entenderemos un texto, resultaría un tanto arbitrario por todos los motivos de selección editorial que hemos señalado; si decimos que por esa titulación entenderemos una teoría, estaríamos atándonos a algo que seguramente ni siquiera fue concebido como teoría más allá de su mera denominación, pues en ninguna parte se explica exactamente en qué consiste esa teoría.

El juicio acerca de la «teoría de la concepción del mundo» en la obra de Dilthey es dispar y esto se evidencia en un recorrido por respetados autores. Para sistematizar las diferentes posturas de los pocos comentaristas que aluden a estos textos de Dilthey, hemos recopilado las opiniones en cinco vertientes interpretativas que, de una u otra forma, nos pueden servir para condensar los pocos pronunciamientos que se han dado hasta ahora de éste texto / tema. La primera vertiente está representada por Guido de Ruggiero (1947) quien considera que: *“el octavo y último volumen de la obra de Dilthey: «Weltanschauungsleine Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie» ha sido publicado en 1911. No agrega nada de sustancialmente nuevo al contenido de los volúmenes precedentes...”* (p. 192, nota 1). De una u otra forma, es la interpretación más tradicional: entender la teoría de la concepción del mundo como “más de lo mismo”, llegando a la conclusión que en el fondo estos últimos escritos de Dilthey son también ejercicios asistemáticos de una posible fundamentación de las ciencias del espíritu. El problema es que esta vertiente niega toda originalidad que pudiera presentar la teoría de la concepción del mundo respecto a cualquier trabajo anterior, reduciendo sus aportes a desarrollar antiguas ideas.

En consonancia con la postura de Ruggiero se encuentra otro autor especialista en la obra de Dilthey, Franco Díaz de Cerio S.J. (1959) quien dice lo siguiente: *“Sea lo que quiera de esto, ya se ve qué poco partido podrá sacar de tales concepciones del mundo para su estructuración del*

mundo histórico. En realidad sólo le podían servir como explicaciones fácticas, pero nunca como fuentes originarias..." (p. 359). En el fondo es la radicalización de la tesis de Ruggiero. Nótese que aquí el sacerdote jesuita entiende que las concepciones del mundo (en plural) son meras ejemplificaciones que utiliza Dilthey para tratar de señalar una articulación espiritual del mundo histórico. Efectivamente, uno de los motivos más perseguidos en la obra diltheyana es la consecución de una estructura que señale la articulación del mundo espiritual histórico del ser humano. Recordemos que Dilthey, en el desarrollo de su psicología analítica y descriptiva, encuentra el codiciado concepto de estructura para definir la trabazón interna del sujeto. Así, entenderá que la vida es una estructura articulada en vivencias, las que a su vez son estructuras fundadas en categorías vitales de significado, desarrollo, estructura, concomitancia con el nexo final, etc. En este sentido, y recordando la identificación establecida por Dilthey entre historia y vida,² es fácil comprender que, en el fondo, así como la vida posee una estructura, la historia ha de tenerla. Mas ésta no consistirá en una especie de filosofía de la historia determinista que establece un sentido final del mundo, sino que se encargará de concebir el surgimiento de las diferentes objetivaciones del espíritu. Para captar el sentido de lo que Dilthey intenta mostrar, es necesario comprender que la diferencia entre Hegel y Dilthey, respecto al espíritu objetivo, consiste en que para Hegel la vida es *una manifestación deficiente del espíritu*, mientras que para Dilthey *el espíritu está comprendido en la vida*. (Cf. Schnädelbach, 1991, p. 74). Teniendo en cuenta esta variación, difícilmente se tomará a Dilthey como un defensor de una filosofía de la historia de corte idealista.

Por otro lado, está la interpretación de la teoría de la concepción del mundo que hace Eugenio Imaz (1946), traductor de las obras de Dilthey al español, quien considera lo siguiente:

Reduciendo la obra de Dilthey a su abreviatura más expresiva diríamos que su poligrafía enorme se condensa en dos títulos: «introducción a las ciencias del espíritu» y «teoría de la concepción del mundo». Con el primero señalamos todas sus investigaciones históricas y gnoseológicas encaminadas a la fundación de las ciencias del espíritu; con el segundo, todos sus esfuerzos, apoyados en las bases firmes logradas con la «Introducción», para

² El anterior punto, de las categorías de la vida así como el de la identidad entre historia y vida lo hemos trabajado más específicamente en el trabajo de pregrado denominado *Fundamentación de la articulación del proceso imaginativo en la vida y la importancia de su educación*. Este punto en particular se encuentra tratado en las p.26-36

superar la anarquía de las opiniones en los campos del arte, de la religión y de la filosofía. (p. 272).

Es decir, la teoría de la concepción del mundo no es *más de lo mismo*, sino la realización de lo estipulado en la *Introducción*. En este sentido, en el prólogo que hace Imaz al VIII volumen de las obras de Dilthey en español, que se denomina *Teoría de la concepción del mundo*, dirá que ésta es la ciencia del espíritu fundamental, esto es, la que se ha de encontrar a la base de cualquier otra ciencia del espíritu: “*ésta es, como dijimos, la nueva ciencia del espíritu con que Dilthey enriqueció de pasada el otro hemisferio del globo intelectual*” (1978b, p. XI). Entonces, la gran innovación de la teoría de la concepción del mundo sería lograr el anhelado fundamento de las ciencias del espíritu; hecho esto, se ha *enriquecido* el hemisferio opuesto al de las ciencias naturales. En el fondo, la postura de Imaz considera que el intento de Dilthey en estos textos consistirá en cerrar el sistema de su pensamiento, abierto en los tempranos textos biográficos sobre Schleiermacher y en la *Introducción*. Mas al cerrar el sistema, Dilthey mismo no caerá en la denuncia que hace a todo sistema metafísico, de considerarse absoluto y universal, sino que ha logrado comprender que el límite de la comprensión es la historia. Por ello Imaz mismo dirá, en otro apartado, que la concepción del mundo de Dilthey no obedece a ninguno de los *tipos* que se presentan, sino que su concepción es fundamentalmente histórica, en la medida en que mira todas las concepciones desde sus determinaciones.

Mencionamos también a Eugenio Pucciarelli quien dice lo siguiente al hablar de la teoría de la concepción del mundo:

...en los últimos años, Dilthey atenuó su hostilidad hacia la metafísica y esto ha permitido a algún historiador sostener que con Dilthey aparece «un actual precursor de la metafísica del espíritu... ha hecho de las ciencias del espíritu el punto de partida para un concepto de la vida y el universo. Ha buscado nuevas categorías, nuevos modos de determinación, conexiones estructurales, en la investigación de los procesos vitales de la sociedad humana y de la historia, como también de las grandes individualidades» (Cita transcrita por Pucciarelli de Heimsoeth, H. La metafísica moderna. Madrid. Revista de Occidente. 1932. p. 324) En esta última etapa [entiéndase la de la teoría de la concepción del mundo], Dilthey abandona su primer punto de vista psicológico y estudia los problemas del espíritu en un marco más amplio, tanto en su vertiente interior como en su objetivación histórica”. (2003, p. 58).

Aunque Pucciarelli no establezca aquí, de manera expresa, una cercanía de Dilthey con la ontología alemana de comienzos del siglo XX, lo hará de manera tácita en las páginas que siguen a esta cita. Sin embargo, para muchos es un exceso considerar que en Dilthey pueda haber algo como una metafísica o una ontología.

Dilthey es un romántico rezagado condenado a vivir en una época positivista hostil a la filosofía. Forma su cultura en la historia y en la literatura, pero asimila también algunos rasgos del positivismo imperante de su tiempo que cohíben el vuelo de su espíritu... Cuando hacia finales de siglo sobreviene el renacimiento de la metafísica, Dilthey continúa olvidado. Otra vez vuelve a estar al margen de las ideas de su tiempo: la nueva generación ve en Dilthey al enemigo de la metafísica, al positivista preocupado por el problema de la historia. (p. 2003, p. 9).

Sin embargo, el carácter de la filosofía de Dilthey, como ya veíamos, posee una diversidad tan poco conocida que no es de extrañar que conscientemente Dilthey haya acercado sus reflexiones a un fundamento ontológico no explícito pero que subyace a sus últimos escritos; pues no en vano, un filósofo de la talla de Dilthey, denominará uno de sus últimos textos publicados con el nombre de: *La esencia de la filosofía* [Das Wesen der Philosophie]. Lo difícil, al tiempo que curioso, es notar cómo esa esencia será entendida de manera histórica; pues la metafísica y la ontología siempre han manejado un punto de vista desde fuera del tiempo, como un reino extático, atópico y atemporal. Entre los esfuerzos de una ontología del tiempo y por tanto de la historia, quizás sea el de Heidegger uno de los mejores intentos. Al hablar de “la historia del ser” y “el destino del ser”, trata de establecer un ensamblaje entre el *ser* y el *tiempo* bajo la designación del *acontecimiento*, del *evento*. Mas ni siquiera estas posturas llegan a ser satisfactorias para poder hablar de una ontología en la historia, que no sea ni historia de la ontología ni tampoco una ontología de la historia; sino una ontología histórica.

Aprovechando los posibles nexos que se establecen entre la teoría de la concepción del mundo y la ontología del siglo XX, Julián Marías, traductor de algunos ensayos que componen *la teoría de las concepciones del mundo*, considera lo siguiente:

Dilthey toma las Weltanschauungen como hechos, y los hechos son siempre incomprensibles; las ideas del mundo acaban por ser suprahistóricas; sirven para hacer

entender las formas de la vida humana pero no se justifican históricamente, no se derivan y se muestran en su hacerse... (1971, p. 229-230).

Considera el filósofo español que las *Weltanschauungen* (visiones del mundo) resultan estar más allá de la historia. Por ende, éstas serían, de una u otra forma, unidades meta-físicas (en el sentido más literal del término), en la medida en que se encuentran más allá de la historicidad del ser humano para convertirse en estructuras que se van objetivando en los diferentes *tipos de cosmovisión*. Por eso, Julián Marías (1971) le denunciará a Dilthey, que si bien sus avances en una comprensión de la historia son importantes, no son decisivos:

Dicho en otros términos: la razón histórica está en Dilthey meramente postulada; porque en él la historia califica o matiza a la razón, pero no la constituye: es decir, la razón diltheyana es la misma razón tradicional, no solo aplicada a la historia, sino interpretada en función de ella; podríamos decir que se trata de la razón historizada, lo cual es un avance enorme sobre todo el pretérito, si bien no sin quebrantos; y de ahí nace el historismo de Dilthey, que es su genialidad y su limitación. Pero lo que Dilthey no vio ni podía ver es la razón de la historia, la razón que es la historia misma. Y solo a esto se puede llamar con rigor Razón histórica. (p. 229-230).

Es por esto que comentando la *Teoría de las concepciones del mundo* puede decir que el psicologismo y el positivismo con que todavía carga Dilthey, le impidieron ver el sentido último, metafísico de las concepciones del mundo: *"Pero Dilthey sigue prisionero del psicologismo; interpreta la estructura de las concepciones del mundo en función de la mera realidad de la vida psíquica, y por ello no logra salir, efectivamente, a una filosofía, a una comprensión metafísica de la realidad."* (Nota 9, p. 48, en: Dilthey Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*). Es decir, desde esta perspectiva se estaría considerando que las concepciones del mundo en el fondo no son históricas, sino que ellas trascienden el límite mismo de la historia, que hasta ahora se ha venido perfilando como límite último de la condición de la experiencia vital.

Tenemos cinco interpretaciones diferentes de lo que pueda ser la teoría de la concepción del mundo. Ruggiero considera que no es nada nuevo respecto a los trabajos anteriores de Dilthey. Franco Díaz de Cerio considera que son meros ejemplos fácticos que no logran desarrollar a cabalidad el proyecto de Dilthey de articular el mundo histórico. Eugenio Imaz considera que es el acabamiento de la obra de Dilthey y que éste trabajo culmina el proyecto iniciado en la

introducción a las ciencias del espíritu. Pucciarelli considera que con la teoría de la concepción del mundo se abre el camino de la metafísica del siglo XX, todavía cargando con algunos lastres positivistas; finalmente, Julián Marías considera que Dilthey estuvo a un paso del raciovitalismo de su maestro Ortega, quien a su vez, lo consideró como el *mayor filósofo de la segunda mitad del siglo XIX*. (Cf. Ortega y Gasset, 1969, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, p. 93). Ante tan dispares interpretaciones nos queda todavía la pregunta: y ¿qué dijo Dilthey?

Con la teoría de la concepción del Mundo (quizás en singular sea más exacto), Dilthey trata de responder a lo que él considera como el enigma de la vida que es *el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía*. (Cf. Dilthey 1994, p. 93). El enigma de la vida se funda en la contradicción misma que constituye la condición de la vida humana (que no se reduce a ser ni psíquica ni biológica). Para Dilthey, las antinomias fundamentales no se presentan a nivel de la razón pura sino que tienen su implicación directa en la razón histórica. Las últimas antinomias y las más acuciantes son aquellas que obligan al hombre a filosofar, a poetizar, a creer:

Es misión de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, mediante el análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, en oposición con el relativismo. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 241)

Sin embargo, como ya lo hemos indicado anteriormente, esta misión apenas ha quedado formulada; no se ha desarrollado de manera explícita. De ahí que lo que no se ha dicho, sea susceptible de tan diversas interpretaciones como las que acabamos de ver y las que puedan emerger en un futuro, aunque en lo no-dicho, para expresarlo en términos heideggerianos, está la grandeza de un filósofo. Empero, con miras a no movernos únicamente en el campo de la *libre interpretación*, es menester que tengamos un horizonte de comprensión para dilucidar el sentido “esencial” de la *teoría de la concepción del mundo*.

Este horizonte está determinado por la obra misma de Dilthey, esto es, por su pregunta fundamental. Nuestro filósofo tiene diversos textos en los que trata de establecer una síntesis de su pensamiento filosófico (curiosamente olvidados por la mayoría de los comentaristas), en el que se muestra que la tarea de fundamentar las ciencias del espíritu es una tarea importante, pero es

posterior a la tarea más acuciante y fundamental: *“La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja”* (Dilthey, 1978, *Teoría de la concepción del mundo*, p. 90)

En este sentido, la filosofía de Dilthey está centrada en la determinación de la experiencia total, lo que él mismo denominará como «experiencia vital» y que abarcará no solamente el sujeto pensante, *con el licuado jugo de la razón que corre por sus venas*, sino al hombre en su totalidad, con todo el peso de su vida y de su existencia; esta experiencia no se da en un hombre que es puramente un *zoon logon*, un yo pensante; ante todo se da en un sujeto que vive, y esto quiere decir que piensa, que quiere, que representa (imagina)³ y que siente: *“...la «experiencia vital» comprende «voluntad, sentimiento e imaginación» y con ello al «ser que quiere, que siente y que imagina» como un todo. Dilthey afirma, sin ambages, que la experiencia implica al hombre en su totalidad.”* (Schnädelbach, 1991, p. 73)

Así, se les intenta encontrar un fundamento a las ciencias del espíritu en esa «experiencia vital». Que tan bueno o malo resulta ese fundamento es algo que la bibliografía filosófica contemporánea se ha encargado de discutir, interpretar y refutar; pero lo que a nosotros nos compete no es tanto el resultado de la fundamentación de las ciencias del espíritu, sino el papel que tiene dicha «experiencia vital» en la consolidación de la teoría de la concepción del mundo. Lamentablemente esta cuestión, ya planteada desde hace mucho por un gran lector de Dilthey como lo fue Landgrebe, ha tenido poca resonancia.

Es común denominar que la tarea fundamental de Dilthey consistió en la elaboración de una *crítica de la razón histórica*. La referencia a Kant es evidente, no sólo en el título sino en el contexto neokantiano en el que la piensa Dilthey. En el famoso “volver a Kant”, el trabajo de Dilthey resultará una manifestación más del espíritu de su tiempo que tras el derrumbe de la

³ El texto de Schnädelbach es traducido como imaginación / imaginar lo que en las versiones castellanas de la *Introducción* (Imaz, Julián Marías) aparece como representación / representar. Preferimos mantener las dos valencias, a pesar de la ambigüedad, con miras a mejorar la comprensión del apartado sobre la imagen del mundo que desarrollaremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo. La referencia a Dilthey puede encontrarse en Dilthey Wilhelm, (1966), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Revista de Occidente, p. 31.

metafísica idealista, buscaba unas bases firmes del conocimiento en lo que había *antes* del idealismo; es decir, Kant. Pero no resulta pertinente la vinculación del pensamiento y la figura de Dilthey dentro del neokantismo, que si bien recibió importantes influencias, esta relación fue la que opacó la comprensión de la magnitud de la obra de Dilthey:

El neokantismo de primera hora – el que arranca hacia 1860 – opaca su obra en ciernes; el neokantismo de segunda hora – hacia 1880 – le arranca los frutos de la misma; y cuando por fin, a partir de 1904, empieza a ser reconocido públicamente como un gran filósofo, la fenomenología – una rama apóstata del neokantismo – refracta sus luces. La deformación frecuentísima del pensamiento de Dilthey en esta época se debe al terror antipsicologista despertado por Husserl y al amor por las esencias cultivado por sus discípulos. (Imaz, 1946, p. 313)

La necesidad de volver a Kant, neokantiana en su inspiración, es promulgada por Dilthey pero de manera radicalmente distinta:

También digo: la filosofía debe volver a Kant, pasando sobre Hegel, Schelling y Fichte. Pero no debe pasar silenciosamente por alto estos pensadores quienes, cualquiera que haya sido su éxito, se atrevieron a pensar el enigma del mundo, las ideas reales que se hallan en la base de todas las “formaciones” de este mundo. (Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, 1978, p. 346)

Es por eso que la designación de Dilthey como un neokantiano heterodoxo es una reducción didáctica medianamente aceptable, en la medida en que nos sitúa el contexto de su pensamiento, pero resulta filosóficamente inexacta. El punto es que la interpretación de la figura de Dilthey resulta tan complicada, como lo hemos dicho, que diversos autores no dudan en relacionarlo, y no sin razón, con el movimiento neokantiano.

Efectivamente el proyecto de la filosofía de Dilthey es, de una u otra forma, un proyecto crítico. Cuando Dilthey habla de *crítica de la razón histórica* lo que está mentando propiamente es “*el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual.*” (Dilthey, *El Mundo Histórico*, 1944, p. 215). No sólo en la denominación sino incluso en el procedimiento se encuentran las resonancias kantianas. Lo que Dilthey busca establecer como elemento diferenciador es el carácter de ese sujeto. Sabemos que para Kant, en resumidas cuentas, el sujeto del que se trata es de un sujeto trascendental finito. Empero,

considerará Dilthey que esta formulación es demasiado abstracta todavía, en la medida en que “escinde” al hombre real solamente a la función de su pensamiento:

Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental. Pero la ocupación, tanto histórica como psicológica, con el hombre entero me llevaba a poner a este, en la multiplicidad de sus facultades, a ese ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como fundamento del conocimiento... (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978, p. 6).

La filosofía de Kant, y en imitación a ésta también la de Dilthey, es la expresión de la razón que reconoce sus propios límites evidenciando con ello su autonomía. Cuando Kant escribe las diferentes *críticas* lo que en el fondo está pensando son las determinaciones y condiciones de posibilidad del objeto del pensamiento. Ya conocemos cómo es el paso de estas determinaciones y condiciones de posibilidad de las ideas de la *crítica de la razón pura* a la *crítica de la razón práctica* y a la *crítica del juicio*. De manera análoga, el ejercicio de Dilthey imita el procedimiento kantiano, pero sin olvidar la tradición del idealismo que se desmoronaba. La vuelta a Kant es a través de Hegel y Schelling. Una filosofía de la identidad borra los límites que determinan los objetos del conocimiento. En este sentido, es posible mostrar en el idealismo un infinito palpitante a través de lo finito. No así en Kant, para quien los límites son (hasta donde podían serlo en la ilustración) claramente definidos entre el noúmeno y el fenómeno, entre la ciencia, la filosofía, el arte, la religión, etc. En este sentido, la formulación de una crítica de la razón histórica está buscando las determinaciones y las condiciones de posibilidad de un pensamiento histórico. Desde una perspectiva idealista, tal como lo vio Hegel, resulta relativamente sencillo expresarlo en la medida en que se considere que dicho pensamiento histórico realmente es ahistórico pero se manifiesta históricamente; porque lo propio de la historia es la determinación y toda determinación está entendida como negación, es decir, como un límite que será superado. Efectivamente, de haber una conciencia más allá de nuestra conciencia, de haber el Yo de Fichte, éste no puede encontrarse dentro de la historia; a lo sumo se manifestará históricamente pero no se encuentra condicionado y determinado históricamente.

Dada la imposibilidad inherente del idealismo de comprender el problema de una crítica de la razón histórica, sobre todo por considerar que las determinaciones son límites objetuales que se

superan, surgen posturas radicalmente opuestas como las de la escuela histórica y la de los positivistas. Dilthey se encuentra influido por todas estas corrientes mas no podemos inscribirlo de manera exclusiva a una de ellas, y quizás sea esto lo que resulta más atrayente de su carácter filosófico. Nuestro filósofo de Biebrich está totalmente consciente de que así como la razón pura establece sus propios límites y los encuentra en las determinaciones mismas de la razón, así mismo, la razón histórica encontrará sus propios límites en las determinaciones de la vida. Así como es impensable lo que se encuentra más allá de los límites de la razón, resulta también impensable aquello que se encuentra más allá de los límites de la propia vida.

Veamos esto más detalladamente para comprender el punto neurálgico de nuestra cuestión.

El movimiento neokantiano se esforzó en recuperar el sentido *crítico*, "olvidado" por el idealismo, y continuarlo tal como lo habría hecho Kant. El punto fue que la lectura que ellos hicieron de este sentido *crítico* fue totalmente antimetafísico, motivados por la ruina del idealismo, así como por el surgimiento del positivismo y la consolidación de diversas ciencias naturales. En este sentido, la lectura de Kant se fundó en dos actitudes, una actitud antimetafísica, consecuencia obvia de los resultados expuestos en la *dialéctica trascendental* y una posición antipsicológica, intentando eludir cualquier interpretación relativizante del ejercicio racional crítico; por ello, los neokantianos, van a encontrar en la lógica aquellas bases que necesitaban para evitar cualquier tipo de subjetivización radical.

Así, si era necesario determinar el carácter científico de las ciencias, a partir de las categorías críticas, el camino psicológico sería totalmente errado y éste necesitaría un fundamento totalmente lógico: surge así la epistemología contemporánea. El método crítico les serviría a los neokantianos para delimitar las áreas fundamentales del saber, e incluso de lo que se puede saber. Por esto, la tarea fundamental de la filosofía será su carácter crítico, es decir, su carácter delimitador:

Las ciencias experimentales tratan del "mundo", y al "mundo", en este sentido, pertenece todo lo que puede ser conocido por nosotros como objeto. ¿Qué tema queda, pues, a la filosofía? Para exponerlo resumidamente: determinar los límites de esta objetividad cognoscible, o bien trazar el espacio dentro del cual se mueve el conocimiento, poniendo

así de manifiesto los elementos “apriorísticos” del conocimiento empírico no refutables ni modificables por nuevas experiencias. (Von Aster, 1961, p. 29)

Si la tarea de la filosofía es la delimitación, su cometido será fundamentalmente formal. La filosofía no hablará propiamente de lo *qué hay en el mundo* sino que su función específica, para decirlo con Wittgenstein, consistirá en delimitar, en primer lugar, lo disputable de la ciencia natural, en segundo lugar lo pensable y, finalmente, desde allí, delimita lo impensable. (Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.1113-4.115). Es así que la filosofía ha dejado ser la última manifestación del espíritu en el proceso de adquirir su autoconciencia y, sin dejar el carácter reflexivo, deviene un procedimiento formal de determinación del saber.

El juicio filosófico es un juicio limitativo, y la introducción de la forma limitativa del juicio ofrece el camino para responder a la cuestión de la “posibilidad de la filosofía pura”, la cual, por tanto, se encuentra contestada implícitamente en la Crítica de la razón pura, lo mismo que se hallan contestadas expresamente la cuestión de la posibilidad de la matemática pura y la de la ciencia natural pura. (Von Aster, 1961, p. 30).

Es así que la tarea fundamental a la que se enfrenta la crítica de la razón histórica es señalar las determinaciones y condiciones de posibilidad de un pensamiento histórico, esto es, delimitar la posibilidad de la historia; pero en sentido estricto, se tratará de la delimitación del conocimiento histórico. Así que la misión de la filosofía no será limitar su historia (como se ha creído, por lo que se ha visto en Dilthey simplemente a un historiador de la filosofía), sino comprender la historia como límite de todo conocimiento. Aquí captamos el significado de la famosa tesis diltheyana de que toda comprensión es comprensión histórica.

Entonces, si la crítica de la razón histórica se entendía como la búsqueda de un saber histórico a partir de la estructuración del mundo espiritual en el sujeto, la primera misión será comprender que entre la estructura del sujeto y el conocimiento histórico existe una relación. La historia es entendida como vida. Ya en otro lugar trabajamos este punto y descubríamos una especie de *monadología* en las relaciones entre vida e historia desde la concepción diltheyana (Cf. Palacio, 2006). Están hechas del mismo material y por ende pueden co-implicarse, referirse y reflejarse sin llegar a reducirse. En vano se tratará de resolver esta formulación ya que el mismo Dilthey la utiliza como salida tangencial a los problemas que lo llevarían a resolver su sistema en una

metafísica del espíritu. Psicología e historia coinciden, e incluso pueden reducirse a la segunda en la medida en que ésta se establece como límite-último (o límite a secas, el límite por antonomasia). Es así que Dilthey mismo considerará que la psicología no basta para lograr una comprensión profunda de las manifestaciones del espíritu humano y que será necesaria una remisión a la historia:

Lo que puede considerarse como seguro en la psicología no alcanza para una explicación de las manifestaciones más profundas del espíritu humano. Más bien, habrá que esperar del enlace de la descripción y análisis psicológicos con el análisis de los hechos históricos la fundamentación de cualquier psicología correcta que pueda prestar servicios verdaderos a la historia. (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 13)

El que la historia sea el límite más allá del cual no se puede trascender, indica que de la propia vida no se puede salir: *“en esto consiste la vida anímica. Podemos vivirla, experimentarla, pero no ir más allá de ella mediante conceptos”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 21). Como lo diré más adelante, no podemos ponernos más allá de la vida misma, pues la premisa fundamental será comprender la vida desde sí misma y para hacerlo, sólo lo podemos hacerlo desde ella, como fundamento básico. Teniendo en cuenta que vida e historia comparten el mismo material, ambas se establecerán como un único límite de la comprensión. Toda comprensión es histórica y toda comprensión se da *en la vida*. Es por esta radicación *en la vida* que el raciovitalismo español vio con tanto agrado la filosofía de Dilthey, intentando hacerlo, en cierta forma, su precursor. Lo que no pudieron ver los filósofos españoles es que la razón histórica no consiste en superar las estructuras históricas proponiendo formas ultrahistóricas sino en la identificación de los límites de la razón con la historia.

Así, la única manera en que el problema básico de una crítica de la razón histórica puede resolverse es, por lo tanto, mediante la delimitación de las actividades que establecen dicha estructuración en el sujeto. Es decir, Es aquí donde se percibe toda la influencia que del neokantismo hay en la obra de Dilthey: el problema del límite. Nos daremos cuenta que más allá de una influencia neokantiana en el pensamiento de Dilthey, e incluso, más allá del problema de la hermenéutica y de las ciencias del espíritu, tenemos aquí a un filósofo que piensa el límite. Efectivamente se tratará del límite entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, entre la

vivencia y la comprensión, entre la filosofía, el arte y la religión, el límite entre lo que es pensable y lo que no lo es.

Sin embargo, la tarea no será simplemente establecer límites de manera escolástica entre los conceptos, ni tampoco demarcar las esferas del espíritu para evidenciar el carácter finito del conocimiento. Eso fue tarea del neokantismo. Tampoco se trata de postular el límite para que sea superado (tal y como pensaría Hegel quien concibió la superación de los límites naturales y del espíritu inspirado en una filosofía de la identidad de corte romántico). Dilthey no es un idealista y no puede compartir este procedimiento. Los límites pueden tener una exigencia (quizás no exactamente racional sino volitiva o afectiva) de ser superados pero esa superación no es eminente ni mucho menos evidente. Es por eso que la condición propia del sujeto humano radica en la limitación ante sus propias vivencias y su respectiva expresión y comprensión, pero no por ello ha de quedarse en el ámbito de lo limitado:

Una filosofía que tiene conciencia de su relatividad, que reconoce la ley de la finitud y subjetividad bajo la que se halla, no es más que la diversión ociosa del erudito: ya no cumple con su función; si cada sistema metafísico es relativo, y presa de la dialéctica histórica de la exclusión recíproca, entonces el espíritu humano tendrá que retrotraerse a las relaciones, objetivamente cognoscibles, en que la sistemática filosófica, su desarrollo, y sus formas se hallan con la naturaleza humana, con los objetos que se le dan a ésta, con sus ideales y sus fines. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 12).

Es así que, a pesar de la esencial finitud y limitación de cualquier explicación absoluta del mundo, es menester que sus esfuerzos no sean el de quedarse en la mera limitación. De una u otra forma se evidencia aquí el carácter moderno de Dilthey, y no el posmoderno como algunos han querido ver, en la medida en que, a pesar de la conciencia de relatividad de la propia explicación, de la finitud de la propia comprensión, es necesario no recluirse en las estrechas esferas de los límites conceptuales. El punto radical aquí expresado es que la filosofía no es tarea de un sujeto trascendental, sino que es el fruto de la «experiencia vital» del hombre en su totalidad. Es así que el hombre se encuentra limitado, y este carácter está definido por el condicionamiento histórico que coincide con la determinación de su propia vida. Las trabazones conceptuales, las creencias religiosas y las expresiones artísticas se corresponderán también con esta determinación: “...a la variabilidad de las formas humanas de existencia corresponde la multiplicidad de modos de

pensar, de sistemas religiosos, de ideas morales y de sistemas metafísicos. Esta es una realidad histórica." (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1978, p. 5). Pero esto no reduce al ser humano a sus límites. Acabamos de ver que el límite es postulado en un ejercicio de la razón, en el caso de Dilthey es la razón histórica la que se encarga de presentarlo; pero fuera de la razón (porque efectivamente hay un *afuera* de la razón para Dilthey - y aquí se ve qué tan precaria puede resultar la designación de cartesiano a un pensamiento como el suyo -) esos límites tienen la posibilidad de ser trascendidos.

El punto importante es comprender que la obra de la historia consiste en ir diferenciando y por ende, individualizando. En últimas el problema del límite está determinado por la historia, que en este sentido se construye como límite-último en las condiciones de nuestra comprensión. Es a partir, y en virtud de esta finitud, que se inicia la posibilidad de salir del sujeto cognoscente: desde una autognosis [Selbstbesinnung] hacia la hermenéutica (comprender la vida del otro como vida) y de allí al conocimiento de la naturaleza. (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 96). Es en el desarrollo de este proceso que se logra responder al *espantable objeto de toda filosofía*, y no desde la instauración de una entidad "metafísica" allende de nuestros condicionamientos. La naturaleza humana consiste en ser condicionado históricamente. La correlación entre el hombre y la historia no es la de un ente que se encuentra en un topos, sino la de un sujeto que es esencialmente su propia condición de ser. Así, el hombre no está en la historia sino que él mismo es histórico. Esta consideración la explica Dilthey a propósito de Nietzsche:

En vano buscó Nietzsche en la contemplación solitaria de sí mismo la naturaleza originaria, su ser ahistórico. Arrancó una piel tras otra. ¿Y qué quedó? Nada más que algo condicionado históricamente: los rasgos del hombre poderoso del Renacimiento. Qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia... (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 149).

Veníamos estableciendo el sentido del límite y decimos que el límite es la historia, afirmación que podemos entender como identidad y cambiar el orden de los términos: la historia es el límite. Mas, como el material de la vida y la historia es el mismo, la propia vida deviene límite y por ello es necesaria una hermenéutica basada en la vivencia-expresión-comprensión, para *comprender* a los otros. Este límite será el que determine en últimas los tipos de concepción del mundo que

puedan surgir: “Así, la mera forma de la actitud religiosa, artística o filosófica supone una potenciación de la vida individual.” (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 29).⁴

Pero el límite no limita unilateralmente. Todo límite de-limita lógicamente con un correlato del mismo plano. En este sentido, lo que un límite enmarca es efectivamente lo que puede comprenderse desde él mismo, y si la historia/vida son el límite es porque desde ellas es explicable lo que en ellas se ancla. Más allá del límite de estas *no podemos hablar*, para decirlo nuevamente con Wittgenstein.

1.3 DESARROLLOS DEL CONCEPTO DE LÍMITE

Ahora bien, en la medida en que los límites del conocimiento y del pensamiento estén dados por la filosofía, encontraremos necesariamente que más allá del carácter limitado del conocimiento, nuestras reflexiones penetran en un nivel más radical, el de la finitud del ser humano. Las usuales diferencias y relaciones entre límite y finitud quizás sean de campos semánticos y no vayan allende de una precisión terminológica. Incluso, sus relaciones se entienden desde las propias *limitaciones* de su significado: lo ilimitado y lo infinito. Estas consideraciones han ido surgiendo a lo largo del desarrollo del pensamiento humano para predicarse del ser, de Dios y del mundo. La relación que hay para ello es singular y nos remite a los inicios mismos de la filosofía, es decir, el momento en que se adquiere consciencia del sentido explicativo de los *mythos* y se trata de tematizarlo a través del *logos*. Así, las temáticas que trabajan los mitos, como el origen del mundo, de los dioses y de los seres, serán tomados por la filosofía como primeros elementos de la reflexión. Y si bien las narraciones míticas tenían por intención la explicación de la fundación de una determinada situación o actividad, eran también relatos sobre los límites del ser de los dioses y de los humanos. Es por eso que para determinar la esencia misma del límite como finitud, sus relaciones y diferencias, hemos de recurrir a la manera en que se han establecido sus determinaciones y diferencias; es decir, hemos de revisar históricamente el concepto de límite y finitud. Pero no hemos de entender este recorrido como mera historia del concepto de infinito o historia del concepto de límite; pues no es esa la tarea de la *conciencia histórica*, tal y como la

⁴ Por premisas como esta es que Dilthey es considerado como relativista, historicista, agnóstico, etc. Como no es nuestra tarea hacer apologías de la filosofía de Dilthey, consideramos prudente remitir al texto de Eugenio Imaz denominando *El pensamiento de Dilthey*, publicado por el FCE.

hemos tematizado desde la denominada *crítica de la razón histórica*. Para nuestro recorrido tomaremos los tres grandes aspectos ya mencionados: el ser, el ser divino y el ser del mundo, en la medida en que los límites siempre nos harán referencia a lo que es (fáctico o pensable).

1.3.1 DESARROLLO ONTOLÓGICO

El concepto del límite inicia siendo una formulación constitutiva de lo ente. De una u otra forma es la percepción de los límites de lo existente la que gesta la imagen de un principio trascendente, absoluto, más allá de lo que en sí mismo es limitado. La reflexión es relativamente sencilla: en tanto que hay cosas que son limitadas y limitan con otras cosas así mismo limitadas, resulta comprensible que aquellas cosas que son, análogamente a las que percibimos, habrán de ser limitadas. Este pensamiento ha sido expresado filosóficamente desde la antigüedad, fundamentalmente desde el pensamiento presocrático. Parménides (1983) escribe en su poema ontológico, por vez primera en la historia de la filosofía, que el ser es limitado:

Inmóvil, por otra parte, en los límites de sus grandes vínculos, carece de principio y de fin, puesto que nacimiento y destrucción aparecen muy alejados, rechazados ya por la verdadera fe. Como lo mismo que permanece en lo mismo, en sí mismo descansa y así prosigue inmutable en el mismo lugar, porque la poderosa Necesidad lo mantiene en los lazos del límite que aprisiona su contorno. No queda, pues, permitido al Ser el puro inacabamiento, ya que está claro que no carece de nada, porque, de carecer de algo, carecería de todo. Es una y la misma cosa el pensar y aquello por lo que hay pensamiento. (53-54).

El punto radica en comprender qué significa exactamente esto. Ya en el verso tres del poema nos había señalado la coincidencia entre ser y pensar: *“porque el pensar y el ser son una y la misma cosa”*. Luego, si el ser es limitado, el pensar mismo lo es, porque solamente es pensable lo que es; el no-ser resulta impensable. Pero la cualidad del ser que tenemos aquí no es la de finito sino la de limitado. ¿Hasta qué punto coincide lo finito con lo limitado? Esto es algo que solamente posteriores desarrollos del concepto responderán. Por ahora tenemos que el ser es limitado por la necesidad misma de que no puede carecer de límites pues si le faltaran, todo le faltaría, porque él mismo es ser *uno redondo y homogéneo*.

Este concepto de límite (peras) ya había sido abordado por los trabajos filosóficos de Anaximandro quien concebía que el principio de las cosas era un principio indeterminado, y, por ello, ilimitado, el apeirón (apeiron): *“El principio de los seres es indefinido... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad...”* (Filósofos presocráticos, 1993, p. 54). Este indeterminado significa, a su vez, ilimitado, pero un ilimitado fundamentalmente potencial más que actual. Este concepto servirá para la construcción de las propuestas filosóficas que surjan para superar la crisis en que la escuela eleática dejó el saber conceptual de su tiempo.

Cuando Zenón postula sus paradojas, formula la primera piedra de toque de la especulación racional, que consiste en la imposibilidad de la comprensión de la totalidad a partir de una partición infinita. Aunque sus presupuestos fueren de carácter ontológico, la especulación posterior se vio obligada a crear originales propuestas para solucionar las contradicciones y paradojas que torcían los incipientes pasos de la filosofía. Así, la salida que Anaxágoras concibe es la de una partición al infinito que a su vez implique una constitución infinita: *“juntas estaban todas las cosas, ilimitadas en cuanto a su cantidad y pequeñez, pues también lo pequeño era limitado”*. (Heimsoeth, 1990, p. 18). Lo ilimitado deviene una cualidad y deja de ser propiamente un principio (arké) efectivo de la realidad. Así lo asimilarán también los atomistas quienes consideraban que la cantidad de átomos, así como el espacio en el que se mueven es infinito y por ende los universos y mundos son diversos e infinitos.

El concepto de infinito, en este nivel, coincide con el término de ilimitado, indeterminado. Así lo expresa Paolo Zellini (1991) cuando afirma que: *“...en el pensamiento griego, referirse a la infinitud quería decir emplear un término de significado en absoluto idéntico al que encierra nuestro «infinito». El término que lo designaba era apéiron, que quiere decir literalmente «sin límites»...”* (p.12)

En este sentido, nuestro cometido de rastrear un desarrollo ontológico del finito / infinito se ve avalada con la pesquisa presentada. La propuesta de los presocráticos post-eleáticos dan un nuevo camino y derrotero en la especulación ontológica que es determinante para la filosofía platónico – aristotélica así como a todo pensamiento ontológico que conciba la limitación o la ilimitación como una de las características del ser.

Hasta ahora, el desarrollo ontológico podría expresarse bajo el argumento aristotélico de la imposibilidad de un infinito en acto debido a la informidad inherente. Una forma es una determinación, por tanto, el infinito no puede ser concebido como forma, antes bien, el infinito es *un proceso de incompletitud* metafísica. (Berger, 2001, p. 15): “*El infinito, escribe Aristóteles, no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino aquello fuera de lo cual siempre hay algo*”. (Zellini, 1991, p. 13). De aquí que Aristóteles pueda asumir que el infinito no es aquello que carece de límites sino lo que resulta inconmensurable, lo que no es susceptible de medida, y por ende de ordenamiento. En este orden de ideas, el infinito solamente puede ser pensado como potencial. Un infinito en acto es un absurdo manifiesto, porque carecería de una forma que lo determine (si está determinado no es ya infinito). Aunque desde “otro pensar” las tesis clásicas resuenan en la ontología contemporánea, como la propuesta por Heidegger (2006) en el texto de *Meditación*:

...la finitud del ser [Seyn], cuando en general pensada como separación de otra cosa, no ha sido referida a la infinitud del ser [Seyn], sino a la infinitud, es decir incondicionalidad del ente; pero ello quiere decir: a la primacía del ente ante el ser, de manera que éste descende a un suplemento. “Finitud” del ser [Seyn] es ya una expresión repleta... (p. 84-85)

La postura heideggeriana intenta establecer aquí, lo que habría sido el aporte del neoplatonismo: la delimitación entre la fuente y lo desde ella emanado. Es así que el ser “pensado originariamente” [Seyn] le corresponde la finitud ante la infinitud de lo ente. Formalmente, es el mismo ejercicio que la metafísica neoplatónica intenta desde Plotino hasta Nicolás de Cusa, buscando establecer una diferencia ontológica fundamental entre el Uno (Dios) y sus emanaciones (la creación). La finitud del ser radica, muy parmenídeamente, en que el ser [Sein] sea ser [Seyn]. Sin embargo, como lo veremos al hablar de los neoplatónicos, lo que le interesa a Heidegger, en este caso, es fundamentalmente la denominación que establezca la *singularidad de la abismosidad del ser [Seyn] como evento*. A este respecto, y de manera ilustrativa de este punto, señalemos la continuación de la cita anterior:

Lo que la palabra conductora “finitud” quiere decir y denominar no es una “propiedad” del ser [Seyn] y del ser ahí acabadamente comprobable, sino el título inadecuado para lo más cuestionable de lo que en sí oculta la cuestionabilidad como distinción. (Heidegger, 2006, *Meditación*, p. 85).

A pesar de las complicaciones terminológicas para evadir las cadenas de una *dissertatio metaphisicae* en el ámbito del otro pensar, la formulación es propia de la concepción finitista-infinitista del neoplatonismo.

En síntesis, a partir (no sólo histórica sino lógicamente) de la formulación aristotélica, la especulación propiamente ontológica empieza a confundirse con reflexiones metafísicas, teológicas y cosmológicas que irán determinando los atributos fundamentales del ser en cuanto tal, concibiéndolo de diversas maneras según los esquemas metafísicos que se adopten. Por tanto, los siguientes desarrollos vinculan de manera directa lo hasta aquí dicho: el carácter limitado / ilimitado y el carácter finito / infinito empieza a ser predicado de los seres.

1.3.2 DESARROLLO TEOLÓGICO

Las discusiones en torno al atributo de la finitud del ser prontamente serán retomadas y reevaluadas. Particularmente motivado por tradiciones religiosas y espirituales de oriente, los filósofos llegados a Alejandría (como Filón) desarrollan un concepto de infinito aplicable a la divinidad en un sentido inverso al utilizado por Parménides (y con él la herencia ontológica de la clásica filosofía griega). Aquí, el atributo fundamental de la divinidad es la carencia de límites en su saber, en su poder, en su querer. Dios se configura como el ser infinito. A diferencia de la especulación griega, que centraba la configuración del infinito en el ámbito de la naturaleza (*physis*), la nueva especulación surgida en Alejandría asume el concepto en un orden espiritual: *“El primer principio uno es, por ende, infinito; pero de un modo enteramente distinto de aquel en que la materia puede llamarse infinita”*. (Heimsoeth, 1990, p. 72).

Así, dentro del ámbito de lo espiritual, la infinitud no lleva una carga peyorativa como ocurría con la especulación física y ontológica de Parménides y Aristóteles. La divinidad no es susceptible de limitaciones de principio, *físicas* (*physis*). Esta consideración no solamente proviene de las religiones de oriente sino de una lectura soteriológica de los textos platónicos. La lectura de la idea platónica de Bien que se encuentra por encima de las determinaciones de la idea de Ser ya indica una serie de coyunturas que poco a poco, con algunas influencias estoicas y aristotélicas,

culminarán con la configuración neoplatónica de las hipóstasis (Cf. Alsina Clota, 1989, p. 27), cuya primera y fundamental es el Uno, indeterminado, infinito, ilimitado, donde ni siquiera se pueda decir de él que es, porque eso implicaría determinarlo y, por tanto, hacerlo múltiple (a este respecto, es preciso considerar cómo las tradiciones neoplatónicas sienten una mayor filiación por las designaciones privativas: “i-limitado, in-finito”, etc. por las mismas razones que la teología negativa lo asume respecto a la esencia divina).

Al mismo tiempo, con el inicio del cristianismo y la conversión de filósofos griegos en los primeros apologistas, el infinito adquiere un nuevo horizonte de discusión que es de orden fundamentalmente religioso. El cristianismo no era compatible, o por lo menos no en la versión ortodoxa que triunfó entre otros cristianismos, con la concepción finita de un dios. Dios, creador ante todo, era la causa del mundo, pero la causa del mundo no podía tener los límites de éste, ya que la causa siempre tiene una mayor realidad que el efecto, según rezaba el antiguo precepto; en este sentido, Dios sobrepasa la limitación del mundo.

Esta postura inició carrera en la época helenística y se fue radicalizando hasta la cristianización del imperio romano con la aparición de las grandes figuras de la patrística cristiana, específicamente San Agustín. Los atributos de Dios no tienen límite, ni su poder, ni su saber, ni su amor, ni su voluntad, etc. En Dios nada es limitado. Aquí ya se ha cambiado el paradigma. En tanto que la ontología griega consideraba que lo más característico del ser es ser tal y por ende limitado, para la metafísica cristiana es necesario que el atributo mayor sea la infinitud de Dios, que no se encuentra limitado ni por el espacio, ni por el tiempo, ni por ninguna otra determinación.

Pero, ¿cómo ha sido el paso de la infinitud de un Dios creador a la finitud del mundo? Es un problema que proviene de las últimas tradiciones helenísticas, especialmente del neoplatonismo. ¿Por qué el Uno sale de sí mismo? ¿Por qué Dios, perfecto e infinito, crea un mundo corrupto y finito? La respuesta llevará a las mejores plumas del medioevo a esgrimir diversidad de argumentos para indicar que, en el fondo, la infinitud de Dios no puede crear otra infinitud pues coincidiría con su propia esencia; esto es, de hacerlo, Dios crearía otro Dios, lo cual resulta evidentemente absurdo en un trasfondo monoteísta. Por tanto, es preciso establecer una jerarquía en la creación que se rija de acuerdo a los límites propios de la naturaleza (esencia) de

las cosas. Es así que el mundo finito, aunque limitado, se reivindica por la procesión y el ascenso de las cosas a Dios: *“Así, Dios será todo en todos”*. (1 Co 15, 28)

El pensamiento de la patrística y la escolástica se mantiene firme en este sentido, Dios como ser infinito se diferencia del mundo que es finito. Pero este infinito que se predica de Dios, como ser supremo, no puede ser dicho más que en términos de una teología negativa: *“infinito es lo divino e incomprensible – y lo único que es comprensible de él es su infinitud e incomprensibilidad”* (Heimsoeth, 1990, p. 74).

La polémica sobre la finitud del mundo es uno de los grandes e interesantes meollos de la filosofía medieval. Santo Tomás escribe un pequeño opúsculo a este propósito, como la gran mayoría de los maestros escolares de su tiempo, y expone la finitud del cosmos a partir del concepto de la creación, a pesar de Aristóteles quien afirma, muy griegamente, que el cosmos es eterno pero limitado: *“... no se dice que las cosas fueron creadas al principio del tiempo, como si el principio del tiempo fuera la medida de la creación, sino porque junto con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra... Nada se hace sino de acuerdo a lo que es. Pero nada hay en el tiempo sino el «ahora», no porque en el mismo primer «ahora» haya tiempo, sino porque a partir de él empieza el tiempo”* (De Aquino, Suma Teológica, Qq. 46, art 3)

La finitud del mundo se radicaliza así para diferenciarse de la infinitud divina; es decir, mientras que el mundo está condicionado por el espacio y el tiempo, Dios es trascendente a estos límites porque él mismo los ha creado. Es por esto que en aquellos tiempos, no era dado pensar antes del origen del mundo, o determinar las posibilidades de un eterno retorno ya que, vistas las razones religiosas, se orientaban los fines desde una teleo-teología. Así, el mundo no puede ser «interminable» por un principio moral: si el mundo se repitiera periódicamente hasta un infinito temporal, la felicidad del hombre sería imposible y sus esfuerzos por mejorar serían inútiles. Por tanto, la finitud del mundo en el tiempo está exigida en la misma justicia divina del juicio final: *“Un infinito creado, dice Santo Tomás, es un contrasentido; lo «natural» no puede como tal ser infinito”* (Heimsoeth, 1990, p. 75-76).

Sin embargo, la reflexión filosófica rápidamente encuentra algunas excepciones. El hombre, como parte del mundo, es una criatura finita, pero debido a su naturaleza (ser una criatura a la imagen y semejanza del Creador) es preciso que en su finitud haya una infinitud que lo constituya, pues únicamente así podría estar abierto a la recepción de la gracia divina y de la interacción con Dios. Ya en el hombre empiezan a plasmarse los primeros rasgos de una presencia infinita en el mundo. Así, la criatura dotada de alma racional no puede estar desprovista de la infinitud de Dios que por participarla la posee, ya que resulta absurdo poseer una parte del infinito. Por eso Duns Scoto arguye que es precisa la existencia de una aptitud del alma para recibir lo infinito; posteriormente M. Eckhart considera que *en el fondo del alma está Dios mismo* (con claras reminiscencias al estoicismo que por sus propios principios resulta panteísta).

Estas excepciones implican la posibilidad de que si las criaturas participan de Dios (según la tradición teológica del cristianismo), siendo Dios infinito, el mundo, en cierto sentido, habrá de serlo también. Este “cierto sentido” es el que Nicolás de Cusa arguye para postular una especie de infinitud del mundo. Pero ¿cómo considerar el mundo infinito siendo éste un atributo divino? El Cusano responde con una distinción entre dos términos conocidos, y que hasta ahora habían sido sinónimos. Efectivamente el apelativo de “infinito” únicamente corresponde a Dios, al mundo le corresponderá el término “ilimitado”. (Cf. Koyre, 1992)

...aunque con respecto a la infinita potencia de Dios, que es interminable, el universo puede ser mayor; sin embargo, por oponerse la posibilidad del ser o materia, que no es extensible en acto infinito, el universo no puede ser mayor, y así es ilimitado, no habiendo algo mayor que él en acto que le limite, y es, por tanto, privativamente infinito. Él mismo no es en acto sino de modo contracto, porque éste es el mejor modo de manifestarse la condición de su naturaleza. (Cusa, *La docta ignorancia*, 1984, p. 90).

Así, la consideración fundamental del Cusano consiste en señalar que junto a una potencia infinita divina, es posible concebir un universo mayor al que se conoce, y por ende podría ser “infinito”. Pero esta infinitud del universo sería meramente privativa (carece de fin) por lo que es más pertinente la denominación de ilimitado, no habiendo en el universo un límite *en acto* específico que lo delimite. Similares pensamientos tendrán a este respecto Bruno y Descartes que pensarán un universo ilimitado en contraposición al Dios infinito. La justificación de esta forma de pensar se

puede encontrar en que la infinitud de Dios es absoluta, y se predica de cada una de sus potencias, en tanto que el universo es ilimitado porque todas las *cosas* de las que está compuesto son finitas.

Así, es cuestión de tiempo para que surja un concepto que considere que a la grandeza divina le corresponde la creación de una magnífica obra, un universo infinito, algo que tiempo atrás ya se había cuestionado San Gregorio de Nisa al preguntarse si *¿No contemplamos en la inmensidad del cielo el reflejo de la infinitud divina?* (Heimsoeth, 1990, p. 80).

De esta manera, Dios, como ser infinito y creador del mundo, participará de su ser a las criaturas que por tanto serán, de una u otra forma, infinitas. El problema del panteísmo hace su aparición de manera dramática, pues hay un trasfondo religioso que lo condena. Ya la figura de Escoto Erígena anticipa esta realidad que en el Renacimiento condenará a algunos personajes de la talla de Bruno o que hará encarcelar a místicos como San Juan de la Cruz. En la modernidad la figura de Spinoza radicaliza este punto de vista y asumirá que lo substancialmente existente es lo infinito (la substancia). Lo finito no es más que apariencia.

Dentro de estos términos, el concepto de infinito fue aplicado exclusivamente a la divinidad, pero el universo fue asumiendo análogo carácter. Paradójicamente, desde el siglo XIX, tras el romanticismo y las diferentes formulaciones de la muerte de Dios, resulta que el universo ha incrementado su infinitud y el concepto de Dios mismo se ha vuelto bastante finito hasta el escandaloso estado actual donde Dios depende de la cultura. Es una finitud, incluso, infrahumana, pues el hombre es transcultural, multicultural o como quiera llamarse. Habiendo llegado hasta este punto, se hace preciso reconstruir el desarrollo cosmológico del infinito.

1.3.3 DESARROLLO COSMOLÓGICO

Habiendo visto el modo en que la configuración del universo antiguo pasa al modelo moderno no nos será difícil reconstruir el desarrollo cosmológico de los conceptos de finito / infinito. Sabido es que para la antigüedad, el universo era un espacio finito, limitado y determinado. De hecho, ya como lo veíamos en el desarrollo ontológico con Parménides y Aristóteles, solamente la finitud, lo limitado puede implicar un orden (cosmos); lo infinito e ilimitado es emblema del caos primigenio.

El punto está en el concepto mismo que se genera en torno al universo. Para los antiguos la respuesta era sencilla: el cosmos es un orden y por ser orden es limitado y cerrado. Incluso los esquemas más atrevidos de la antigüedad, como el atomista, implica un cierto orden en la forma y movimiento de los átomos, a pesar de la diversidad e infinidad de mundos que éstos generan.

En términos generales, el concepto mismo de orden implica una limitación de los elementos que ocupan espacios de manera natural. Es por eso que en las cosmologías (más que cosmogonías) antiguas prevalece el ordenamiento natural sobre el humano o el artificial. De hecho, éste último debía emular el primero; por ello Aristóteles nunca consideró la física como una ciencia práctica.

En el esquema geocéntrico que se fue desarrollando en la antigüedad, gracias a las manos de Ptolomeo, se encuentra el quid de la cuestión. La finitud del universo, en tanto es una realidad física, está determinada físicamente por el movimiento de los astros. Por el movimiento circular del cielo se podía inferir la finitud del mundo. (Cf. Heimsoeth, 1990, p. 82). El universo era el conglomerado de lo existente físicamente (en sentido griego) situado en una serie de círculos concéntricos a partir de una jerarquía de perfección. En el centro se sitúa la tierra, girando en torno a ella los astros: la luna, Venus, el sol. Más allá de los planetas se encuentra la esfera de las estrellas fijas que cierra el universo. Más allá de la órbita de las estrellas fijas se podrían encontrar las esferas celestes o no encontrarse nada en absoluto porque sencillamente no está en el universo ya que trasciende sus propios límites. La gran muralla estelar no se derrumbará sino hasta ya entrada la modernidad.⁵

Esta finitud del cosmos deriva del concepto que a su vez deriva de la experiencia: los límites de los astros, de la geografía de una región y demás implica que la disposición del mundo obedece a ciertos criterios definidos y determinados. Luego viene un concepto de finitud, abordado en el desarrollo teológico, que determina el carácter de la finitud del universo desde una perspectiva totalmente diferente.

⁵ Aquí no entramos en discusión sobre las propuestas cosmológicas que fueron rechazadas en su tiempo, como la de Aristarco o la de Eratóstenes, porque no se radicalizaron en la configuración de un concepto del universo; además, mantenían el esquema tradicional del universo como orden (cosmos), de hecho sus propuestas eran intentos de ordenamientos distintos a los que ya habían.

A partir de la consideración religiosa de un Dios creador del mundo (digo religiosa en sentido amplio, en un sentido soteriológico no meramente monoteísta o semita) se exige determinar el carácter de la creación respecto al creador. La primera respuesta era mantener la evidencia: la finitud del mundo; y por contraste, a la omnipotencia del creador le convenía la infinitud. Así, Dios es infinito en su esencia y el mundo es radicalmente finito, limitado. Esto lo vemos no solamente en la cosmología cristiana de los primeros padres, incluso en escuelas helenísticas como en algunas vertientes neoplatónicas y neopitagóricas así como estoicas. Mas el punto neurálgico de la cuestión deviene complejo en la medida en que la concepción de la finitud del universo comenzó a obedecer a un criterio totalmente teológico y no físico. Recordemos que ahora la infinitud es abordada en términos espirituales mientras que la consideración del mundo sigue asumiéndose desde la finitud material, como límite. Así, el universo no es solamente orden, es fundamentalmente creación.

A partir de este nuevo concepto del universo, como creación, empezó a virar lentamente la radicalización de la finitud del universo hacia una infinitud. Ésta es, primero, de carácter interior, a partir de la constitución de un orden moral, de la configuración de una hermandad universal (como la propugnada por San Francisco de Asís), que aunque reconocía la finitud de las criaturas, era opacada por la infinita luz del Creador. Pero el movimiento tendiente a la infinitud continúa, al inicio como devoción, luego como ciencia. Las fantásticas figuras del Cusano, de Eckhart y de Bruno, entre otras, intentaron vindicar el universo como *La Creación* de un Dios perfecto e infinito. Otros, como Descartes y Galileo postularon un cierto tipo de “infinito” o por lo menos, de “ilimitación” del mundo desde la ciencia. Careciendo de los recursos teóricos y prácticos que necesitaban para afirmarla rotundamente, la proponen de modo hipotético. La matematización de la geometría y de la física implica un acercamiento totalmente distinto al que se había dado en la antigüedad. El concepto del universo nuevamente cambió; no solamente es orden, no solamente es creación; por encima de ellas, el universo es, para decirlo en términos posteriores, una máquina, con todas las implicaciones que ello tiene. ¿Y cómo es el funcionamiento de la máquina? Cuerpos y movimiento, no otra cosa había descubierto el iniciador del mecanicismo moderno: Hobbes.

El cambio paradigmático entre el geocentrismo y el heliocentrismo no implicó un gran cambio en el desarrollo de la finitud / infinitud del universo; o por lo menos en un primer momento. Copérnico y Kepler fueron fieles seguidores de la tradición y seguían concibiendo el mundo como un todo cerrado por la cortina estelar que rodea los círculos planetarios. Lo único que se había hecho era cambiar de sitio la tierra por el sol. Quien radicaliza esta postura es Giordano Bruno, que pulveriza los límites del universo finito y propaga la teoría, más animista y mágica-religiosa que científica, de la infinitud del universo y de los mundos. Sin embargo, la confirmación de las tesis del nolano no se dará sino hasta ya entrado el siglo XIX cuando surgen ciertos avances astronómicos gracias a la configuración de observatorios y nuevos instrumentos de medición. Empero, gracias a los postulados cosmológicos y metafísicos del racionalismo, fundamentalmente de Leibniz y Spinoza, surge la posibilidad de mezclar la predicación de los conceptos de finitud / ilimitado así como el de infinito / limitado. Es por eso que en la época contemporánea no es extraño encontrar formulaciones cosmológicas del tipo *el universo es finito pero ilimitado*, o como lo dice Hawking (2002) citando a Shakespeare al final del tercer capítulo de su obra *El universo en una cáscara de nuez*: “Así pues, Hamlet tenía razón: podríamos estar encerrados en una cáscara de nuez y sentirnos, aún así, reyes de un espacio infinito.” (p. 39)

1.4 DELIMITACIÓN ENTRE LÍMITE Y FINITUD

Decíamos que nuestro recorrido, si bien ha sido de la historia de los conceptos de finitud y límite (con sus respectivos opuestos), no es propiamente histórico en sentido estricto. O para decirlo en términos más exactos, es histórico mas no historiográfico. De haber sido lo segundo se nos podrá reprochar los matices y las omisiones que se hicieron o se dejaron de hacer; se preguntará porqué se habló de ciertos autores y no de otros. Sin embargo, en la comprensión de nuestro ejercicio se encuentra ya el sentido de la dilucidación que proponemos. Es así que hemos de liberar el concepto de historia, que hemos considerado como límite, de la mera cronología. Con acierto se expresa Antonio Millán Puelles (1955) al decir que desde un punto de vista cronológico, lo histórico se presenta como una paradoja en la medida en que

... el ser histórico puede ser definido de esta forma: un no-ser-ya, que, sin embargo, es de algún modo todavía. Lo que equivale a decir que, en un cierto sentido, el ser histórico se

opone al acto, sin ser por ello potencia. He ahí de qué manera lo histórico se nos presenta como una aparente contradicción de la concepción ontológica tradicional. Lo cual sería, de hecho, algo más que una simple apariencia si los conceptos de potencia y acto se limitasen a una función puramente cronológica, como es la que aquí se ha recogido. (p. 44).

Concebir la historia como cronología es lo mismo que reducirla a historiografía. Pensar que un argumento histórico consiste simplemente en un ejercicio doxográfico que va expresando y articulando opiniones de filósofos y sabios de las distintas épocas no es más que una reducción del sentido que tiene el carácter histórico. La historia no se reduce al pasar de los *espíritus de los pueblos*, o al sucederse de las culturas, o, de manera más abstracta, al curso lineal de la temporalidad. En cierta forma la gran formulación de la historicidad en Heidegger consiste en entenderla en términos de la temporalidad (temporeidad, en su sentido más esencial al hablarnos de una “historia del ser”). Por eso, efectivamente, puede considerarse que existe un cierto *concepto vulgar de tiempo* en el que éste no sea más que la sucesión de acontecimientos uno tras otro vinculados de manera causal, y ese es precisamente el problema al abordar la historia, considerar que ésta se reduce a la historiografía. El asunto deviene incluso formativo y pedagógico. Desde las escuelas se enseña historia, patria, del mundo, del arte, de la filosofía, etc. y así como la razón se enseña fragmentada (razón matemática, razón biológica, razón religiosa, etc.) también la historia se enseña fraccionada. Lo único que somos capaces de entender cuando nos hablan del concepto de historia como *sucesión* es un futuro que deviene pasado en el desarrollo del presente. Esto significa la omnipresencia del presente, un instante cuasi absoluto que reniega del carácter histórico. Ese es el meollo del problema: considerar que hay un punto fuera de la historia desde el que la podemos mirar sin una determinación histórica (no historiográfica).

Por esto es necesario re-interpretar el concepto de historia, para delimitarlo del concepto tradicional de historiografía. A este respecto nos es útil la siguiente distinción:

Con el término «historia» se designa a la vez en nuestra lengua a dos cosas realmente distintas, aunque íntimamente conexas: la realidad del acontecer histórico, objeto de la historia científica, y aquella ciencia cuyo objeto es la historia real. Los alemanes llaman a lo primero **Geschigte**, y a lo segundo **Historie**. (Millán Puelles, 1955, p. 21).

No se trata de renegar de la historiografía o de una fobia a la historicidad en la que tratemos de mantener el término anulando su contenido. Al contrario, nuestro intento consiste en determinar que la historia es algo más allá que la historiografía, algo irreducible a ésta última. Esta reducción sería análoga a considerar que la vida es simplemente una biografía,⁶ y al pensarlo si quiera notamos que en las palabras *muertas* del relato de una vida no existe el pathos, la complejión vital que la anima. Sin embargo, y no por eso, ha de dejarse la biografía, pues es expresión de vida, así como tampoco se han de omitir los estudios historiográficos, que en el fondo, también son expresión de vida.

Podemos denominar como positivista a la postura que identifica la historia con su estudio, la *Geschichte* con la *Historie*, la historia con la historiografía. La tesis central del positivismo, si se nos permite una reducción pedagógica, podríamos establecerla en la siguiente premisa: *la realidad positiva es aquella que es susceptible de medida*. Así, la historia como mera cronología sería la reducción más positivista que se pueda hacer de la misma. Por ello, la reducción de la historia a la historiografía no sería más que la simplificación de la realidad a una de sus descripciones y, por esto, aunque hay una historia, las *historias (historiográficamente)* son variadas. Es exactamente en este punto en el que Dilthey dice que hasta ahora la filosofía no se ha basado en la realidad total, sin mutilaciones, etc. (Cf. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 90).

La resolución de este problema nos lleva a considerar una ontología como estructura-base de la historia. Esta necesidad surge de comprender que la historia no es reducible a un método, sino que indica una cierta forma de decir el ser: *“la aporía de esta situación... no puede resolverse dentro del campo mismo de las ciencias del espíritu: es un problema de metafísica, de ontología”* (Nicol, 1989, p. 320). Dilthey no lo declara tan explícitamente, pero sí reconoce la necesidad de trascender el plano en el que surge la aporía. Que si el término de ontología está o no presente y de manera propositiva en la obra de Dilthey es algo poco probable, cuya investigación dejamos a los especialistas. Nuestro cometido es comprender hasta qué punto puede haberla en la teoría de

⁶ No nos es conveniente en este punto alargarnos en las consideraciones diltheyanas acerca de la biografía, pero podemos decir que en ella se plasma la autognosis del individuo en tanto vida. A este respecto remitimos a los estudios relativos a la biografía en *El Mundo Histórico* (Vol. VII de las obras en español) y a las biografías propiamente dichas que se encuentran dispersas en los volúmenes II, III y IV de las obras de Dilthey en español.

la concepción del mundo y cómo se establecen las relaciones entre ontología e historia. El problema es complejo en la medida en que la ontología (en el sentido de la metafísica tradicional) intenta apresar el ser en la quietud de un concepto. Si los presupuestos ontológicos son parmenídeos no hay ningún inconveniente; si son heraclíteos, pues tampoco lo hay, porque la unión de los contrarios forma una unidad que supera las limitaciones entre ambos. Por ejemplo, confrontemos a este respecto la ontología del idealismo. Así, hasta ahora una visión ontológica de la historia siempre ha implicado salirnos de la historicidad para mirarla “desde arriba”. No es otro el ejercicio que se llevaba a cabo en la filosofía de la historia desde San Agustín hasta Hegel. Pero las sobreinterpretaciones acerca del sentido último de la historia así como la “predestinación” del género humano bajo ciertas concepciones llevaron a romper con esta formulación e implicaron un vuelco totalmente distinto: considerar que la historia es aquella ciencia negada por Aristóteles, es la ciencia de lo individual. (Cf. Schnädelbach, 1991; Nicol, 1989).

El problema al que nos enfrentamos entonces es qué tipo de ontología podemos establecer como estructura-base para la historia. Evidentemente no sería una historia de la ontología, pues la descripción historiográfica de las diferentes concepciones que se han dado del estudio del ser en cuanto tal no nos sirven de fundamento. Tampoco hemos de considerar una ontología de la historia, cuya misión define Millán Puelles (1955) de la siguiente manera: *“la ontología de la historia deberá hacer continuas referencias al aspecto formal de lo histórico, pero su fin no es otro que examinar la posibilidad y naturaleza del ser histórico en cuanto que ser.”* (p. 27). No nos es suficiente una postura a la manera de éste filósofo español debido a que, como él mismo lo reconoce, lo histórico es apenas un referente formal de este tipo de inquisición. Por eso hemos hablado de una ontología histórica que podemos definir como la comprensión del ser histórico desde la historia misma, dentro de sus límites.⁷

Empero, esto nos llevaría a considerar, que de una u otra forma, en la teoría de la concepción del mundo subyace, tácita y silenciosamente, una ontología. Eduardo Nicol es, quizás, uno de los opositores más furiosos de reconocer que en Dilthey haya algo, si quiera parecido, a una ontología, dando por sentado que la relación ontología – historia es una exclusividad de Heidegger

⁷ Aunque el término es usado por Foucault, por motivos de delimitación y extensión del trabajo no nos es permitido extendernos en este punto. Dejamos este problema para posteriores trabajos.

y el argumento de Nicol podemos resumirlo en que considera que Dilthey queda presa de un positivismo historicista, es decir, de la consideración de la historia como simple cronología. Por eso llegará a decir que en el fondo, la reflexión de Dilthey no es histórica: *“La forma del desarrollo histórico no es ella misma histórica.”*(Nicol, 1989, p. 333). Aunque desde Gadamer, pasando por una gran cantidad de filósofos que se limitan a repetir (porque lo hacen, incluido Nicol) al maestro de la hermenéutica contemporánea, se ha considerado que el fallo fundamental de Dilthey consistió exactamente en este punto, no ver la verdadera historicidad de la historia. Pero esto demuestra un desconocimiento radical de la teoría de la concepción del mundo, en la que efectivamente, se trata de radicalizar la raigambre histórica de toda comprensión en los límites propios de lo histórico.

El verdadero sentido de lo histórico en la filosofía de Dilthey no se funda en la categoría de desarrollo, como la mayoría lo han concebido – pues un desarrollo implica el paso de una etapa a otra y por ende de un contexto a otro, etc. – sino que se funda en la de estructura. Lo dijimos en su momento y lo insistimos; tratar de resolver esta antinomia en Dilthey es un *rompecabezas*, porque evitando conclusiones idealistas, va a terminar manejando una monadología entre la estructura de la vida y la de la historia, donde la primera refleja a la segunda y viceversa, estableciendo que el nexa comunicante entre ambas es *la misma substancia*, la vida y, que por ende, se postula una especie de “armonía preestablecida” entre vida e historia. Decir que Dilthey logra una armoniosa articulación entre la vida y la historia y que desde ésta se articula todo el mundo espiritual humano es una exageración que ni el más fervoroso entusiasta aceptaría, porque en el fondo, este paso implica una irreductibilidad incommunicable. Es así que considerar que la historia no es histórica sería exactamente lo mismo que decir que la vida no es vital. Por ende, la inmanencia de la vida, ante la cual el entendimiento no puede ir más allá, pues no puede ponerse detrás de la vida, cuya función es, implica también que no se pueda alcanzar aquel y denunciado *lugar más allá de la historia*; un “*principio ultrahistórico*” resultaría totalmente fuera de lugar en la filosofía de Dilthey, pues, como lo indica Landgrebe (1969, p. 131), el problema fundamental de Dilthey es la pregunta por el límite, tanto de la vida como de la historia, o quizás sea mejor decir que el problema fundamental es la comprensión de la vida y de la historia como límite.

Estas complicadas relaciones entre vida e historia fueron entevistas por Dilthey y aunque no las soluciona trata de esclarecerlas de manera fundamental. A este respecto es que Renato Cristin (2000) reconoce que el mayor aporte de Dilthey a la filosofía, y al pensamiento en cuanto tal, es la estipulación de la correlación entre hombre e historia. Pero aquí hombre no es entendido de manera genérica como una *especie* que sobrepasa al individuo y desarrolla un sentido en la historia. Todo lo contrario, el hombre (como individuo, y por ello perteneciente a un género) es él mismo histórico. Así pues, la historia no ha de confundirse con una *haceduría*, que es la denuncia de Heidegger, sino con una condición. Así *“Dilthey se opone a cualquier relativización del individuo a la historia universal. Lo infinito no es la historia sino la vida del individuo humano, que sigue determinando la historia”* (p. 75)

En este orden de ideas, vida e historia se relacionan de manera indentitativa pero no son lo mismo. Son totalmente discernibles. Es por eso que hablábamos aquí de una interpretación monadológica entre la vida y la historia en tanto que parte y todo. Empero, Dilthey mismo consideró que era necesario establecer un vínculo, aunque fuera de tipo *existencial* para la relación interna entre ambas esferas: *“Sin titubeos, Dilthey sostiene que el Erleben – el vivenciar – es el punto de cruce y de contacto entre la historia individual y la historia universal.”* (Cristin, 2000, p. 68). Efectivamente el punto de intersección no es un concepto abstracto sino una acción. El carácter activo de la vida en tanto vivenciar (que no es exactamente lo mismo que vivir, y vale la precisión) implica el paso del individuo a los individuos, pero este paso no podrá hacerse sino desde la comprensión: Esto lo dice Dilthey en un texto denominado *Plan der Fortsetzung Aufbau der geschichtlichen Welt ub deb Geiteswissenschaften* (plan para continuar la estructuración del mundo histórico) *“El misterio de la persona nos incita por sí mismo a nuevos y cada vez más profundos intentos de desciframiento. Y en ese afán de comprender se nos abre el reino de los individuos que abarca a los hombres y sus creaciones.”* (Dilthey citado por Cristin, 2000, 68 – no hay versión española del texto mencionado). Relacionar la vida y la historia en el vivenciar implica el sentido reflexivo que de la vida ha de tener *el viviente* y a partir de ahí poder establecer una comprensión de la propia vida como historia e incluso de la vida de los demás.

Lo que Dilthey está haciendo en estas intrincadas y no resueltas reflexiones, consiste en determinar el mismo carácter histórico de la vida y la vitalidad de la historia. En este sentido, se

trata de mostrar como el hombre individual, y por ende como género, hace parte de la historia sin que necesariamente, como diría Hegel, tuviera que ser el *héroe*, aquel individuo histórico que encarna un determinado espíritu de un cierto pueblo y lo lleva a sus últimas objetivaciones en la propia vida. De modo contrario, el individuo no puede salirse de la historia, jamás llegará a ser una conciencia desgraciada, porque no hay un lugar fuera del desarrollo de la historia; o quizás sea mejor decirlo de la manera contraria: siempre será una conciencia desgraciada en la medida en que no hay ninguna pertenencia al necesario desarrollo histórico de un cierto espíritu, sino que la historia consistirá en las mismas determinaciones de su vida, con la de los otros. Es así que el que estudia la historia es el mismo que la hace (y esto en el doble sentido en que puede interpretarse: disciplinarmente como el que la hace en la medida en que la historia sea comprensión subjetiva de los hechos, u ontológicamente, como el que en su mismo ser se implica la condición de la historia).

Análogas a las relaciones entre vida e historia son también las que nos competen entre finitud y límite: de hecho, se relacionan al tiempo que se asemejan en su significado, pero varían en el sentido en que los conectemos con dicho *Erleben*. Formalmente, las relaciones entre finitud y límite se definen desde sus opuestos: desde lo infinito o lo ilimitado (que de otra forma también se entiende como indeterminado o indefinido, según las apreciaciones anteriormente dichas). Recordamos que el Cardenal de Cusa distinguía la predicación del infinito solamente al ser divino, en tanto que el carácter de ilimitado le correspondía al universo. Empero, esta no es más que una forma diversa de designar una positivización de la carencia de límite y otra negativización de la presencia del límite. Es decir, en la palabra infinito no quiere decir que carezca de fin, sino que positivamente posee infinitud (y ésta no ha de entenderse como ausencia de límites sino como omnipotencia – y tomado en un sentido literal); en tanto que el término de ilimitado nos hace referencia a lo que negativamente (aquí sí en sentido de ausencia), carece de límites. Es por eso que Descartes (1967), siguiendo al cusano, llegará a afirmar que la diferencia entre infinito e ilimitado es de grado:

XXVI. Nunca se ha de discutir acerca del infinito, sino solamente considerar que todo aquello en que no advertimos límite, por ejemplo, la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc. es indefinido. Pues, en verdad, siendo finitos sería absurdo que determináramos algo de aquél, e intentáramos de esa manera algo así como delimitarlo y comprenderlo...Nosotros, en cambio, no vamos a

afirmar que son infinitas todas aquellas cosas, a las que en ningún sentido encontramos límite alguno, sino que las vamos a considerar como indefinidas. (*Principios de filosofía*, p. 323).

En este sentido, y partiendo del reconocimiento de la propia finitud (lo que en las meditaciones cartesianas le permite salir al paso de la idea de infinitud y de ella a la de Dios), considera como *absurdo* la designación de infinito a aquellas cosas que descubrimos que carecen de límites. En este sentido, la distinción entre infinito (que se vuelve un atributo divino, y es prácticamente un trascendental en el sentido medieval) e ilimitado recae sobre lo que *en sí mismo* es infinito o en sí mismo es limitado. Dios es positivamente infinito, y el mundo es positivamente limitado; predicar del mundo el carácter de ilimitado (o indefinido en este caso) no es más que la negación del límite que no resulta observable. Es decir, el adjetivo de ilimitado resulta de la negación de un algo. Los elementos que componen el mundo son finitos y limitados; en este sentido, la reunión de estos elementos es ilimitada en la medida en que es *posible* pensar más objetos que se sumen al conjunto: un espacio mayor, una estrella más, un número más, etc. Pero, este carácter de ilimitación no constituye una garantía para considerar al universo como ilimitado. Es por ello que Kant, posteriormente, estipulará como una de las antinomias de la razón pura este mismo problema. (Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*). Así pues, Descartes mismo considera que estas distinciones son fundamentalmente de grado, es decir, implican una jerarquía entre las substancias divina, pensante y extensa. Por consiguiente, de la única que con propiedad se puede predicar la infinitud es la divina, las demás a lo sumo serán ilimitadas o indefinidas, pero jamás llegarán a poseer el atributo de la infinitud; así mismo, sucede con el concepto de límite. No es aplicable a Dios, y en caso de serlo, no nos sería dado comprenderlo:

XXVII. Qué diferencia hay entre indefinido e infinito. Y diremos que estas cosas no son indefinidas más que infinitas: ya para reservar a Dios solamente la denominación de infinito, porque no sólo no reconocemos en Él límite alguno en ningún sentido, sino que entendemos también positivamente que no hay ninguno; ya también porque no entendemos positivamente del mismo modo que declaramos sólo negativamente que, si tiene límites, nosotros no los podemos hallar. (Descartes, *Principios de filosofía*, 1967, p. 323).

Es el mismo sentido que Bruno (1984) le da a la diferente infinitud, tanto del universo como de Dios, considerando que ambas son infinitas, pero que se diferencian radicalmente en el grado de

infinitud. Así el universo es “todo infinito” porque siendo el conjunto de distintos infinitos mundos finitos resulta ser infinito, pero en la totalidad no en las partes; en cambio, Dios, además de ser “todo infinito” es “totalmente infinito”:

Llamo al universo “todo infinito” porque no tiene borde, término o superficie; digo que el universo no es totalmente infinito porque cada parte que de él podemos considerar es finita, y de los innumerables mundos que contiene, cada uno es finito. Llamo a Dios “todo infinito” porque excluye de sí todo término y cada uno de sus atributos es único e infinito, y llamo a Dios “totalmente infinito” porque El, todo entero, está en todo el mundo y está infinita y totalmente en cada una de sus partes, al contrario de la infinitud del universo, la cual está totalmente en todo y no en las partes (si es que, al referirnos al infinito, se puede hablar de partes) que podemos incluir en aquél. (*El infinito universo y los mundos*, p. 74)⁸

Sin embargo, estos dos conceptos no han de reducirse a una diferencia de grado en la escala del ser, en la que el ser divino es infinito, de manera positiva, y el *ens creatum* es ilimitado o indefinido por cualificar de una manera distinta a la creatura que la distingue de su creador. En este punto no podemos considerar que la postura de Bruno sea la de un panteísmo sin más, pues no en vano varios críticos consideran que sería mejor hablar de un panenteísmo ya que los conceptos de infinitud, tal y como los considera el nolano, no son equiparables entre Dios y el universo.

El problema que se nos presenta en este momento consiste en la dilucidación del sentido de la finitud y la limitación, no tanto como sus contrarios. Si siguiéramos la argumentación que los tres filósofos mencionados nos han ofrecido a este respecto (Cusa, Descartes y Bruno) tendríamos que deducir que la finitud se diferencia del límite por una relación de grado. En este sentido, así como la infinitud se predica de Dios y la ilimitación del mundo, la finitud tendría que predicarse de una criatura divina, o por lo menos que se le parezca, (el hombre) en tanto que la limitación se refiere a las cosas. Así, una primera e ingenua postura nos lleva a considerar que la finitud se predica del hombre y la limitación del mundo. Pero esta antropologización de la finitud no sería el resultado más que de una simple valoración anímica, en la que se obviarían las argumentaciones precedentes. Así, diversas personas en diversos momentos podrían sentirse más o menos infinitas o más o menos finitas, sin que por ello el concepto implique una exclusividad predicativa. El

⁸ BRUNO, Giordano. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Buenos Aires. Orbis, 1984 p. 74

mundo y las personas son entes finitos, en ellos palpita el infinito pero su propia condición limita la manifestación del mismo.

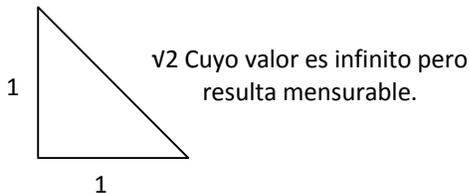
Consideremos, como un elemento más de nuestra discusión, la propuesta de Plotino que nos brinda las bases para comprender la diferencia establecida por Nicolás de Cusa, Bruno y Descartes y así poder establecer los fundamentos para comprender el sentido de la finitud y de la limitación.

Dice Plotino (1967):

... ¿cómo concebir lo infinito? Porque, o bien se le cuenta entre los seres reales y limitados, o bien se le considera ilimitado y entonces no se le incluye entre los seres, sino quizás entre las cosas a las que afecta el devenir, como por ejemplo el tiempo. Podría argüirse que el infinito se ve limitado por lo mismo que es infinito; y en ese caso, no sería ya lo finito, sino lo infinito lo que recibiría la limitación, porque nada habría entre lo finito y lo infinito para recibir la naturaleza del límite. Ciertamente, lo que es infinito rehúye la idea de límite; pero es apresado y rodeado por ella desde fuera. Su huída del límite no podemos considerarla como un ir de un lugar a otro, puesto que no cabe asignarle un lugar; pero el lugar se da necesariamente cuando lo finito queda encerrado en el límite...”
(*Eneada VI*, p. 234).

Si comprendemos lo dicho por Plotino finamente, nos daremos cuenta que la diferencia fundamental entre la finitud y el límite consiste en que la primera característica hace referencia a la constitución del ser mismo, en tanto que el límite es una determinación exterior. Sin embargo, hemos de guardarnos de considerar que es simplemente una diferenciación superficial y será tarea nuestra comprender esta relación y diferencia en términos dialécticos; y no es este un criterio arbitrario, pues la misma intelección del texto de Plotino nos implica asumirlo de esta manera. Si situamos en su contexto la cita de este filósofo griego, nos percataremos que se está preguntando por los números. Sabida es la influencia del neopitagorismo en la filosofía de Plotino, y por ello comprendemos que sea a partir del concepto de número que surge el concepto de lo infinito limitado. Por ejemplo, si partimos la distancia que existe entre un número y otro, esta partición puede hacerse, formalmente, hasta el infinito; empero, hay un límite que delimita un número del otro. El caso fue conocido en la antigüedad. El teorema de Pitágoras rezaba que la suma del cuadrado de los catetos era igual al cuadrado de la hipotenusa. Si ambos catetos medían uno (1), entonces la hipotenusa resultaría ser $\sqrt{2}$ cuya operación da un resultado infinito. Sin

embargo, y allí yace la paradoja matemática y el concepto que nos interesa, es medible en tanto que la hipotenusa cierra el ángulo marcado por los dos catetos.



Así pues, la limitación recae sobre lo infinito, tal y como lo expresa Plotino. No es finito lo finito porque posea límite, ni tampoco es infinito lo infinito porque carezca de límite, pues *nada habría entre lo finito y lo infinito para recibir la naturaleza del límite*. En este sentido, los conceptos son diferenciados en su sentido (conexión) y referencia. Mientras que lo infinito / finito indica una conexión interna de la cosa, el límite se expresa como una exterioridad que consiste en ser eso, limitante y delimitadora.

Analicemos más este punto para darnos cuenta de las características fundantes de ambos conceptos. En tanto establecemos un fundamento *ontológico* para designar que un ente sea finito o infinito, nos referimos a un fundamento *lógico* para designar el límite de dicho ente. Hasta qué punto se confunde lo lógico y lo ontológico es algo que ha preocupado desde Aristóteles hasta a Heidegger a muchos filósofos y no es el momento de desarrollar este punto, pues aprovecharemos el equívoco para nuestros cometidos. En este sentido, la finitud hace referencia a la identidad del objeto, en tanto que el límite mienta, efectivamente, su limitación, esto es, su vecindad con lo otro. Por tanto, la finitud será entendida como *condicionamiento*; y, por esto podremos considerarlo como principio de *causas interiores* del ente mismo. El límite, por su parte, lo comprendemos como *facticidad*, en la medida en que delimita *factum*, hechos, estados de cosas que distinguen unos de otros mediante la delimitación de sus fronteras; por ende, el límite lo entenderemos como *efecto*, que lejos de implicar una noción mecanicista o voluntarista de imposición de límites, radica en el *efecto* mismo del hecho que describe. Ilustremos dos buenas representaciones de lo que queremos decir con el término efecto. Una fórmula algebraica que expresa una figura geométrica muestra la manera en que una línea describe el *efecto* entre los diversos puntos. En este sentido, podemos decir que el efecto es el resultado gráfico de una cierta

infinitud de operaciones sucesivas. La otra representación pertinente se refiere al efecto poético creado por la genialidad y estilo de una composición literaria; éste indica, equívocamente, la infusión de un sentido que en sí mismo no está completo, pues no es el algo predeterminado que subyace a la expresión literaria. A este respecto recordemos a Edgar Allan Poe:

A mi modo de ver, la primera de todas las consideraciones debe ser la de un efecto que se pretende causar. Teniendo siempre a la vista la originalidad (porque se traiciona a sí mismo quien se atreve a prescindir de un medio de interés tan evidente), yo me digo, ante todo: entre los innumerables efectos o impresiones que es capaz de recibir el corazón, la inteligencia o, hablando en términos más generales, el alma, ¿cuál será el único que yo deba elegir en el caso presente? (Poe Edgar Allan, *Método de la composición*)

Así pues, la comprensión que nos sugiere Plotino, y que seguimos en nuestra disertación, se corresponde con una dialéctica de la finitud y el límite, en la medida en que se relacionan, se determinan, se niegan pero forman una unidad. Dicha unidad la postulamos en el término vida-historia. Para ser más precisos diremos que la vida es finitud y que la historia es límite; sin embargo, dado que existe una relación identitaria entre ambas, la vida se establece también como límite y la historia misma como finitud. El resultado de esta dialéctica, que ahora aparece como una paradoja, encontrará su solución en la interpretación de la teoría de la concepción del mundo como una ontología de la finitud de la existencia humana; y nos referimos a existencia humana, más allá o más acá (según sean las interpretaciones) de la vida misma.

Para un filósofo que arraiga sus especulaciones sobre el concepto de vida, como es Julián Marías, la existencia no alcanza a abarcar la totalidad de lo que se entiende por vida, las relaciones vitales entre el sujeto viviente y el espacio, las objetivaciones identitarias que establece en un entorno, las vivencias ajenas, etc. Por ende él mismo considerará pertinente hablar de vida en lugar de existencia, pues considera que ésta es fundamentalmente un rasgo distintivo de la vida; parte de la vida es existir, pero *mi* vida actual sobrepasa lo que simplemente cubre *mi* existencia actual.

En cambio, filósofos que han pensado la existencia, como Heidegger o Landgrebe, reconocen que las relaciones vitales y todas las implicaciones que conlleva el concepto de vida (humana, cabe aclarar) son determinaciones propias del obrar que a su vez es el fruto de la elección. Es por ello que la raíz fundamental de la existencia está en el obrar y no es dable sobreponer las

circunstancias al fundamento existencial a la manera de una necesidad inmanente fruto de una dialéctica idealista. Así, la vida se entiende como una de las estructuras de la existencia humana. (Landgrebe, p. 121). De hecho, será gracias al concepto de existencia, tal y como fue concebido por el sagaz Kierkegaard, el que nos permitirá entender la solución de la paradoja finitud / límite aplicada a la estructura (monadológica) vida – historia, pues (y aunque este razonamiento está en perfecta consonancia con las tesis de Dilthey, no se encuentra expreso de manera insistente en su obra) solamente manteniendo la tensión de la estructura vital, esto es, la existencia, se puede comprender en qué medida se mantiene la “paradoja” comentada. En estos términos, optar por alguna de las partes de la antonimia implica, en términos del concepto de vida, recaer en lo que Dilthey mismo estaba superando, la tensión entre idealismo y realismo; es así que el énfasis de la vida en el mundo o en el sujeto son extremismos que, de tomarlos, nos hacen olvidar el significado de la teoría de la concepción del mundo: una especulación filosófica sobre el sentido histórico de la estructura vital con que el hombre forja un concepto de su vida / mundo y que por ser histórico (no historiográfico como lo es, metodológicamente, la *introducción a las ciencias del espíritu*) resulta configurar un límite tanto en la comprensión de la vida misma como en la misma estructura que ésta desarrolla. Por eso podemos comprender ahora que “*la vida es pluralidad de aspectos, marcha en contraposiciones reales, lucha de fuerzas.*” (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 62). Así, las *contraposiciones* son reales y establecen los respectivos límites entre historia y vida, entre finitud y límite, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, entre los tipos de concepción del mundo, entre el individuo y la sociedad, entre la vida y la muerte, entre los dioses y los hombres y entre la filosofía, el arte y la religión.

2. LA VIDA COMO ENIGMA

2.1 EXORDIO – EL PROBLEMA DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA

Desde que Kant considerara que la estructura básica del sujeto racional es la temporalidad, se han interpretado de diversas maneras la formulación del filósofo de Königsberg. Considerar que la consistencia del espacio puede ser captada desde la geometría, y que la del tiempo en aritmética, es algo que no resulta novedosamente kantiano: ya Descartes, tiempo atrás, lo había considerado de una u otra forma de esa manera. Lo interesante es el paso subsiguiente: para captar de manera clara y distinta el espacio geométrico, es necesario concebirlo en términos cuantitativos, no cualitativos como lo hiciera la antigua geometría. Nace así una nueva corriente en las matemáticas: la geometría analítica, en la que un círculo no es un trazo sobre un plano sino una formulación algebraica del tipo $x^2 + y^2 = c^2$, donde “x” y “y” son coordenadas de un plano y “c” es el resultado de la suma de los valores presentados.

De esta manera, la proporción inherente a la circunferencia captada geoméricamente (en su sentido más etimológico, como medida del campo terrestre que ocupa una figura) es ahora comprendida de manera “clara y distinta” por un entendimiento que aísla la circunferencia de la tierra (geo) y la reduce simplemente a una formulación abstracta de la medida. Es decir, las figuras son captadas matemáticamente. Este sencillo, pero interesante, descubrimiento da inicio y cimenta los pilares de lo que será la ciencia moderna, fundamentalmente, en su manifestación más preciada: la mecánica. Con ésta, el mundo es comprendido desde la articulación de fuerzas, entendidas como vectores, que poseen una dirección y tienen una cierta magnitud. Lo real es comprendido de manera matemática en este sentido. Ya Husserl indicaba lo importante que había en esta simiente, así como denunciaba fatal desarrollo que había tenido finalmente en su germinación (Cf. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas*, 1991, §21 - §24). Empero, nuestro interés no se centra fundamentalmente en la concepción matemática de la naturaleza, sino en la comprensión matemática que se hace de la temporalidad, que si bien es “parte” de la naturaleza desde los esquemas ontológicos, cosmológicos y teológicos presentados anteriormente, no por ello deja de tener un trato particular.

Empezábamos recordando a Kant y la formulación de la temporalidad como la estructura fundamental del sujeto racional finito. Es finito porque no puede permanecer, infinitamente, en un cierto instante, ya que el tiempo va pasando de un instante a otro, de una época a otra. El tiempo es un vector. Posee dirección y una cierta magnitud. Va hacia delante y se mide en minutos, segundos, días o años. Tan vector es que la mejor manera de explicar el tiempo, a pesar de San Agustín, es mediante una “línea de tiempo” (cabe aclarar que este es un invento propio, y digamos único, de la modernidad; la antigüedad y la ciencia contemporánea conceptualizan el tiempo de otra forma). Al considerar que la geometría es la comprensión espacial (por indicar la disposición de puntos en un plano) y reducirla a su expresión aritmética-algebraica (por indicar la sucesión de resultados producto de operaciones infinitas de una cierta fórmula), obtenemos que el espacio puede ser comprendido en términos temporales. Pero la unidad mínima de la geometría (punto) se transforma en un vector, al otorgársele una dirección dentro de la sucesión de resultados. En una sencilla expresión: hemos transformado, clara y distintamente, el espacio en tiempo, y consideramos que lo esencial de éste último es la sucesión (que emula la característica fundamental del punto que consiste en su yuxtaposición).

Para la modernidad, como lo piensa Hume, la única relación que existe entre una vivencia y otra, es su contigüidad, y por ello las relacionamos y las consideramos como causa-efecto. Se comprende entonces que la formulación moderna de la temporalidad humana sea, fundamentalmente, sucesión de impresiones, de ideas, de conceptos, de vivencias, de épocas históricas, de acontecimientos, de representaciones, etc. Si leemos a Kant cuidadosamente, nos damos cuenta que la formulación del sujeto trascendental surge a partir de la sucesión y contigüidad del objeto, y para salvar la unidad del mismo, se apela a la unidad del pensamiento a partir de la conocida formulación: el *“yo pienso que acompaña a todas mis representaciones”*. (Kant, *Crítica de la razón pura*, 1998, § 15)

De aquí que sea Kant, junto con Herder y algunos otros ilustrados, quienes empiecen las reflexiones en torno al concepto de la historia desde un punto de vista fundamentalmente secuencial. No es nuestro interés rearmar el problema de la concepción de la historia a lo largo de las tradiciones y especulaciones filosóficas que van desde la antigüedad hasta la época

contemporánea; pero sí podemos reconocer que el concepto de historia que se maneja en estos momentos es fundamentalmente distinto a cualquier otro que se haya presentado hasta entonces. En un mundo mítico-religioso, la historia queda abolida, porque los distintos ritos se esfuerzan en evitar cualquier salida del tiempo primordial. Por ello, el culmen del rito religioso es la actitud extática y contemplativa del creyente. Reflexiones de este tipo las ha expresado con profundidad Mircea Eliade (1994) a propósito del “terror a la historia” que se cierne en toda actitud mística. (Cf. *Mito del eterno retorno*). Pero el problema que abordamos, tras la secularización del tiempo, asumiendo que efectivamente éste se ha desprendido de la eternidad y “ha caído en el mundo” podemos concebirlo de dos formas, con diversas variantes cada una. La primera concepción consistirá en un tiempo cíclico, que de una u otra forma, pensaríamos que aboliría la historia. Sin embargo, recordemos que el origen de esta formulación, sobre todo en los pueblos indoeuropeos, se debe a la presencia de las estaciones, y desde ellas a la construcción de sus mitos fundacionales. Hay una historia que es lineal en medio de una temporalidad circular. La otra postura, iniciada por el monoteísmo, implica la consideración de un inicio distinto al fin del tiempo y que se ha denominado “historia lineal”.

Cuando San Agustín (*Ciudad de Dios*, 1945, XII, 21) se enfrenta a este problema, aduce el conocido argumento moral de la linealidad del tiempo que, en resumidas cuentas, expresa que si la finalidad del hombre es la felicidad, ésta no se dará en un tiempo cíclico; por ende el hombre jamás realizará su entelequia, diríamos con Aristóteles. Es así que, si la meta del hombre es la felicidad, la temporalidad ha de ser lineal, en términos históricos. Cómo es esta línea resulta ser un asunto espinoso en la medida en que existe un ser “fuera de la línea temporal” y que interviene en ella según considere conveniente bajo unos designios que no conocemos (designado usualmente como Providencia, que Boecio distinguirá muy bien del Destino o Fortuna).

La postura de la modernidad al respecto es significativa en la medida en que considera que la historicidad de la temporalidad del mundo consiste, ante todo, en su dirección. Rezagos del cristianismo milenarista con la esperanza del regreso del Mesías se filtran en la ciencia moderna bajo la construcción del mito fundacional de la modernidad: el progreso. La historia, en tanto transcurso de la temporalidad, humana y particular en primera instancia, social y estatal en términos más generales, se comprende entonces desde la categoría de desarrollo. En estos

términos, la historia tendrá un cierto desarrollo, una meta, una finalidad, un *telos*. Recordemos lo dicho por Hegel (1990) a este respecto:

Una historia sin finalidad alguna y sin juicios de esta clase serían solamente un desahogo tonto de la representación, y no alcanzaría siquiera la categoría de cuento infantil, pues incluso los niños piden que los cuentos tengan un interés, es decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos u acciones guarden relación con ese fin. Por lo que se refiere a la existencia de un *pueblo*, el fin sustancial consiste en ser un estado y mantenerse como tal... (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 568)

¿Quién le imputa dicho telos a esta temporalidad? ¿Quién la orienta? Las respuestas son variadas: desde un Dios personal y providente, hasta una fuerza inconsciente denominada “selección natural”, pasando por propuestas de un “Espíritu Absoluto” o un “Yo” en búsqueda de su autoconciencia. En el fondo, y como lo decíamos en el primer capítulo, la modernidad, entendida laxamente como racionalismo, considera que hay un “más allá de la historia”, en el que se encuentran las esencias, a manera de ideas en la mente divina (Berkeley, Malebranche, Spinoza e incluso Leibniz) y que por ende la lógica determina el curso temporal de la historia (obviamente Hegel). Así, si la historia tiene una lógica es porque es posible supeditarla a la misma y, por ende, ha de existir “algo” suprahistórico, bien sea su agente, su finalidad o su esencia.

Además de esto, entra en boga la comprensión de la historia como sucesión “aritmética”, es decir, numérica, y la cronología avanza a pasos agigantados gracias a las técnicas arqueológicas que permiten establecer periodos de tiempos, segmentos de una línea que se sucede, etc. Queda fundada la cronología como criterio básico del saber histórico y muchas veces, por no decir la mayor de las veces, se le reduce a éste.

2.2 LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA Y DE LA HISTORIA

Comprendida la idea de la temporalidad de la historia como mera linealidad, es hora de desmontarla. Nuestro siguiente propósito es doble. Por un lado mostrar que en la teoría de la concepción del mundo se concibe la histórica históricamente; y segundo, mostrar que esa historicidad de la historia es entendida como límite al ser manifestación y correlación de la finitud

de la vida, que se encuentra en su base, lo cual permite establecer una propuesta ontológica de la existencia humana.

Lo primero que hemos de considerar es un punto ya mencionado pero que resulta necesario enfatizar: la historia, para Dilthey, no se funda en la categoría de desarrollo, sino en la de estructura, porque la conformación de lo propiamente histórico surge de la articulación de la vida que es, fundamentalmente, una estructura entre vivencias a partir del vivenciar mismo.⁹ En este sentido, no se trata de la sucesión temporal de un evento respecto a otro, sino de la trabazón con la que un suceso se vincula a otro. Considerar que este vínculo únicamente puede ser causal es un argumento totalmente positivista, válido dentro de una concepción positivista de la historia en la medida en que queramos asumirla como ciencia. No renegamos del carácter científico de la historia, además que resultaría absurdo hacerlo, sino que consideramos que es necesario remitirnos a un nivel más fundamental, ontológico si se quiere, para comprender exactamente la historicidad de la historia que nos propone Dilthey en la teoría de la concepción del mundo.

Esta estructura, para decirlo en término diltheyanos, posee como elemento básico un “nexo” que es de carácter psíquico. Es decir, el nexo que vincula una vivencia con otra vivencia es el vivir (o vivenciar, según Renato Cristin). Así, es la vivencia la que nos pone en contacto con “el vivir” como bien anota Imaz (1946, p. 258). Pero la vida no se entiende como un género, sino como una copula, como un verbo que en la dinámica propia de su acción configura eso que se le escapa al concepto estático de vida. La vida, como concepto, muy bien puede ser entendida como generalidad, pero no contiene ese *movimiento* característico de la vida defendido por todas las vertientes de lo que usualmente se llama “filosofía de la vida”. El concepto de vida es una abstracción, y por eso su manejo puede conducir a un psicologismo intrincado, empero, es al mismo tiempo algo más que simple abstracción y puede llevar al hombre a una revaloración de la manera de ver y situarse en el mundo. Esta abstracción, al dejar de lado ese más allá que trasciende el concepto y aterriza en la misma praxis humana, degenera la correcta intelección de lo que sea la vida en sí misma, pues ésta no es solamente un ente de razón, sino que también es un hacer – aunque sería mejor decir un haciendo, recordando las palabras de Ortega y Gasset

⁹ Para aclarar estas consideraciones remitimos a la tesis elaborada en el pregrado y a los estudios que Mayz, Imaz y Pujol tienen al respecto.

(1984) cuando menciona que *la vida es un gerundio y no un participio* (*Historia como sistema*, p. 77-86).

La unión entre psicología e historia es uno de los puntos menos conocidos en la obra de Dilthey y que necesitan, por ende, de mayor realce, porque se considera que, finalmente, todo se reduce a un psicologismo cuando realmente es lo contrario: la psicología misma se diluye en la configuración histórica (estructural, no teleológica, aunque la estructura sea también teleológica o, para decirlo fenomenológicamente, intencional). La disolución de la psicología en la historia es el paso necesario para la articulación entre vida e historia. ¿Cómo dar el paso del nivel individual de la vida a La Vida que compone la historia? Obviamente considerar que lo que hay aquí es un idealismo resultaría la formulación más sencilla y argumentativamente más simple para justificar, pero arriesguémonos a pensar a los autores en sus contradicciones y en sus vacíos. De serlo, pues toda la filosofía de Dilthey es una respuesta al idealismo, y eso es apenas evidente, caeríamos en una reducción simplista que nos llevaría al olvido de nuestro autor, denunciado en los comienzos de este trabajo.

La respuesta que proponemos ya la habíamos indicado con antelación. En el fondo Dilthey mismo es incapaz de “salir” de este apuro por una sencilla razón: no hay un más allá de la historia desde donde podamos comprender la vida; por ello, ésta debe comprenderse desde sí misma. Dilthey se queda en el apuro, no sale de él porque no puede salir, y tampoco le interesa salir. Si el material de la vida y de la historia es el mismo, no pudiendo ir más allá de la vida no podremos ir más allá de la historia. Evidentemente una postura trascendente nos es vedada en nuestra comprensión, y el inmanentismo tampoco se ve favorecido en tanto que es en la individualidad del hombre concreto donde surge la vinculación de la vida con la historia (a partir del vivenciar – del vivir en un sentido más amplio). Significa que nuestra comprensión llega aquí a sus límites. Sin embargo, y como lo veremos más adelante, estos límites pueden ser franqueados, pero no desde nuestra comprensión, porque ésta misma, para ser tal, ha de ser histórica, y por ende, limitada. Así, hemos señalado una constitución monadológica de las relaciones entre vida e historia que consiste, fundamentalmente, en que la vida refleja la historia y la historia refleja la vida en un proceso identificador. La historia se comprende desde la propia vida (la tradicional denuncia del psicologismo histórico de Dilthey en su fundamentación del saber), pero también la vida se

comprende desde la historia (como se evidencia en la famosa tarea de la crítica de la razón histórica que señala la articulación del mundo histórico como la comprensión de la realidad histórica en la que emerge la vida del individuo que es él mismo histórico:

A cada punto de la historia hay vida. Y la historia consiste en la vida de cada clase en las circunstancias más variadas. La historia es simplemente la vida vista en términos de continuidad de la humanidad en conjunto.¹⁰ (Dilthey, *Pattern and meaning in history*, 1962. p. 163).

Así, y sin temor a abusar demasiado de conceptualizaciones ajenas, entre vida e historia existe una “armonía preestablecida” en la que el vínculo de la estructura que les es común se resuelve en una formalidad que la categoría del vivenciar logra precisar, para la comprensión, pero que no resulta ser del todo suficiente en términos de contigüidad. El punto es exactamente ese: entre vida e historia *hay historia*. Es decir, entre ambas esferas no existe un desarrollo causal, consecutivo y cronométrico, sino una estructuración fundamental de la vivencia que es histórica, no por la importancia del “hecho histórico” que en ella ocurra, sino por la limitación de su estructura ante el desarrollo de la misma. Esto es lo que con cierta precisión podemos considerar como historia.

Entendiendo que la historia está fundamentada en la construcción estructural y no en el desarrollo teleológico de su contenido, percibimos su carácter formal. La historia es ante todo una condición, más que un relato de hechos; y recordemos que hablamos de condición como el criterio fundamental de posibilidad, tal y como lo entiende Kant. Es decir, la historia es la condición de posibilidad de la experiencia. Aquí historia (Geschichte) la diferenciamos de la historiografía (Historie) en la medida en que la segunda hace referencia a lo que vulgarmente podemos denominar como “historia universal”, que incluye una serie de “historias particulares” y que no constituyen un fundamento de la condición de la experiencia humana, sino que más bien, expresan su resultado. Es así que el ejercicio del historiador consiste en mostrar no tanto qué sucedió en la historia (ese es el ideal de Ranke) sino cómo comprende él la historia.

¹⁰ La presente es una traducción propia del texto publicado en inglés del que reproducimos la cita: “*At every point of history there is life. And history consists of life of every kind in the most varied circumstances. History is merely life viewed in terms of the continuity of mankind as a whole*”

Resulta pertinente diferenciar entre las concepciones de condición de posibilidad que podemos encontrar en Kant y Dilthey, para mostrar el énfasis que éste quiere darle a su proyecto incluyente de la crítica de la razón histórica. En tanto que para Kant las condiciones de posibilidad lo son de la experiencia, y por ende no se dan dentro de la experiencia ya que resultan ser totalmente trascendentales, para Dilthey, la condición de posibilidad de la experiencia deviene en condición de posibilidad de la realidad. (Cf. Ortega y Gasset. *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. 1969, p. 190) Así el carácter histórico de la comprensión no es simplemente el trasfondo necesario para la intelección del espíritu, sino que ante todo, lo histórico es en sí mismo la condición del espíritu. Por ello, el conocimiento y la comprensión, reunidos en una sola palabra, el saber, “*no se explica por sí solo, sino como miembro de la conciencia humana total*” (Ortega y Gasset. *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*. 1969, p. 193).

La categoría de comprensión surge como la manera metodológica de delimitar los reinos del saber: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Mientras que las primeras explican, las segundas comprenden e interpretan. Quizás esta sea la fórmula más conocida de Dilthey, pero no hemos de entenderla fuera del ámbito de la obra diltheyana. Considerar que por ello la diferencia específica y científica entre un reino del saber y el otro es la hermenéutica deviene en una reducción apenas justificable en un manual de filosofía. Lo verdaderamente esencial a la hora de postular la comprensión como fundamento de las ciencias del espíritu consiste en la imposibilidad de explicar su objeto de estudio: la vida.

La vida no resulta explicable, apenas se comprende. ¿Qué significa exactamente esta proposición? Pues sencillamente que el modelo natural vigente en el positivismo decimonónico, basado en la mecánica y por ende fundamentado en el orden de la causalidad eficiente, no es suficiente para dar razón de la vida. Es por ello que, aunque desde la biología Darwin propusiera un tipo de causalidad regido por una cierta selección natural en pro de la explicación del origen de la vida y de las especies vivas, la vida no queda explicada con ello, mucho menos la vida comprendida como espíritu, esto es, la vida autoconsciente del ser humano, que es a la que Dilthey hace referencia y a la que nosotros nos remitiremos: “*el más moderno naturalismo darwinista, que tiene su centro en el estudio de la vida orgánica, trasgrede ... los límites de lo cognoscible*” (Dilthey. *Crítica de la razón histórica*. P. 185)

La explicación causal resulta ineficaz en las ciencias del espíritu debido a su carácter secuencial en la que una causa se une secuencialmente a su efecto que se erige como causa de otro efecto, etc. Es decir, la temporalidad de las ciencias naturales es la temporalidad física y aritmética representable en *una* línea de tiempo, y solo una, en la que cada instante es cuantitativamente similar a otro instante. No significa esto que la vida, y lo que pueda ser llamado espíritu, no sea estudiado por las ciencias naturales; muy al contrario, lo estudian y con grandes aportes y contribuciones técnicas, pero olvidan la teleología inherente al movimiento mismo de la vitalidad que se estudia. No es simplemente el viejo axioma de que todo lo que se mueve es movido por algo, luego si hay dinámica en la vida es porque algo le otorga el movimiento. Las ciencias del espíritu descubren que, ante todo, el movimiento es teleológico: en la vida, las vivencias se mueven no tanto por algo sino hacia algo. Es por ello que la conceptualización de la temporalidad como mera sucesión temporal resulta ineficiente para dar razón de toda una dimensión de lo real que el positivismo reinante ha dejado de lado. Esa es la denuncia que esgrime Dilthey contra el filosofar de su tiempo: *“La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja”* (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 90)

¿Cuál es esa realidad entera y compleja? Hagamos un par de preguntas retóricas para resolver nuestra cuestión: primero ¿hay una realidad que no sea entera? Segundo ¿puede asemejarse la experiencia total a la realidad entera? Si nos acercamos cuidadosamente a ambas cuestiones nos daremos cuenta que la intención de Dilthey no es simplemente señalar un punto de quiebre con la tradición y mostrar la novedad y distinción de su propuesta, sino que implica, de una u otra forma, un supuesto: que la realidad es entera y compleja. Pero decir “entera” indica que es *una*, ante todo, y por ello limitada, pero al indicarla como compleja se evidencia como estructurada, compuesta, no-simple, o en una sola expresión: determinada y por ello finita. Una realidad “no entera” es una cuestión que se supone siempre de manera peyorativa ante una comprensión para indicar su carácter viciado, al dejar de lado dimensiones importantes. Pero la realidad sólo puede ser formalmente “separada”. Esa es la diferencia fundamental de Dilthey con Descartes. Mientras que para el segundo existen dos realidades (res - substancias) y un solo saber, para Dilthey existe una sola realidad pero dos formas de saberla. (Nicol, 1989, p. 310). y estas distinciones son

formales, cabe aclarar, porque en el fondo eso es lo que determina el centro del saber: claridad y distinción. Aquí podemos ver cuál es el nivel de arraigo y profundidad de la denuncia gadameriana del supuesto “cartesianismo” de Dilthey. Gadamer (2003) tiene razón al decir que en Dilthey se expresa una relación de inmanencia entre saber y vida pero lo que no se comprende es que esta relación de inmanencia no expresa una metafísica del método sino una ontología del límite. La relación entre vida y saber es inmanente no por ningún tipo de “camino cartesiano”, como lo fuera la fenomenología en su momento, sino porque no nos es dada una relación entre vida y saber fuera de la vida misma.

Por lo general esta relación se ha visto desde una perspectiva fundamentalmente metodológica y, por ello, se considera que la hermenéutica de Dilthey, como método, es deficiente, y ya lo hemos mencionado con anterioridad, porque resulta imposible salir del psicologismo inherente a una inmanencia tan profunda. Efectivamente, si la triada vivencia-explicación-comprensión solamente puede entenderse desde la linealidad: *lo que vivo es lo que comprendo y solamente en la medida en que lo comprendo puedo expresarlo*, resulta entonces evidente que simplemente pueda generar una respuesta del tipo: *lo que comprendo es aquello que puedo re-vivir porque lo han expresado*. Es así que la categoría de re-vivencia se toma muy a la ligera y es fácil considerar que la propuesta hermenéutica de nuestro autor no es más que romanticismo literario disfrazado de metodología filosófica.

Empero, si reconocemos que la propuesta hermenéutica de Dilthey se centra en esta triada, y como triada implica una dialéctica interna que se fundamenta en la vivencia, que se ve negada en tanto vivencia en la medida en que es expresada, pero solamente con la expresión alcanza su sentido, pues ésta es totalizante y dice la vivencia como unidad. En la dinámica interna de esta mutua negación surge la comprensión (Verstehen) como realidad de la vivencia vivida, particular e indecible, en la expresión de su unidad y totalidad. No hemos de olvidar que Dilthey piensa a la sombra de Hegel.

En este sentido, mostrar que la realidad entera ha sido olvidada por el filosofar resulta una denuncia, además de retórica – ya que busca crear un evidente efecto – totalmente propositiva en la medida en que implica la determinación de la realidad dentro de los límites propios de una

unidad compuesta (que a propósito de lo dicho con Plotino habíamos visto que consistía en la relación entre finitud y limitación). La correspondencia metodológica, hermenéutica en este caso, entre vida y saber, no es más que una manifestación de la determinación esencial de dicha correlación: *se trata de una ontología del límite.*

Es así que esa “realidad entera” es el substrato ontológico de todo lo dable. Mas lo dable se da condicionado por la condición fundamental: la historia, por lo que obtenemos que la “realidad entera” es el substrato histórico-ontológico de lo dable dentro de un cierto horizonte. Logramos justificar aquí lo que en su momento apenas enunciamos. Cuando hablamos de una ontología histórica, en lugar de una ontología de la historia o de una historia de la ontología, hacíamos referencia con ello a esto: una ontología del límite en tanto que su carácter delimitador constituye el fundamento de la condición de posibilidad de lo dado ontológicamente. Es por esto que, entendido de la manera como lo hemos venido diciendo, una ontología del límite es una ontología histórica.

Sin embargo, nuestra formulación no se detiene en la configuración delimitadora de lo dable en esa “realidad entera”, porque este carácter delimitador, propio de la historia, no es más que la objetivación de esa misma “realidad entera” expresada en términos más fundamentales: *“...la historia no es algo separado de la vida, algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo... mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico...”* (Dilthey, *El mundo histórico*, p. 1944 p. 171). El ser de lo histórico se ve desde la vida y aquél se entiende como una objetivación de ésta.

Aun sin haberle dedicado un apartado específico a las relaciones entre vida e historia en Dilthey, que de por sí son interesantes y complejas, sí hemos acotado lo necesario; por tal motivo no volveremos sobre ello. Lo que aquí tenemos es la comprensión de la vida como esa “realidad entera” que Dilthey quiere tematizar tras el largo olvido que de ella ha hecho la filosofía. Acabamos de mostrar que esta “realidad entera” es la historia misma, pero historia es vida, e incluso, es fundamentalmente vida. Así, la “filosofía de la vida” de Dilthey es una “filosofía de la historia” y viceversa. Lamentablemente las cargas semánticas que ambos términos tienen no nos permiten una buena intelección del sentido de esta afirmación, pero la mantenemos

Y si hacemos la pregunta obvia ¿qué es vida? Nos topamos con el meollo de la cuestión. La regla clásica de la definición reza que la definición se hace por género próximo y diferencia específica, palabras más, palabras menos. Pero al no encontrar un *género* bajo el cuál catalogar la vida, resulta que no es propiamente definible. ¿Bajo qué género se comprende lo que es la vida?

La respuesta más inmediata que tenemos es la hegeliana, que resulta sencilla pero significativa al respecto. Vida es una buena representación de lo que es la idea, de hecho, *es su representación inmediata*. (Hegel. *Lógica*. 2 vol. 1984, p. 171). “... *la vida que comienza especializándose es en su resultado la unidad negativa que es para sí y no hace sino envolverse en sí misma en su existencia corporal*” (Hegel. *Lógica*. 2 vol. 1984, p. 171). Este concepto de vida se define en términos de la idea. Es por ello que se puede comprender como la inmediatez de la idea que se expresa abstractamente en la particularidad de un determinado ser vivo. Por eso Hegel mismo considera que “*La vida es así esencialmente el ser vivo y según su forma inmediata tal ser vivo*” (Hegel. *Lógica*. 2 vol. 1984, p. 171) Para Hegel no existe ningún tipo de dificultad a la hora de comprender qué es la vida, casi que resulta evidente que es la expresión inmediata de la idea. Sin embargo, Hegel considera que efectivamente en la noción [concepto] de vida efectivamente existe una dificultad y es que en ella “*la noción y la realidad no se corresponden aún completamente la una a la otra*” (Hegel. *Lógica*. 2 vol. 1984, p. 171) Esta contradicción interna de la propia dinámica de la vida, porque la vida es efectivamente dialéctica y movimiento, es la que implica que el ser viviente muera:

El ser vivo muere porque contiene en sí la contradicción de ser en sí lo universal, el género y al mismo tiempo de no existir inmediatamente sino como individuo... La muerte de la vida puramente individual e inmediata trae el advenimiento del espíritu” (Hegel. *Lógica*. 2 vol. 1984, p. 174)

La finitud propia de la vida en su fuero interno, expresado en la muerte del viviente, nos permite tener una definición ya que comprendemos que se encuentra dentro de la dinámica de algo que la supera radicalmente. En este caso es la Idea.

Pero la filosofía de Dilthey es básicamente una respuesta al idealismo, y sobre todo al hegeliano. Si no podemos asumir la dirección de una *Idea* en el desarrollo del mundo, la respuesta más evidente

es que el desarrollo es totalmente relativo. El espíritu absoluto deviene espíritu objetivo. (Cf. Imaz, 1946, Cap. X).. Así pues, lo que fuera el desarrollo de la idea (que en Hegel es histórico) pierde su norte y por ello su fundamento deja de ser esencialmente teleológico para devenir estructural. El desarrollo es inmanente pero sin una teleología determinada. Es decir, el desarrollo no es propiamente desarrollo de una cierta providencia, idea o proyecto ultrahistórico:

El sentido de lo que ellos hacen en el contexto de historia se hace visible sólo a épocas posteriores; esto se extiende lejos, más allá de los finales que ellos mismos se habían puesto. No hay nada místico en esto; no tenemos que preocupar a la providencia o a un objetivo perseguido por la historia en sí mismo... Lo que vemos siempre es sólo una relación limitada entre elementos de la historia y el todo el pasado (Dilthey, *and meaning in history: thoughts on history and society*, 1967, p. 163).

Dado que para nuestra comprensión no dependemos de un algo efectivo allende de la historia, porque la historia se explica desde sí misma, resulta que la vida ha de comprenderse desde sí misma porque ella se instaura como “realidad entera” fundamental, según ya lo veíamos, recordando que para Dilthey la realidad es relación de la vida. (Cf. Dilthey. *Crítica de la razón histórica*, 1986, p. 183). En este orden de ideas, así como no podemos encontrar un *lugar* más allá de la historia, tampoco podemos encontrar un *asidero* más allá de la vida. El conocimiento no puede ir más allá de ésta, porque él mismo es su propia función, esto es, porque es expresión de la misma. (Cf. Dilthey. *Crítica de la razón histórica*, 1986, p. 184). Por ello, la vida solamente puede ser comprendida desde sí misma.

Hemos de detenernos un momento en esta clásica formulación de la filosofía de Dilthey. Que la vida solamente pueda ser comprendida desde sí misma implica, como hemos venido diciendo, que su definición no puede hacerse en términos de género y especie y que por ende no resulta explicable desde un punto de vista causal. Es decir, la vida no es susceptible de reducirse a relaciones de tipo lógico, como lo hiciera Hegel. (Cf. Dilthey. *Crítica de la razón histórica*. 1986, p. 185) En este mismo sentido, vemos que las relaciones “cartesianas” entre saber y vida resultan poco cartesianas en la medida en que el pensar no es la esencia de la vida, ni tampoco lo es el saber. Apenas son funciones y objetivaciones de la vida. Por ende, y solamente desde su función, el rol del pensamiento consiste en comprender la vida, comprender la historia, comprender el mundo. Es por ello que algunos (Lukács y Ortega y Gasset, por ejemplo) verán que la filosofía de

Dilthey termina en un irracionalismo que expresado por él mismo, (Cf. Dilthey, *El mundo histórico*, 1944, p. 218) hemos de interpretar.

Pero vamos por partes y siguiendo nuestro orden. ¿Qué es la vida? Nos hemos preguntado. Ya vimos que su definición no puede ser genética ni tampoco lógica, no podemos encerrar la vida en un concepto ni tampoco indicar su procedencia. Por ende, la manera de decir qué es la vida es describiendo la vida misma, la manera de vivir la vida misma. (Cf. Dilthey. *Crítica de la razón histórica*, 1986, p. 186). Pero resulta válido preguntarnos si solamente la descripción se le presentaba a Dilthey como *método* de definición de la vida; comprendamos que ante la inoperancia de la razón demostrativa ilustrada para comprender las manifestaciones del espíritu, los procedimientos más propicios para la misma vienen de la literatura, tan cara a Dilthey. Por esto, nuestro autor considera en otros apartados (fundamentalmente en los relativos a la biografía) que no solamente la descripción de la vida basta, sino que es fundamental que la descripción sea parte de la narración. Vemos aquí el germen de la hermenéutica de Ricoeur. Recordemos que Dilthey es un *romántico rezagado*, para utilizar la expresión de Pucciarelli, y que aborda la filosofía tras un recorrido por la teología y la literatura. No es gratuito que en su conceptualización metodológica de las ciencias del espíritu vea en la descripción una buena herramienta comprensiva que sirva como contrapeso a la deducción-explicativa del ejercicio positivista.

Cabe aclarar de una vez que Dilthey, al hablarnos de la vida, y a diferencia de ciertos vitalismos y filosofías de la vida, o naturalismos como el darwinista, considera que «vida» es fundamentalmente vida humana: *“Utilizo la expresión «vida» en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; su sentido queda así determinado por el ámbito al que se aplica, evitándose así malentendidos”* (Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, 1986, p. 222) Si por vida entendemos vida humana, comprenderemos que la descripción que se haga de la misma obedece al horizonte de experiencia propia de la misma. Es importante que esto lo tengamos en cuenta para nuestras siguientes consideraciones.

La expresión «vida», dice Dilthey, designa lo más íntimo, lo más conocido al tiempo que lo más oscuro y lo completamente insondable: *“la pregunta « ¿qué es la vida?» constituye un enigma*

insoluble" (Dilthey. *Crítica de la razón histórica*, 1986, p. 184). Que la vida es un nexo teleológico de vivencias es algo examinado en otro lugar (Palacio, 2006 p. 21-37) y que se presupone por lo dicho anteriormente. Empero, el carácter vital de la teleología es entendido aquí en su componente fundamentalmente estructural que no corresponde con un desarrollo secuencial de vivencias, sino con la valoración que de ellas se haga en pro de la unidad establecida de la vida. Hasta qué punto podemos hablar de unidad en la vida es algo que Dilthey mismo se cuestionó, considerando al respecto que *"la unidad de la vida significa más bien la inexistencia misma tanto de la unidad simple como de la pluralidad discreta. Una melodía nos dice de la vida más que todas las definiciones de la misma..."* (Dilthey. *Crítica de la razón histórica*. P. 191). En este sentido descubrimos que dicha unidad no surge de una *vida* preestablecida, de un nexo anterior a las vivencias, sino que a la manera de la melodía, es una en la refracción del sonido en las diferentes notas y silencios.

Señalemos el camino para no perdernos por senderos alternos. Hemos indicado que la historia es el límite de la comprensión y que, paralelamente, la vida misma implica un carácter limitador análogo al de la historia. La manera en que se resuelve la analogía es en la atribución de la finitud como rasgo esencial de la vida. Solamente en este sentido hemos retomado el estudio y descripción de la vida, que es en la misma medida en que lo hace la teoría de la concepción del mundo.

Ya hemos visto que para Dilthey la vida no es ni una noción metafísica [concepto] al estilo hegeliano ni tampoco una cualidad biológica, sino que es *la existencia singular del individuo en las relaciones con los demás individuos*. (Cf. Abbagnano, 1994). En este sentido es que Dilthey considera que la vida no puede resolverse como la simple síntesis entre el objeto y el sujeto en una unidad, y ya vimos porqué. La vida se determina fundamentalmente desde ella misma, es decir, desde el vivir la vida misma: *"[la vida] esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada – ya que como mero instante del presente escapa a la observación – en la resonancia del recuerdo..."* (Dilthey. *Teoría de las concepciones del mundo*. p. 40).

Es en el rasgo de intimidad, de presencia ante nuestra propia conciencia, en que la vida adquiere totalmente su dimensión de horizonte, de *realidad radical*.¹¹ Por eso la vida no es simplemente un concepto, la inmediatez de un proceso o la dinámica interna del movimiento anímico. La vida es el horizonte de posibilidad del sentido de la experiencia. Solamente así comprenderemos la conocida y un tanto enigmática frase de Dilthey: *“Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo”*¹² y en ese sentido, hablando del individuo, considera Dilthey que el sentido adviene en la vivencia del mundo que se dona en la vida misma:

El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se han objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su sentido. (Dilthey. *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 41)

El concepto de vida que ofrece Dilthey como experiencia integral es lo único que, en palabras del profesor Coriolano Fernández, *“nos permitiría calificar a Dilthey de vitalista: no porque reclame más vida ni más potencia vital sino porque, “fenomenológicamente”, encuentra vida por doquier. Zarathustra es una abstracción”* (Dilthey, 1967; p. 18). La vida se establece como horizonte de comprensión del sentido de la experiencia que en ella es vivenciada (*erlebte*) y solamente desde ella adquiere su sentido. Así, la expresión de que la vida crea su propio mundo desde cada individuo está bastante cercana, con los matices monadológicos señalados anteriormente, a la configuración del mundo-de-la-vida que más tarde propondrá Husserl como horizonte último de la experiencia humana.

Así, la experiencia de la vida es experiencia de la historicidad, y es experiencia del mundo. Pero esta experiencia no surge de un simple sentir empírico. La experiencia vital es fruto de la reflexión sobre la vida. Este pensamiento de Dilthey lo desliga de un craso empirismo, pero al tiempo no le

¹¹ Tomamos la expresión del raciovitalismo español considerando que efectivamente, y quizás en un sentido literal, es a lo que Dilthey se refiere aún sin mencionarlo. En apartados, considera Dilthey que la vida es la “realidad entera”, pero el apelativo de radical, propio de Ortega y sus seguidores, hace justicia a la manera en que Dilthey comprende que *todo* lo experienciable se *radica* en la vida. Para decirlo en una expresión más suscinta: el horizonte de donación de lo real es la vida.

¹² La pongo en alemán dados los debates entre los traductores a este respecto: “So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt”. Imaz traduce *“Así la vida se crea en torno a cada individuo su propio mundo”*

permite llevar un racionalismo ramplón en torno a la vida. Esta experiencia vital se funda en la misma *Conciencia empírica* que es la categoría con la que Dilthey denomina el entorno, con sus relaciones, de “*el yo, las personas y las cosas*”.

En este sentido, la experiencia de la vida no se entiende como experiencia desde un sensualismo; sino que obedece al carácter de la conciencia de la vida misma. Y la vida crea su propio mundo, desde el individuo en la medida en que vida es vida individual, por ende, vida reflexiva, vida humana. Así, *el mundo es para el hombre* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 5) o dicho de más radicalmente, el mundo es mundo para el hombre. Esta consideración desliga a Dilthey del paradigma moderno de concebir el mundo como mera representación. El mundo es entendido como vida objetivada en donde encuentra su sentido. No resulta muy distinto de lo que posteriormente dijera Husserl.

La comprensión de esta experiencia solamente puede hacerse como una experiencia de tipo vital. No es la experiencia del empirista ni tampoco la del positivista la que fundamentará la génesis del sentido. Es la experiencia del hombre total; por ello Dilthey mismo considera que “*de la reflexión sobre la vida nace la experiencia vital*”. Siempre resultará curioso, para el lector desprevenido, que esto sea así y no al contrario, que sería la determinación empírica del sentido común. Decir que “*de la experiencia vital surge la reflexión sobre la vida*” no es más que un moralismo tradicional de corte materno que reza algo así como “*aprende de tus errores*”. En sentido alguno es lo que Dilthey nos está diciendo. La reflexión sobre la vida genera dicha experiencia, pero ¿en qué consiste exactamente esa “reflexión”? El sujeto pensante moderno ha reducido la reflexión al ejercicio meramente racional; sin embargo, y Dilthey es deudor del romanticismo (Cf. López Moreno, 1990), entendemos por reflexión sobre la vida todo movimiento del espíritu por comprender la vida desde sí misma. Es literalmente lo que significa reflexión, un reflejo de lo mismo ante un determinado plano. Así que el pensamiento es una cierta forma de reflexión sobre la vida, pero no es el único, también tenemos el arte y la religión, por poner algunos.

La experiencia de la vida surge de la manera en que ésta misma se refleja ante sí. Pero este movimiento reflexivo no es gratuito ni espontáneo. En distintas ocasiones (y por citar una solamente menciono el texto *Aportes a nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*) Dilthey

considera que la *reflexión* (el movimiento reflejo) de la vida hacia sí misma se debe al enfrentamiento que tiene la tendencia natural y espontánea contra un determinado obstáculo, físico, comprensivo, vital o del orden que sea. Subyace aquí, de manera latente, una filiación conceptual de Dilthey con Nietzsche y Schopenhauer, en tanto que los tres alemanes consideran que la vida es expresión fundamental de la voluntad antes que del pensamiento, y que éste último es apenas una función, buena o mala ya es otro asunto, de esa voluntad. En este orden de ideas, no es para nada novedoso que Dilthey encuentre que la vida es *una misteriosa trama de azar, destino y carácter* (Dilthey, VII, p. 74). Se ve claramente que en esta expresión de la vida, el determinante calificativo directo es el adjetivo “misteriosa”, que modifica la trama establecida por el azar, el destino y el carácter. Estas reflexiones se van formalizando en la medida en que diversos individuos las van asumiendo como propias y las expresan en objetivaciones culturales que, vinculadas a un mundo circundante y a las fuerzas del destino (y la expresión es de Dilthey) van generando un saber objetivo.

La reflexión de la vida surge de unas ciertas antinomias que se presentan como inherentes a la vida misma. Realcemos el eco hegeliano aquí: el viviente muere porque lleva en sí mismo una contradicción. Digamos entonces que es esa contradicción la que, impidiendo definir la vida como tal, implica que su desarrollo tampoco sea totalmente tranquilo, porque en el fondo se encuentran una serie de antinomias fundamentales. La razón histórica, heredera del pensamiento hegeliano, considera que efectivamente la constitución de lo real, como vida, está determinada por una multiplicidad de antinomias inherentes al darse mismo de la vida como horizonte básico de comprensión de las vivencias. Presenciamos la caducidad de todas las cosas humanas y enfatizamos nuestra capacidad de gozar cada instante, y mientras buscamos superar dicha caducidad mediante una fuerte constitución existencial, pronto encontramos en ella una angustia y desesperación que constantemente nos muestran lo vacío de nuestros motivos:

Así se perfila de diversos modos la experiencia de la vida en los individuos. Su fondo común en todos lo constituyen las intuiciones del poder del azar, de la corruptibilidad de todo lo que poseemos, amamos o bien odiamos y tememos, y de la constante presencia de la muerte, que determina de modo omnipotente para cada uno de nosotros la significación y el sentido de la vida. (Cf. Dilthey. *Teoría de las concepciones del mundo*. 1994, p. 42)

Tomando la expresión heideggeriana, podemos darnos cuenta que efectivamente el azar, la corruptibilidad y la muerte dan qué pensar. A lo largo de las originales tradiciones filosóficas, excepción hecha de las distintas escolásticas, y no es ningún tipo de clasificación peyorativa, las preocupaciones que originan la filosofía se expresan como inquietudes que el ser humano ha de responder para continuar con su vida. Incluso, en la teórica formulación aristotélica con la que comienza la metafísica se expresa la necesidad del hombre de saber qué es aquello que le causa asombro.

Aristóteles, y con él la antigüedad y buena parte de la filosofía posterior, consideran que la filosofía surge del asombro. Así, el asombro y extrañamiento que nos imprimen los hechos, las cosas, los fenómenos, e incluso las mismas ideas, son las que nos motivan a movernos en un discurso racional acerca del fundamento último del hombre, del ser, del pensar, de la verdad, etc. Empero, junto a Kierkegaard, Schopenhauer y otros más, el inicio de la filosofía se traslada a la angustia. En cierta forma, la angustia es una forma de asombro, pero más *patética*, no tan *lógica*. En tanto que el asombro busca una mediación discursiva que se inserte “racionalmente” en el orden del conocer y del comprender humano, la angustia buscará una salida menos discursiva, más expresiva, quizás persuasiva, porque el modo en que discurre la angustia no es totalmente logos. La angustia es fundamentalmente pathos.

Si revisamos los motivos de Descartes, Nietzsche, Pascal, San Agustín, Epicuro, Kant, Kierkegaard, Heidegger o Marcuse, encontraremos que sus reflexiones surgen no como la continuidad teórica de una cierta tradición escolar que ha legado una serie de problemas y temáticas que quien se vincule a la academia tendrá que enfrentar y tomar posición frente a ellos, sino asuntos *graves*, es decir, asuntos que dan qué pensar. Y la originalidad de este imperativo de donación no es moral, religioso o meramente circunstancial; al contrario, lo que da qué pensar exige ser pensado de manera imperativa por una necesidad fundamental (que no se ha de confundir con ningún tipo de urgencia) que usualmente va en contra de las premisas institucionales contemporáneas que exigen un contenido predeterminado de aquello que se quiere imponer como motivo del pensar. De esta manera, Dilthey descubre que lo fundamental, lo que más merece ser pensado es el límite mismo que convertido en vida se entiende como el contenido del carácter finito: el azar, la corruptibilidad y la determinación máxima: la muerte. Vemos entonces que la reflexión sobre la

vida surge por el límite mismo de la vida. Este es el meollo de la reflexión de la vida, pues ésta se presenta como algo enigmático, misterioso y confuso: La muerte como límite de la finitud de la vida. He ahí la expresión más sintética de lo que podemos llamar el enigma de la vida o, dicho en otros términos, quizás más poderosos: la muerte sintetiza el espantable objeto de toda filosofía.

2.3. EL ESPANTABLE OBJETO DE TODA FILOSOFÍA: LA MUERTE

De la muerte sólo podemos hablar con reverencia. Cuando Boecio se encontraba encarcelado y su hora de morir estaba cercana, concibió *imaginativamente* una poderosa aparición: la Filosofía, vestida como una gran dama que llevaba en sus manos la sabiduría, se le presentaba para ofrecerle razones y motivos de la vida y darle un cierto sentido a su propia muerte; de una u otra forma le estaba ofreciendo lo que él mismo necesitaba: un consuelo. Fue así que concibió, ficcionalmente, una construcción filosófica por medio de la cual encontrar consuelo a sus particulares vicisitudes ante la inminente muerte. sin embargo murió víctima de la injusticia que se esforzaba por corregir en pro de la comprensión del sentido de su vida y de su muerte. Ya lo decía Unamuno: “...para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos sin lograrlo. Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías” (*El sentimiento trágico de la vida*. 1994, p. 47)

Si nos remontamos un poco más atrás, nos encontramos también con el conocido caso de Séneca. Habiendo sido tutor del emperador Nerón, éste, obsesionado por una posible conspiración en su contra, así como la que había sucedido con uno de sus predecesores (Calígula), mandó a “suicidar” a Séneca. La situación es bastante confusa, en la medida en que es una orden de suicidio, y en principio nadie se suicida porque otro lo considere así (digamos que por instinto de conservación, por conatus o la denominación que se le quiera dar). Nerón Sabía que Séneca no se dejaría matar, pero que el suicidio sería bien recibido por él, pues en el estoicismo profesado por este filósofo, el suicidio era la respuesta humana a la exigencia de la naturaleza, que es ella misma logos, de abandonar el teatro de esta vida. Efectivamente Séneca, al enterarse del asunto, llamó a su esposa y ambos fueron *felices* a una tinaja llena de agua, abrieron sus venas y se desangraron uno frente a otro.

Anterior al planteamiento estoico, nos topamos con la propuesta epicúrea. La abolición de la muerte como parte de la vida. En este sentido la muerte no es ningún *enigma*, porque sencillamente no *existe* como parte de la vida: cuando la muerte es, nosotros ya no somos, mientras nosotros somos, la muerte no es. Esta comprensión de la muerte fundada en una necesaria concepción sensualista y hedonista de la vida, al extremo irreflexivo, lleva al más simplón materialismo, como nos dijera Kierkegaard: “*pensar que solamente podemos experimentar la muerte hasta el fin de nuestra existencia es muestra del más craso materialismo*” (Kierkegaard, *Temor y Temblor*, p 37) y es que efectivamente, la muerte hemos de concebirla como parte de la vida. He ahí el meollo de esta cuestión. Si fuera exactamente *lo otro* de la vida, como lo era, de una u otra forma para el pensamiento griego, resultaría totalmente comprensible una respuesta ética como la propuesta por Epicuro. No en vano, siglos atrás, Platón consideraba que la filosofía es preparación para la muerte; y la expresión de este ideal quizás se encuentre plasmado de la manera más bella en el mito del legendario Aquiles que al preguntarle a su madre Tetis por el *destino* de su vida, se diera cuenta que podía quedarse en su reino, encontrar larga vida y ser recordado por sus hijos, sus nietos y los nietos de sus nietos; o que podía ir a luchar a Troya, en una guerra que particularmente no era la suya, en la que encontraría la muerte y con ella la gloria (griega, no cristiana) eterna. Empero, y por algo la especulación mítica y filosófica griega es magnánima, Aquiles, el hombre de los pies ligeros, el héroe de la guerra contra Troya, es encontrado por Odiseo en el Hades y le replica al astuto rey de Ítaca que preferiría ser un pastor en el mundo a un rey en el inframundo.

No es otro el supuesto socrático en la argumentación que Platón nos trae a colación: morir no es un castigo, sino que es un premio por el cuál el alma se libera del cuerpo encontrándose con los grandes que han existido antes que él, en presencia de los dioses, etc. Como bien anota Kierkegaard, la argumentación socrática en este punto es totalmente irónica, más de acuerdo con su *interioridad* que con su esperanza. (Cf. *Sobre el concepto de la ironía*. 2000, p. 115) y es que, en el fondo, ¿qué esperanza existe realmente ante la muerte?

El cristianismo, y en general las tradiciones monoteístas han enseñado que ante la muerte cabe la esperanza de la otra vida. Es la famosa V parte olvidada por Boecio, quizás nunca escrita, pero de

la que carece *La consolación*. Bajo la esperanza de la *parusía*, el creyente se encuentra en una situación significativa en términos teleológicos y el problema de la muerte se extingue y se le resemantiza como el problema del paso: “¿dónde está muerte tu victoria?, ¿dónde está muerte tu agujón?” (1 Co 15, 55). Así también lo indican las famosas *metáforas* del paso del trigo muerto a la vida, (en el cristianismo) del ave Fénix (en tradiciones más paganas y herméticas), etc. Es por ello que la modernidad no tendrá por nada difícil de expresar lo que los mitos de la antigüedad se esforzaban por entender: la muerte.

Bajo aspectos mecanicistas, la muerte es simplemente la *cesación de la vida*, discontinuidad en el movimiento (véase a este respecto el concepto de muerte clínica como cesación de las actividades orgánicas que se evidencian como movimiento: pulso, circulación, parpadeo, actividad neuronal, etc.) Así, como los animales cartesianos que ‘no son más que máquinas muy bien elaboradas y cuya muerte no es sino el atrofio de las mismas; la muerte humana está concebida como simple separación, incluso química, digamos. Recordemos a este respecto los esfuerzos realizados a comienzos del siglo XX por el Dr. Duncan MacDougall quien intentando pesar el alma del moribundo en el momento del fallecimiento, encontró que ésta pesaba 21 gramos, pues era lo que, en promedio, el cuerpo humano perdía de peso a la hora de la muerte.¹³

La consecuencia lamentable de este asunto es que efectivamente la muerte ha perdido su motivación reflexiva, tanto así que no es de extrañar que pedagogos actuales consideren que la verdadera manera de enseñar (para la vida, se entiende) es empezar, como hecho básico anterior a cualquier otra evidencia, la propia muerte. (Savater, 1997, p. 5-9). Algo parecido a lo que ocurre en México, para las fiestas de todos los muertos, cristianizada a la de todos los santos, en que los niños comen golosinas con formas macabras como cráneos, calaveras y representaciones de la muerte. En estos términos se ha perdido una de las grandes lecciones del romanticismo, si no es que la de mayor legado: la muerte es maestra de vida. Novalis, Schiller, Goethe y el mismo Blake son muestras de esto. En su formulación más radical lo será también Hölderlin, Poe, Hoffman,

¹³ Aunque esta información se volvió comercial por la película dirigida por Arriaga y González Iñárritu, denominada *21 gramos*, información más detallada la podemos encontrar en <http://www.ghostweb.com/soul.html> que es el informe oficial de MacDougall donde detalla el experimento llevado a cabo no solamente con humanos sino con otros mamíferos como los perros, que según él, también tenían alma. Recomendamos revisar también el artículo de Wikipedia en inglés al respecto: [http://en.wikipedia.org/wiki/Duncan_MacDougall_\(doctor\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Duncan_MacDougall_(doctor))

Lovecraft e incluso el mismo Rimbaud. La intuición es la misma, el sentimiento ante la muerte varía, dependiendo de una sensibilidad abierta al absoluto o un desencanto decadente acerca de la misma muerte.

Cuando Dilthey mismo nos presenta las contradicciones que se dan, inherentemente en la vida, como el azar, la corruptibilidad y la muerte, dice que la vida misma es enigma, y en cuanto tal incomprendible de manera inmediata para el pensamiento reflexivo: *“He aquí el enigma de la vida, que constituye el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 93). Habíamos visto cómo las consideraciones acerca del origen de la filosofía pasaban del asombro a la angustia, que ciertamente es una forma *sui generis* de asombro. En este sentido cabe ahora preguntarnos qué es aquello que asombra de la muerte, qué es aquello que angustia de la muerte.

Las respuestas pueden variar de una determinada posición filosófica a otra, pero fundamentalmente el meollo de la cuestión está en la comprensión de la muerte. Levinas a este respecto considera que el gran punto de la muerte como cuestión filosófica, como objeto espantable de la reflexión, se fundamenta en que solamente podríamos “comprenderla” en el momento de nuestra propia muerte. (Cf. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*, 1994, p. 9). Esta incomprendibilidad surge, como se ha esbozado, de la imposibilidad de captar la muerte desde una experiencia vital concreta, ya que no puede darse sino únicamente en la vida, como todo lo dable, resulta que la muerte misma expresa el límite de lo que podríamos denominar vida. Comparemos esta posición con posturas trascendentalistas y reconozcamos el nudo que ha de resolverse: en tanto que se considere un más allá de esta vida, incluso en su representación más básica de *curso temporal*, un más allá implica la disolución del problema fundamental de la muerte, y si digo fundamental es porque en éste se funda la vida. La trascendencia es una buena forma de calmar lo que para Unamuno fuera el sentimiento trágico de la vida, y sin embargo resulta ser insuficiente como él mismo lo reconoce: *“la inmortalidad que apetecemos es [apenas] una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida...”* (Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida*. 1994, p. 94). Empero, la trascendencia en el mundo, como Kant mismo lo comprendió en las antinomias de la razón pura, es tan justificable como la inmanencia. La pregunta por la muerte como límite radical de la vida es la enseñanza del romanticismo, y sus seguidores apóstatas la han

legado como tarea acuciante de nuestro pensamiento actual: “*Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la vida, de boca sonriente y mirada melancólica...*” (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978, p. XXV), y es que en el fondo, melancolía y humor no son más que dos manifestaciones hermanadas por la acre experiencia de un mismo pathos:

Con el comienzo del siglo XIX (del espiritual) la humanidad topó con el límite de la cultura occidental. Y entonces se presenta la acritud: la melancolía + el humor (pues ambos son acres). Y entonces, claro está, puede decirse: todo ser humano importante de ese tiempo (del siglo XIX) es o un humorista o un melancólico (o ambas cosas), y con mayor intensidad cuanto más importante sea... (Wittgenstein. *Luz y sombra una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, 2006, p. 57)

En términos exactos podemos decir que el enigma de la vida que se sintetiza en la muerte misma, es esencialmente pathos:

Aquí tenemos ya el enigma de la vida con sus problemas elementales. No son frías cuestiones del intelecto sino que todos estos aspectos de la vida se presentan en pugna en el propio corazón. Para nuestra vitalidad cada aspecto del mundo es, radicalmente, algo que conmueve, una circunstancia vital que se halla trabada con la vida. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 94)

Efectivamente, la comprensión de la muerte es una dificultad filosófica, vital fundamentalmente, pero filosófica en su proceder. Sin embargo, la muerte es más que un objeto de especulación; es más que un ente de razón; que un concepto de cesación. Ante todo, la muerte es la vivencia del límite que se marca por los mimos elementos que conforman la vida. La muerte es vida en el límite. Por ello Dilthey se esfuerza en señalar que el enigma *conmueve* la vida y lo hace porque la vida misma es un movimiento indefinible, inaprehensible con meros lazos conceptuales del frío intelecto. Ante todo, el enigma hace referencia no tanto a un logos o incluso a un ethos, ante todo es un cierto *pathos*. Mientras que podemos considerar la *lógica* como una referencia al marco absoluto de lo dable en un cierto plano, y el *ethos* como la homogeneidad de lo dado en dicho plano bajo una determinada característica, consideramos el *pathos* como una expresión totalmente particular de lo que se da singularmente en el horizonte del plano mencionado.

Para comprender mejor esta distinción que acabamos de hacer, permítasenos recurrir a una cómoda representación proveniente de la teoría de conjuntos. En un conjunto tenemos una serie de elementos particulares, que se agrupan en conjuntos, subconjuntos, en una intersección entre conjuntos, etc. Así, los elementos particulares, reunidos, forman conjuntos universales, que reunidos conformarán el universo entero. Sin embargo, más allá de todos los conjuntos universales, del conjunto universal de los conjuntos universales, más allá de todo elemento, encontramos un principio absoluto, que es la lógica de los conjuntos, que vale para todo elemento particular y para todo conjunto universal, y ese principio absoluto es el límite.

La muerte como expresión de la particularidad marca la diferencia. En sentido estricto, la muerte es la diferencia específica, es el verdadero principio de individualidad, es la determinación máxima y por ello, la generadora de la individualidad del sujeto. Es por esto, que la muerte se presenta como síntesis máxima del enigma de la vida, porque la vida misma se presenta como enigma debido a la tensión inherente a su *trama temporal*, a su desarrollo: *“Lo más terrible y, a la vez, lo más fecundo de este enigma es que el vivo contempla a la muerte sin poderla comprender, que la muerte sigue siendo para la vida algo inaprehensible y espantosamente extraño.”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 97).

Si buscamos determinar el contenido exacto de este enigma, que lo hemos expresado sintéticamente en la muerte, nos damos cuenta que es la expresión de la finitud de la vida misma. Esta finitud no consiste simplemente en la cesación en el plano espacio-temporal. Podríamos considerar con De Mul que efectivamente la finitud implica una situación:

Hay dos motivos por qué la Crítica de Dilthey puede ser llamada una radicalización de la noción kantiana de finitud de la experiencia humana. En primer lugar, esta radicalización es expresada en la “temporalización” de Dilthey “o hacer temporal,” del a priori kantiano... Segundo, la finitud del conocimiento humano en la filosofía de Dilthey es radicaliza por lo que podríamos llamar la “espacialización, o el “hacer espacial,” del a priori kantiano. (De Mul, 2004, p. 368).¹⁴

¹⁴ La presente es una traducción propia del texto publicado en inglés del que reproducimos la cita: *There are two reasons why Dilthey’s Critique can be termed a radicalization of the Kantian notion of the finitude of human experience. First, this radicalization is expressed in Dilthey’s “temporalizing” or “making temporal,” the Kantian a priori... Second, the finitude of human knowledge in Dilthey’s philosophy is radicalized by what we might term “spatializing,” or “making spatial,” the Kantian a priori.*

En este orden de ideas, según el autor, la finitud humana está determinada fundamentalmente por la situación espacio-temporal; y siendo la finitud la tragedia de la existencia humana, es necesario establecer caminos para superarla. La postura de De Mul, cuyo tema coincide en no pocas aspectos con el nuestro, es en cierta forma *biologicista*. Considera que la finitud humana es la finitud del individuo respecto a la especie y por ende, es la finitud de un elemento respecto al conjunto infinito de los elementos vivientes que constituyen la historia. Por esto le resulta necesario resolver la finitud. Sin embargo, y desde la propuesta de una ontología de la finitud de la existencia humana que hemos formulado, en la que la existencia no es meramente la individualidad biológica en una especie sino que es la concretización de la vida que es vivida, se amplía el concepto de finitud de una mera situacionalidad a una condición ontológica estructural del ser humano, de la vida misma. Efectivamente, la “espacialización” y la “temporalización” de los a priori kantianos constituyen la determinación efectiva del viviente como individuo singular, pero no es la determinación máxima. Efectivamente la dimensión espacio temporal surge de nuestra condición como mortales, no al revés, pues no es esta dimensión la que determina nuestra condición de mortales. Ese es el realce que nosotros consideramos fundamental en la formulación del enigma de la vida como expresión diltheyana de una ontología de la finitud.

Por esto proponemos que la finitud, como elemento estructural de la ontología de la vida presentada por Dilthey, resulta ser ya la formulación de una ontología de la finitud. Entonces no es que la finitud surja de nuestra conciencia de la temporalidad (como de una u otra forma lo propone de Mul) sino que *“el origen del tiempo radica en la conciencia de la finitud”* (Valencia García, 2007. P. 222). No indicamos que la finitud sea un mero accidente de una situación, o que sea simplemente el limitante implícito de nuestra dimensión espacio-temporal. Ante todo, nuestro concepto de finitud nos lleva a entenderla como determinación ontológica. Es así que, si la expresión sintética de esta finitud ha sido expresada como muerte, podemos comprender entonces que el tiempo sea, efectivamente, resultado de ella. Tenemos noción del tiempo porque existe la muerte como dato básico. Ya lo dijo Borges de manera genial: *“Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal”*. (Borges. “El inmortal”, en: *Obras completas*. vol. I, 2007, p. 650) Es eso lo que atormenta a Unamuno y, si hemos de hacerle caso a Imaz, también a Dilthey en

la teoría de la concepción del mundo (Cf. “Prólogo”, en: Dilthey Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*. 1978a, p. XIII)

El enigma de la vida es expresado sintéticamente como muerte, es decir, como vida vivida en finitud. Nótese que la muerte está directamente vinculada con la finitud y no con el límite. ¿Qué sentido tiene esto? Pues que estructuralmente en la ontología misma de la vida, la muerte se inscribe esencialmente en la vida. Vivir es en cierta forma morir, y efectivamente, la muerte se vive. Asumir la muerte como un límite, que es lo que usualmente se hace, deviene en comprender la propia vida como pura cronología, sucesión de eventos que terminan con un último evento denominado muerte.

La muerte no es un límite, porque así como la vida es un gerundio, la muerte también lo es. Es por esto que la muerte también es realidad radical, como la vida; en la primera se radican los enigmas, lo espantable, lo incomprendible para la vida. Pensar que se muere una sola vez es algo que racionalmente parece bastante maduro y religiosamente ortodoxo. Pensar que se muere durante toda la vida puede parecer demasiado pesimista o una fría tautología. Pero el resultado de la autognosis implica comprender exactamente el carácter de la finitud de la vida. Es por esto mismo que la muerte, como manifestación del enigma que entendemos como pathos, y por ende como diferencia específica, no puede ser predicado de la historia, por más que la vida y la historia posean el mismo “material”. La muerte es siempre del particular. Predicar la muerte en la historia (como una ontología histórica de la muerte) sólo puede hacerse desde *las metáforas, la representación simbólica, la analogía e incluso la parábola* (Cf. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 99). Hablar de la muerte de una civilización, de un ideal, de una revolución o de una institución es una antropomorfización comprensiva de lo real (totalmente comprensible desde el principio diltheyano – Cf. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 44).

En este sentido es que podemos hablar de un enigma de la vida. ¿Qué es un enigma? Cuando Wittgenstein se hace esta pregunta considera que si algo puede ser pensado, podrá ser dicho, y por ende no puede haber una pregunta para la que no se pueda enunciar una respuesta. Por lo tanto, *el enigma no existe* (Wittgenstein, *Tractatus*, 1994, 6.5) Efectivamente, una buena definición de enigma es la que supone la tesis del filósofo de Viena. Un enigma no existe en la

medida en que expresaría una pregunta que no tiene respuesta. A pesar de ello podemos mantener la expresión de “enigma de la vida” en la medida en que efectivamente expresa un cuestionamiento permanente, constante, digámoslo radicalmente: un cuestionamiento ontológicamente fundado en nuestra conciencia de finitud y, por ende, y sobre todo debido a la conciencia histórica, incluso de nuestra misma finitud; este enigma, entonces, no puede ser resuelto en términos de universalidad y necesidad. Sin embargo, no por ello significa que no tenga respuesta. De hecho, la vida misma es una cierta forma de responder a ese enigma, o como lo diría Camus, *vivir es un acto valorativo respecto a la propia vida... pues la única pregunta realmente importante es saber si esta vida merece ser vivida* (Camus. *El mito de Sísifo*, 1994, p. 11 y ss.) y no creo que estemos muy lejos si decimos que la muerte es también una forma de respuesta a dicho enigma que ella misma expresa.

El enigma de la vida es un cuestionamiento inherente a la vida humana, siempre respondido pero nunca de manera definitiva: *“Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al sermón del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe.”* (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 140). En ello reside el sentido mismo de la vida: en que ella misma carece de un sentido más allá de sí misma. Ocurre exactamente igual con la muerte, y su sentido no se encuentra más allá, y si no nos liberamos de la cronología basada en la sucesión, tendríamos que decir que tampoco más acá de sí misma.

Así, la solución del enigma de la vida no es algo que constituya una parte de la vida o que sea un objeto captable del mundo que dé sentido a la vida misma: *“la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo”* (Wittgenstein, *Tractatus*, 1994, 6.4312) Ese fuera del espacio y del tiempo implica la no-resolubilidad (más que irresolubilidad del enigma) en la vida misma. Aquí mismo se ve el origen del enigma en la misma constitución de tensión que articula la estructura de lo que la vida es.

Por ello, la expresión del enigma sólo puede darse en el ámbito de la *“metáfora, la representación simbólica, la analogía e incluso la parábola”* (Gabilondo, 1988, p. 169) pues son modos de transferir el sentido de lo conocido a lo no-conocido. El conocido contra-argumento de

Wittgenstein a este respecto es totalmente pertinente. En su *Conferencia sobre ética*, el filósofo de Viena nos dice que:

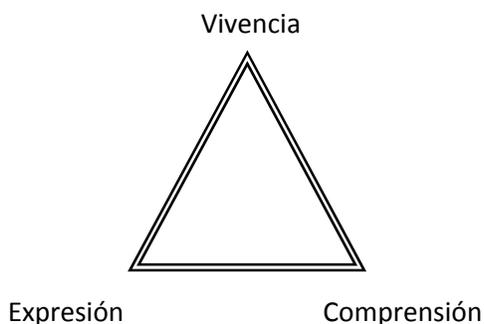
... un símil debe ser símil *de algo*. Y si puedo describir un hecho mediante un símil, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento, pareció ser un símil, se manifiesta ahora un mero sinsentido. (p. 2)

¿Qué significa exactamente este sin sentido? No indica una carencia de realidad, como puede pensarse fácilmente, y sobre todo desde los planteamientos metodológicos del análisis filosófico. Muy al contrario, este sinsentido indica la disimetría existente entre la vivencia y la expresión de dicha vivencia; es decir, indica una limitación inherente a la comprensión de la vida, como enigma, debido a su esencial finitud: “«sentido» para Dilthey, al contrario que para Husserl, no es equivalente a racionalidad” (Ángeles López, 1990, p. 92).

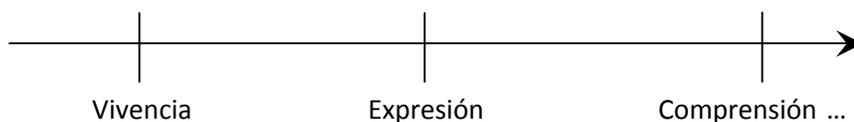
Lo que nos dice Wittgenstein es *lógicamente* verdadero. Todo símil es un símil de algo, así como toda metáfora, parábola, analogía o símbolo lo son de algo. Sin embargo, aquí encontramos propiamente el meollo de nuestro asunto. Si tras el símil y la metáfora no encontramos dicho algo, entonces lo que decimos es un abuso del lenguaje y no ha de ser dicho, no puede ser dicho. Existe, entonces, una cierta inconmensurabilidad respecto a la expresión de la vivencia de acuerdo a la objetivación que se pueda hacer de la misma. Y sin embargo, y a pesar de la lógica – estos son los límites mismos de ésta – lo que no puede ser dicho se “apalabra” para ser expresado, en su propia vacuidad interna, más allá de las pretensiones de una comunicación perfecta, de una coincidencia entre el lenguaje y el mundo, más allá de la comunicación y la socialización intersubjetiva. Nombrar el enigma, definir la vida como enigma, no es algo que le competa propiamente a la lógica sino que resulta ser la expresión de un *pathos*, incomprensible para el ejercicio lógico (logos) de cualquier entendimiento que se esfuerce en resolverlo de manera absoluta. Veamos esto con mayor detenimiento.

Conocida es la triada diltheyana de la vivencia-expresión-comprensión. El esquema ya lo hemos presentado: en la medida en que la vivencia se expresa, es comprendida, y solamente se comprende en la medida en que es expresada. De ahí la necesidad de *narrar* la historia, la vida, etc. Esta triada podemos decir que forma una unidad determinada, pues al comprender la vida

como autognosis (Cf. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 30) se establece una identidad tácita entre la vivencia y su comprensión. Así, la vivencia y la expresión de la misma implica un vínculo estructuralmente indisoluble entre ambas. (Cf. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, p. 366-367). El pilar hermenéutico está fundado y funciona *relativamente* bien en la metodología de las ciencias del espíritu.



Entenderla como una unidad dinámica y no como una línea temporal tiene su relevancia significativa en la interpretación que proponemos. Es cierto que *lógicamente* una vivencia solamente puede ser expresada tras ser *vivenciada*, y posteriormente podrá ser comprendida. El esquema que se maneja a este respecto es fundamentalmente lineal, sucesivo:



Así, bajo este esquema se asume que una vivencia determinada como, por ejemplo, la experiencia de miedo, primero es vivida ante el objeto causante de tal aversión, luego es expresada, inmediatamente mediante un grito, una parálisis, posteriormente en la evocación que se hace mediante una narración patética del asunto; finalmente es comprendida por el interlocutor y por el mismo sujeto que lo enuncia quien a su vez expresa sus propias vivencias al respecto, etc.

Sin embargo, esta consideración es tan reduccionista como aquella que asume la historia solamente como la linealidad sucesiva de los eventos que la conforman. Esta linealidad no expresa el sentido de la *experiencia radical* a la que Dilthey hace referencia desde sus más tempranos textos. Pero no es inválida en sí misma; resultaría absurdo negar la "sucesión temporal" de estos momentos, mas la experiencia no se reduce a esta linealidad, sino que más bien expresa una

estructuración temporal distinta a la del desarrollo del mismo, pues la experiencia es la peculiar fusión de recuerdo y expectativa (Cf. Gadamer, *Verdad y Método*, 1977 p. 281), y por ello es una estructuración temporal anclada en el pasado y en el futuro, tanto como en el presente. Nos acercamos radicalmente a la categoría existencial del instante, que en la bella definición kierkegaardiana de *átomo de la eternidad*, (Cf. *El concepto de la angustia*) nos oculta más de lo que nos dice, sobre todo en la medida en que podemos considerar que un instante sea histórico. La posibilidad de esta atribución es la grandeza de la incipiente y subyacente ontología del límite que palpita en la teoría de la concepción del mundo.

Hemos hecho este rodeo acerca de la triada hermenéutica diltheyana solamente para entender que la manera de expresar, y por ende, de vivenciar y comprender el enigma de la vida, en sentido esencial, implica una disimetría en la triada. El sinsentido de la expresión metafórica y alegórica con que se enuncia el enigma no es referencial, no es predicativamente falso respecto a un estado de cosas, sino que indica un fundamental modo de darse las cosas en el mundo, o para decirlo en términos wittgenstianos, expresa los límites del mundo.

(...) veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito -y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión- es arremeter contra los límites del lenguaje. (Wittgenstein, Conferencia sobre ética, p. 65)

Considerar que la muerte es amiga, maestra, compañera, único destino, castigo divino, sentido de la naturaleza, cesación, tránsito a un mundo mejor, etc. no son más que intentos por “empujar” los límites del mundo y tratar de abarcar lo que no está de-limitado por éstos. Y si la expresión de este enigma implica una arremetida contra los límites del lenguaje, la comprensión del mismo en su expresión y vivencia adolece del mismo problema, y lo llamo problema porque así se presenta ante el entendimiento que al generalizar, encuentra el conjunto perfectamente enigmático. (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*. 1994, p. 43)

Supongamos el caso de la muerte particular del individuo. Decir que no puede expresar su muerte hasta que no haya muerto resulta grotescamente ingenuo. Pero afirmar que la expresión de la vivencia de la muerte se da en la medida en que otros mueren es contradictorio en la medida en

que no hay una expresión propiamente dicha. Es así que la muerte, en un esquema de explicación lineal y positivista, se asumiría como la cesación de la línea temporal de vivencias y no resultaría expresable en vida; sin embargo, cuánto se expresa sobre la muerte, incluso, sobre la propia muerte. Recordemos simplemente la plegaria de Rilke (1989): *“Señor, da a cada cual su propia muerte. El morir que de cada vida brota ...”* Es así que la experiencia de la muerte no es la vivencia de la misma sino la fusión de los recuerdos con las expectativas que se da en el instante presente.

Si hemos dicho que el nudo básico del enigma de la vida se encuentra en la disimetría que en él se plasma, nos hemos de preguntar: ¿En dónde se encuentra la disimetría? Y ante ello respondemos: en la problemática correspondencia entre la expresión y la vivencia y la difícil posibilidad de comprensión intersubjetiva. En los límites del mundo, en la formulación misma del enigma, la expresión metafórica y alegórica del mismo implica una vivencia fundamental que más allá de ser simplemente comprendida debe ser interpretada. Si bien es cierto que no nos es difícil considerar que en este momento toda comprensión es en sí misma una interpretación, hemos de reconocer que la formulación de esta tesis no es propiamente de Dilthey, aunque se vincula pertinentemente a lo que decimos. En la vivencia del límite mismo, la expresión deviene ella misma enigmática y la comprensión llega incluso a sus límites propios, pues el pathos que palpita al fondo de la expresión solamente es “dable” en una “re-vivencia” que es ella misma comprensión: *“Vida ajena, que ni es vivida por nosotros ni entendida por conceptos, sino comprendida”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 98; *El mundo histórico*, 1944, p. 239-241,). Para decirlo en una sola formulación: la disimetría consiste en la no-correspondencia hermenéutica entre la expresión, la vivencia y la comprensión de la misma como *revivencia*, y esto ocurre porque lo que se está expresando es la vivencia del límite mismo de la vida, es decir, porque se expresa la finitud ontológica de la vida, que en el orden de ideas que llevamos, al no poner un más allá de los límites de la vida para hablar de ellos, resulta totalmente enigmático. Ilustremos esta situación lo a partir de la interesante lectura que hace Kierkegaard del caso particular de Abraham. Ante la experiencia límite, ante la formulación radical del enigma, la expresión se vuelve inconmensurable con la comprensión y simplemente calla. No porque no tenga nada que decir, sino porque no puede hablar. ¿Quién comprende a Abraham? ¿El que oye su historia y sigue con su vida? ¿El que oye su historia y asesina a su hijo para ofrendarlo a Dios? ¿Puede comprenderse a Abraham? *El acto de*

Abraham es grandioso y solamente con espanto se comprende lo que es grande. (Kierkegaard, Temor y Temblor. 1994. p.19-44)

Por ello la expresión misma hace parte del enigma y surge de la vivencia de la finitud de la vida. Si se revisaran las “expresiones” de quienes han vivido en el límite, si leemos a Trakl, a Jünger o a Philip Dick, o miramos las pinturas de Van Gogh y escuchamos a Beethoven; si repasamos las expresiones de los místicos religiosos como Santa Teresa, San Agustín o el libro de los muertos de los egipcios; si nos remontamos en las construcciones metafísicas de Spinoza, de Hegel, de Parménides o de Platón, en todos los casos encontraremos que la “expresión” expresa la vivencia del límite, por ello mismo es enigmática, hasta el punto de convertirse en una expresión incomprensible, bien sea porque no hay revivencia posible, bien sea porque en sí misma la expresión busca intencionalmente evadir la comprensión, como ocurre en ciertas tendencias filosóficas (Heidegger, Foucault, el mismo neoplatonismo), en distintas experiencias religiosas (misticismos fundados en teologías negativas) o las expresiones artísticas (Blake, Rimbaud, la estética posmoderna, etc.).

Así, pues, la religiosidad, todo sistema metafísico y todo drama de gran estilo son una solución del entero y único enigma de la vida. Una unidad sin fronteras. Como si se perdiera en lo indeterminado y, sin embargo, con unidad, unidad no limitada por nada que le sea extraño y, elevándose poco a poco, mediante una potencia articuladora, desde lo enigmático hasta lo comprensible. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 98).

Nuevamente recordemos los contraargumentos de Wittgenstein que, desde la perspectiva fundamentalmente lógica del *Tractatus*, considera que el enigma como tal no existe y tampoco puede existir, pues de existir tendría respuesta y de tenerla no sería entonces un enigma. Pero sobrepasando la mera determinación lógica, sin obviarla, necesariamente el enigma ha de asumirse como un fundamento mayor. El enigma existe y se presenta a la vida consciente de su finitud, fundamentalmente como la determinación máxima de la misma: como muerte.

La muerte es inconcebible para la vida y en esto se funda, ante todo, nuestra posición ante el mundo como ante algo otro, extraño y temible. Así, el hecho de la muerte obliga a representaciones imaginativas que tienden a hacer comprensible ese hecho... (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994. p. 43)

Estas *representaciones imaginativas*, de acuerdo a los distintos templos vitales fundados bien sea en una actitud intelectual, volitiva o afectiva (Cf. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 1978), determinarán las respuestas que al enigma se le darán desde las construcciones *lógicas* (en tanto construidas desde el discurso del logos) de la filosofía, la religión y el arte, respectivamente. Pero la respuesta al enigma no es acumulativa a la manera del desarrollo de un “espíritu absoluto” que busca solucionar un problema, sino que consiste en todo lo contrario. La vivencia del límite cuestiona a todo aquel que lo *vivencia*, y en ese sentido se le presenta de manera diversa en una serie de cuestiones enigmáticas, que si bien podemos sintetizar en la muerte, como expresión extrema de la finitud de la vida, no resulta totalmente extensiva dada su dimensión comprensiva. Dicho cuestionamiento surge del nexo mismo de la vida que el sujeto sea. Así como la muerte es asumida de manera diversa por el filósofo, el religioso y el artista, así mismo la vida y el enigma es *visto* de manera diversa y distinta por las conciencias que se encaran ante él.

La necesidad de las diferentes representaciones imaginativas darán pie a las particulares imágenes, más que representaciones, del mundo. Como imágenes son particulares, implican una determinación efectiva y una específica concreción de lo comprendido en ella misma fundándose en la particularidad de la conciencia que percibe el mundo. La repetición y conexión de los estados anímicos (intelectual, volitivo y afectivo, que surgen de los análisis psicológicos de Dilthey y que son tan provisionales como la misma tipología de la concepción del mundo) genera los templos frente a la vida formando

el estrato inferior del desarrollo de las visiones del mundo. En ellos se realizan luego, en virtud de las experiencias vitales en que alcanzan su eficacia las múltiples relaciones vitales de los individuos con el mundo, los intentos de solución del enigma de la vida. (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 44).

Lo propio de la imagen es su particularidad. No hay imágenes generales y, por ello, solamente pueden tomarse como elementos de un algo mayor. Así también, las representaciones imaginativas que surgen de los templos vitales ante las circunstancias en las que se resuelve la vida, implican una particularidad de la vivencia misma. La imagen del mundo “*nace de nuestro comportamiento aperciante, tal como transcurre en la evolución regular del conocimiento*”. (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*. p. 45). No se vive en general y tampoco puede

hacerse una imagen del mundo en general. El concepto de Dilthey a este respecto está lejos de lo que Heidegger entendiera por imagen del mundo, pero eso ya lo hemos desarrollado en otros trabajos. Hemos definido en lecturas previas que para Dilthey, la imagen del mundo es:

la categoría ontológica para desarrollar la situación del ser del hombre en el ser del mundo. La «imagen del mundo» está a la base de la constitución de toda idea y concepción del mundo, funcionando a manera de horizonte sobre el cual no podemos saltar, porque es imposible evadirse de la propia situación (Palacio Muñoz, 2006, p. 116) Es así que la imagen del mundo se convierte, en palabras de Dilthey, en *fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo*. Pero la configuración de la imagen del mundo se desarrolla como una estructura teleológica que implica una conciencia superior. Surge así la «visión del mundo» (Weltanschauung), que expresa *los ideales, el sumo bien y los principios supremos*.¹⁵

Si la imagen del mundo la entendemos como la categoría que menta el carácter situacional del hombre en el mundo, la «visión del mundo» (Weltanschauung) implica la generalidad (incluso abstracción) de las imágenes del mundo (particulares) en una cierta unidad que adquiere una expresión consciente. Sin embargo, hagamos la misma pregunta de rigor: ¿qué es lo que ve el hombre en la «visión del mundo» (Weltanschauung)? Al respecto nos dice el mismo Dilthey:

Todo lo que el hombre puede ver en el mundo es siempre la relación, la trama de su vida con las propiedades de aquél, que no puede cambiar. Se halla vinculado a estas relaciones por la ley fundamental, invariable, de su situación. Lo que contempla, sueña o piensa como tal mundo es siempre esta relación, esta urdimbre y no otra cosa. Su mundo es tan poco un producto de su vida como una realidad objetiva. Es tan imposible suponer lo primero como lo segundo... (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 25)

¹⁵ La expresión que utiliza Dilthey es Weltanschauung. (Cf. GS. VIII, p. 82-84) Eugenio Imaz la traduce invariablemente como «concepción del mundo», pero Julián Marías la traduce en ocasiones como “visión del mundo” y en otras ocasiones como “idea del mundo”. Preferimos la formulación de Imaz pero se nos hace pertinente en este caso mantener la de Julián Marías por una sencilla pero importante razón de la gramática alemana. En alemán, las palabras con terminación –ung provienen de un verbo y se entienden como el resultado de la acción implicada en éste. Así, «Weltanschauung» proviene de la palabra Welt (mundo) y anschauen (mirar). Así, Weltanschauung es el resultado de lo que el hombre mira en el mundo (no del mundo, como bien lo aclara Dilthey y en ello se adelanta a Husserl y precisa a Kant), manteniendo la actividad del mirar. De esta manera se recupera un nivel ontológico de situacionalidad del hombre en el mundo por encima de las connotaciones comunes que entienden dicho concepto como ideología o axiológica cosmovisión. Por esta razón, tras hacer la precisión sobre lo que el hombre ve en el mundo, hablaremos de “concepción del mundo”, teniendo en cuenta que jugamos con las dos traducciones y las palabras originales del propio Dilthey.

Entonces podemos comprender que la concepción del mundo, como visión del mundo, es una cierta manera de intentar una respuesta al enigma de la vida: *“Lo que en el enigma de la vida se contiene como algo confuso, como un haz retorcido de problemas, se eleva en la concepción del mundo a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones...”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 117). Mas dicho enigma no es algo ajeno a la vida, sino que es la vida misma como dimensión inexpresable, incomprensible y, en cierta forma, “invencible” (en tanto que implica la experiencia de los límites de la misma).

Es por ello que ya Dilthey, y lo mencionábamos en el primer capítulo de nuestro trabajo, considera que:

En oposición al relativismo, es tarea de la teoría de la concepción del mundo representar metódicamente la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida, mediante el análisis del desarrollo histórico de la religiosidad, de la poesía y la metafísica. (Dilthey, *Esencia de la filosofía*, 2003. p.169)

Es así que el enigma se resuelve pero no se soluciona, porque no puede ser solucionado. Estas formas de resolver el enigma dependen de la manera en que las concepciones del mundo operan con el mismo enigma y como lo entienden en sí mismas. En la posibilidad de resolver el enigma de la vida subyacen las esperanzas de la vida humana. En sentido estricto, la teoría de la concepción del mundo no tiene como misión trascender la finitud humana y llevarnos a un reino de esencias, sentido y salvación, como en cierta forma lo cree De Mul (2006, p. 368 y ss.) sino que su cometido fundamental, y quizás por ello Dilthey mismo quiso comprenderla como “La Ciencia del Espíritu” por antonomasia; es totalmente práctico, y no solamente desde la perspectiva de una razón práctica, sino desde la más descarnada vida práctica. Es así que Dilthey *“...exige a las concepciones del mundo un carácter que, nitzscheanamente, calificaríamos de «soportable»: hacer la vida soportable, o más exactamente posibilitar la con-vivencia con el enigma de la vida”* (Gabilondo, 1988, p. 166), y como nuestro mismo autor lo ha dicho, y la gran tradición filosófica lo ha expresado, y el gran Unamuno lo ha padecido hasta los tuétanos, el mayor problema de la vida es la presencia de la muerte.

Sin embargo, ya hemos dicho con antelación que la muerte es la expresión sintética de todo el enigma, empero, lo que ahí se expresa como síntesis ha de analizarse para poder resolverse. Notemos que la categoría que proponemos es “resolver”; su sentido está tomado en su acepción arcaica de disolver, manteniendo la familiaridad de ambas expresiones. Es por ello que la postura de Wittgenstein resulta totalmente genial en la comprensión de lo que es el enigma, incluso en términos diltheyanos:

La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema (¿No es ésta la razón por la que las personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces en qué consistía tal sentido?)(Wittgenstein, Tractatus. 6.521).

A pesar de la reiteración no considero baladí repetirlo: en ningún momento se piensa que la evasión del problema sea la solución al mismo, pues de hecho es todo lo contrario, pero sobre ello ya nos hemos extendido en su momento.

Vemos entonces que la presentación del enigma de la vida es *visto / comprendido* desde diferentes aspectos y facetas. Eso no implica que por ende exista una *ilimitada* serie de posibilidades de resolución al enigma, pues él mismo, en el momento en que se tematiza bajo la comprensión como enigma, implica un marco lógico de referencia que señala la estructuración, que a manera de horizonte, ubica el enigma en una vitalidad real y concreta.

En el nexo de los problemas contenidos en el enigma de la vida y del mundo se dan relaciones lógicas según las cuales estos problemas se hallan en dependencia recíproca. Es preciso deshacer la madeja. En todo caso, no hay más que un número limitado de posibilidades para hacerlo. Para ensayar tenemos infinitas posibilidades pero sólo un número limitado para salir adelante...el círculo de posibilidades de solución de cada problema es limitado. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 117)

He ahí el carácter finito del mismo enigma. Resultaría paradójico que no fuera así, obviamente, pero más allá de lo evidente, es importante notar que dicha finitud le es inherente y resulta estructural. La de-limitación del enigma a las posibilidades de resolución implica la delimitación de lo enigmático en el enigma mismo. Tenemos la muerte como determinación básica, empero, ¿es lo único enigmático, incomprensible e inexpresable en la vida? Evidentemente no, pero lo que

Dilthey mismo se esfuerza en señalar no es la descripción de todas las situaciones y desgracias humanas que implican una disimetría entre la expresión de la vivencia y la comprensión de la misma, y que podríamos denominar como enigmáticas, sino que la que le interesa a Dilthey es la condición ante la que nos ubica el enigma de la vida. Es decir, no es que la finitud sea el enigma de la vida sino que nos ubica en el horizonte mismo en que la vida se da como enigma.

Semejantes problemas, contradicciones, antagonismos, contenidos en la multiplicidad de aspectos de la vida, aumentan a medida que avanza el pensamiento. Lo real y lo pensado, lo vivo y la ley, lo espiritual y lo físico, la regla de lo moral y el afán por la dicha, el enigma profundo de la caducidad en el tiempo y de la mismidad de nuestra existencia, que reclama la cancelación del devenir en el ser ¿quién podría enumerar todas estas cuestiones enigmáticas?... Pero estas son cuestiones que no resuelve ninguna ciencia particular, otros tantos problemas sueltos del gran enigma de la vida. (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 98)

Es por ello que decíamos que la expresión del enigma es también parte del mismo enigma. En el momento en que Dilthey se propone analizar aquello que se expresa de manera sintética en la muerte, descubre la tensión propia de la vida, que denominamos finitud, y que consiste exactamente en esas lagunas, aspectos dispares, antagonismos que incitan al sujeto reflexivo a pensar, pero que al tratar de ser abarcados en conceptos devienen en contradicciones insolubles. (Cf. Dilthey *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 100). El enigma deviene el espacio de las decisiones fundamentales, acerca de la vida y de la muerte, del sentido de los actos, de la bondad y la maldad. Es aquello que Wittgenstein ha puesto tras los límites del mundo y que desde una expresión meramente lógica y referencial resulta indecible. Pero ya hemos visto que la expresión del enigma expresa lo inexpresable y ello genera una disimetría en la comprensión de dicha vivencia del límite, que es la gestora de la conciencia de la finitud humana como un rasgo ontológico más que una mera determinación gnoseológica: *“Detrás de aquello que puede ser cambiado según reglas, queda un oscuro núcleo de realidad de donde irrumpen las decisiones sobre la vida y la muerte, la suerte favorable en las luchas pendientes, la salud en la enfermedad...”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 96)

De esta manera, Dilthey hace un somero análisis de dicho enigma y considera que puede reunir las situaciones enigmáticas en cinco aspectos, encabezados obviamente con la muerte; siguiendo la

generación y la relación de parentesco; la lucha inherente a la vida natural y social; la posibilidad humana de transgredir los límites (y no solamente morales) y culminando con la grandeza del hombre y su impotencia ante los aspectos de la naturaleza.

Tales consideraciones respecto al enigma de la vida emulan las expresiones del predicador: *digo que hay cosas que no tienen sentido* (Ecl, 8, 14). Y, sin embargo, es en ese *no-sentido* que emerge como horizonte de comprensión, y que como horizonte es finito, en el que se ancla la posibilidad de las variaciones imaginativas que permiten un primer paso en la resolución de lo que constituye el enigma de la vida humana. La vida misma procura buscar una solución a tales antinomias, pues en el fondo la consigna vital implica conjurar el enigma, aunque esto no sea posible, y sobre ellas crear así *su propio mundo*. El estudio de la creación de este mundo es uno de los mayores aportes de Dilthey: la teoría de las concepciones del mundo.

3. LA TEORÍA DE LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO COMO ONTOLOGÍA DE LA FINITUD HUMANA

“No tengo ninguna solución al enigma de la vida, pero el temple vital que se ha producido en mí por la meditación sobre las consecuencias de la conciencia histórica, eso sí quisiera comunicárselos”

Wilhelm Dilthey. El Sueño

Asumir, tras lo dicho, que el mismo Dilthey nos brindaría una solución al enigma de la vida con la teoría de la concepción del mundo resulta ingenuo, aunque efectivamente es lo que muchas veces se ha asumido en la interpretación y crítica posterior. Muchos autores, entre ellos la gran mayoría de los historiadores de la filosofía, que no ven en Dilthey más que a un “precursor o un epígono” de otros autores y obras, consideran que nuestro filósofo es la expresión radical del relativismo historicista o que su filosofía no constituye más que una de las típicas muestras del irracionalismo decimonónico, fruto de llevar la razón más allá de los límites que ella se había impuesto en la Ilustración. Sin embargo, y como hemos indicado detalladamente en el primer capítulo, tales expresiones son simplemente manifestaciones reduccionistas de esquemas apenas didácticos.

Sin embargo, algo ha de haber en la filosofía de nuestro autor para que se lleguen a tales premisas. Hemos de decirlo téticamente: el meollo fundamental de Dilthey es el problema del límite y al llevarlo a la realidad más básica, a la fundamental (en sentido literal) y que por ello es irreductible, nos topamos con que ese límite, que no limita con nada sino que se limita a sí mismo, se entiende como finitud. Este punto acerca a Dilthey a las reflexiones ontológicas de Heidegger más que distanciarlos. Los límites entre las ciencias, entre los campos del saber, entre las manifestaciones de las culturas, entre una época y otra, entre una vida y otra, entre un sujeto y otro, incluso, entre una vivencia y otra, son los problemas con los que Dilthey llega a la formulación de una teoría de la concepción del mundo. Si la misión de esta teoría es hacer *vivable* esta vida, entonces su misión quedará cumplida en la medida en que establezca un cierto orden en el mundo, donde las antinomias se resuelvan y los aspectos dispares de la vida obtengan cada uno su propio lugar en la formulación comprensiva de la totalidad unitaria de lo real. Es por ello que el concepto, en tanto concepto, con el que se traduce la expresión *Weltanschauung* nos resulta pertinente en este momento, y quizás únicamente ahora, debido a sus resemantizaciones poderosas. Estamos hablando del concepto de “cosmovisión” que en un sentido literal hemos de

comprenderlo como la visión de un cierto orden. Empero, y lejos de lo que se creería, esta “cosmovisión” no es una estructura común a todos los individuos que se desarrolle como parte de la personalidad y que exprese una cierta escala de valores personal, grupal, étnica, social, cultural, etc., porque sencillamente no es una categoría psicológica, como la toma Jaspers en su interesante texto de *la psicología de las concepciones del mundo*; o sociológica, como lo toma Goldmann y Lukacs. Todo lo contrario, la categoría *Weltanschauung* consiste en la *expresión* concreta de la elevación a la conciencia que se hace del enigma de la vida y de su resolución. Es ante todo una categoría ontológica, que podemos denominar así en la medida en que expresa la manera en que el ser del hombre se imbrica en el ser del mundo, pues el hombre es correlativo al mundo: “*siempre es el mundo nada más que correlato del yo*” (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 17). En este sentido, Dilthey, adelantándose a Husserl, a la fenomenología y al mismo Heidegger, considera que la concepción del mundo es la manera de comprender ese ser del hombre en el mundo como una unidad, mas no como una identidad.

A este respecto, Heidegger, muy lúcidamente, comprende la manera en que los esfuerzos de Dilthey culminan en una antropología (Cf. Heidegger, *la época de la imagen del mundo*, nota 4 p 9) y expresa que en eso consiste la limitación de nuestro filósofo. Nada más exacto que ello. El problema fundamental diltheyano es el problema por el límite y así como no podemos ir más allá de la vida, y por ende de la historia, en la expresión de la misma no podemos ir más allá de lo humano. Es por ello que Imaz considera que: “*el primer capítulo de su [de Unamuno] Sentimiento trágico de la vida os hará comprender como nada lo que Dilthey desarrolla con su teoría de la concepción del mundo.*”(Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978, p. XIV), porque en éste el autor español empieza con un cuestionamiento efectivo por el carácter del ser de lo humano:

Homo sum, nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *Nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere – sobre todo muere –, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere: el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. (Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, 1994. p. 20)

El proceso de depuración de la ontología respecto a la antropología es, quizás, la propuesta más genial de Heidegger y es que efectivamente este es un intento de *“olvidar” el ser*, y lo pongo entre comillas porque en Dilthey la antropología coincide con la ontología en la medida en que solamente puede hablarse del ser que es consciente de su ser y lo comprende como tal, porque es del único del que se tiene vivencia (la del hombre concreto más que de su humanidad). En el fondo, y eso Dilthey lo ha desarrollado en otros apartados, *“ser”* es la categoría fundamental de la situación del hombre en el mundo (Cf. Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, p 221-236) y por ello se entiende como ser humano. Hablar del ser no-humano es algo que escapa a los límites de nuestra propia comprensión, se encuentra más allá de *los límites del mundo*, y por ello esta tarea supera los campos mismos de acción de la razón histórica, que ante todo es razón humana. Decir el ser en cuanto ser, solamente podrá hacerse en lenguaje figurado, porque resulta en sí mismo insondable, ya que diltheyanamente el ser *aparece* como vida (no meramente biológica, valga la reiteración) y solamente tiene *significado* hablar del ser como vida pues, aunque no se pone en duda que el ser es más que la vida humana, surge la arrolladora cuestión del límite diltheyano: *¿cómo podemos ir más allá de nuestro ser?, ¿cómo franquear estos límites de la comprensión?, ¿cómo expresar lo que no somos?* Mediante lenguaje figurado, mas esto implicaría la *“facultad de esbozar poemas conceptuales. Pero esta facultad tiene que destruirse a sí misma, pues el resultado obtenido no compensa el gasto”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, [Nietzsche], p. 371). De esta manera la ontología no resultaría ser más que poesía y, si esto es así, pues mejor mantenerla como poesía en lugar de considerarla como ontología, según Dilthey mismo. Vemos aquí qué tan moderno resulta nuestro autor, a pesar de los esfuerzos de reivindicarlo como figura de la posmodernidad que ciertos autores, como De Mul, intentan obviando estos detalles.

Es en este sentido en que, desmontando la pretensión científica de la metafísica de la modernidad, emulando las mismas argumentaciones kantianas, Dilthey termina proponiendo una ontología en sentido radical, pero ésta no es una ontología de la esencia como fuera la ontología aristotélica o cartesiana, sino que ahora es una ontología de la acción finita, porque la vida misma es actividad implacable. Debido a que el campo de la acción es el de la existencia, no el de la esencia, esta ontología es ante todo existencial, en la medida en que contiene la fundamentación del ser del hombre en el ser del mundo desde la ambivalencia de la visión-acción en el mundo: *“La*

filosofía tiene como función hacer posible una acción autónoma con conciencia de su finalidad". (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 113). Así, la especulación filosófica, ontológica, por más práctica que sea en su finalidad, implica de entrada la *comprensión* del mundo. Efectivamente la expresión de Marx es cierta: los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo; sin embargo, y esta es la precisión tácita diltheyana, antes de transformarlo es menester comprenderlo. Esto lo expresa, de una manera más puntual Landgrebe (1957) al decirnos que:

La tarea de una *fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu* no puede ser *resuelta sin una nueva ontología*, la cual no es ya "ontología de la esencia", sino resultado de una seria aplicación del principio que la esencia del humano Dasein es su existencia en su facticidad. (p. 139-140)

Pero esta facticidad no es simplemente el acontecer del momento temporal que ocurre. Es ante todo el horizonte que determina la donación de lo que se es en él mismo. Pero no hemos de entenderla como una serie de ideas preestablecidas que se encuentran allende de la historia y que se determinan en la medida en que el hombre vive su propia temporalidad, es decir, no son acciones implícitas a la manera de las "razones seminales" estoicas o leibnizianas. Antes bien, este horizonte es la posibilidad de ser-humano, pues ante todo ha de entenderse como historicidad:

Así, esta facticidad de su existencia en cada situación configura su esencia. Esta esencia no es una suma de posibilidades supratemporales, en sí consistentes de una vez para siempre, sino que las posibilidades en cuya virtud el ser del hombre es un ser-posible, constituyen lo para él destinado por la historia. De modo que sólo con referencia a la historicidad hácese completamente comprensible el sentido de la facticidad de la existencia humana. (Landgrebe, *La filosofía actual*, 1957, p. 138).

Y es precisamente en este lugar de la reflexión acerca de la configuración de una ontología en donde la teoría de la concepción del mundo juega su papel, pues Dilthey mismo la ubica en el ámbito de la comprensión (visión) de la historia: "*Esta distinción de tipos sólo ha de servir para lograr una visión más profunda de la historia, y precisamente desde la vida*" (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*. 1994. p. 63). Los tipos de concepción del mundo se muestran como la concreción misma de la posibilidad de comprensión que constituye dicho "ser del hombre". En sí mismos, los tipos de concepción del mundo (religioso, poético y filosófico) solamente poseen un

carácter provisional (Dilthey, VIII, p. 130). Es así que, y como lo venimos diciendo desde el comienzo de este trabajo, el énfasis no ha de hacerse en la tipología de las concepciones del mundo, sino en la teoría de la concepción del mundo y no es que la tipología no sea pertinente, sino que no es este el objetivo de Dilthey. Contrastémoslo con la obra de Jaspers. Para el existencialista alemán, las concepciones del mundo son susceptibles de estudiarse psicológicamente y a partir de su estudio obtiene perfiles psicológicos de las distintas concepciones. Pero ya vimos cómo Dilthey mismo consideró que la psicología no bastaba para la comprensión de la historia y por ende su interés no puede fundarse en una enumeración de tipos, pues busca el lugar en que éstos mismas surgen, esto es, busca la comprensión de la historia misma.

Esta comprensión de la historia, buscada y denominada como *crítica de la razón histórica*, culminará en la comprensión de la misma a partir de la conciencia histórica. ¿Qué significa exactamente esa “conciencia histórica”? Ante todo hemos de recalcar que se trata de conciencia y por ello implica lo que implica la conciencia: un sujeto aperciante capaz de representarse la realidad. Mas no hemos de olvidar el matiz: *es una conciencia histórica*. Este es el tema de las meditaciones que Dilthey quiere compartir con sus allegados el día de la celebración de su septuagésimo aniversario. Y bien ¿qué implica el adjetivo “histórica” aplicado a la conciencia? ¿Qué es lo que Dilthey le comparte a sus amigos?

Esta tarea [*la de la crítica de la razón histórica*] me condujo al “problema”. Cuando se sigue la conciencia histórica en sus últimas consecuencias surge una contradicción al parecer insoluble: la última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece. (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978, p. XVII).

Extraño elemento comparte el maestro con sus discípulos y amigos: *la finitud de toda manifestación histórica*. Si el horizonte de posibilidad de toda donación fáctica de lo ente es la historia, si a esta donación la denominamos facticidad y es ésta la que configura la “esencia” de lo que significa ser-humano; y si la manifestación de lo histórico es esencialmente finita: ¿cómo hablar entonces de una ontología? Sin embargo ese es el punto. Se trata de una ontología de la

finitud, pero no es una finitud en general, es la finitud expresada por Unamuno, es la finitud humana.

¿Cómo entender una ontología que expresa *la relatividad de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas*? ¿Cómo explicar una ontología en la que *todo fluye en proceso, nada permanece*, siendo que lo que implica ese movimiento es un enigma totalmente indecible e inabarcable pero siempre presente? En últimas, ¿cómo comprender, y en principio, cómo es posible, una ontología histórica? Lamentablemente Dilthey murió muy pronto y ésta, su genial intuición, se redujo a ello, una simple intuición. Mas no por ello esquivaremos el problema y nos saldremos por la tangente, nuestro intento consiste efectivamente en aproximarnos, por lo pronto de manera incipiente, a esta genial intuición que hace grande a Dilthey y que constituye la grandeza de esta teoría de la concepción del mundo.

Empecemos por analizar esta aparente “contradicción”, expresada en la cita de Dilthey. Ésta consiste en que la última palabra de la visión histórica es la finitud de toda manifestación histórica, ella misma incluida. Es así que toda comprensión humana de la conexión entre las cosas es relativa. Este ser relativo expresa dos ideas que se complementan: la referencia situacional y la caducidad de su sentido. Ese “ser relativo” implica la referencia y caducidad temporal y espacial, cultural y generacional en la que surge una determinada concepción. Así, por ejemplo, la concepción empirista es relativa a un ideal utilitarista y a una gnoseología sensualista, en tanto que el racionalismo es relativo a un ideal científico de unidad y a una gnoseología hipotético-deductiva.

Nos enfrentamos aquí mismo con la antigua paradoja. Si toda manifestación histórica es finita y relativa, la expresión de esta misma finitud y relatividad es finita y relativa. Exactamente esa es la antinomia a la que llega la conciencia histórica. Muchos han visto que la única salida posible a este atolladero es el escepticismo y por ello consideran a Dilthey como un renegador de la verdad (Cf. Cuellar Bassols, 1981). Mas calificarlo de esta manera implica un desconocimiento de la obra de nuestro filósofo, así como una ingenua comprensión de su filosofía.

Empero, hemos de proseguir paso a paso nuestro camino. Toda comprensión implica su propia finitud y no ha de ir más allá de ella, no puede trascenderla. La historia entera es *un inmenso campo de ruinas de tradiciones religiosas, afirmaciones metafísicas, sistemas demostrados: posibilidades de toda índole para fundamentar científicamente, expresar poéticamente o proclamar religiosamente la conexión de las cosas... Cada uno de estos sistemas excluye al otro, cada uno refuta al otro, ninguno es capaz de demostrarse...* (Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 36).

El panorama, efectivamente, no parece ser para nada alentador. Entre las tradiciones religiosas, las afirmaciones metafísicas y las expresiones poéticas, la comprensión de la conexión de las cosas parece imposible, de ella solo quedan vestigios de antiguos edificios y sistemas. Así, la contradicción que se establece entre la conciencia histórica y la pretensión de validez y universalidad de toda metafísica, incluso la que subyace a la religión y a la poesía, mina cualquier esperanza de construir un sistema absoluto que explique la totalidad de lo real. Una vez más el único camino posible parece ser el escepticismo.

Sin embargo, y haciendo una referencia a Wittgenstein, el escepticismo en sí mismo es insostenible:

El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se puede decir algo. (Wittgenstein, *Tractatus*, 6.51)

En el fondo, la antinomia existente entre *la pretensión de validez universal de toda concepción de la vida y la conciencia histórica* es la pregunta por el límite formulada en términos históricos. No es tarea de la teoría de la concepción del mundo refutar explícitamente el escepticismo, como de una u otra forma sí lo es la de la fenomenología husserliana. Dilthey es claro al formular que la teoría de la concepción del mundo tiene como meta la convivencia y comprensión del enigma de la vida así como una visión más profunda de la historia desde la vida misma. En este sentido, la conciencia histórica, que toma como objeto propio los antagonismos entre los sistemas (Cf. Dilthey. *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 60), comprende finita y relativamente no sólo el saber, como manifestación concreta de una época, sino que comprende la manera en que determinado saber

expresa dicha época, esto es, su ontología, más allá que su epistemología. No hay un absoluto trascendente que justifique la totalidad de lo real, pero todavía no se ha llegado, bajo la influencia del nihilismo y el existencialismo, a considerar que cualquier valor subjetivo puede “valer” como absoluto, universal o “universalizable”.

La respuesta a este respecto de Dilthey es totalmente conciliadora. Efectivamente, no se puede hablar de la validez universal de un determinado sistema de conexión entre las cosas (bien sea éste filosófico, religioso o poético) en principio porque todo sistema es limitado (Cf. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978) y por ende es unilateral:

Más allá de ese saber universalmente válido están las cuestiones de que se trata para la persona, que al fin existe para sí sola frente a la vida y la muerte. La respuesta a estas preguntas sólo existe en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la multiplicidad de la realidad para nuestra inteligencia en diversas formas que remiten a Una Verdad. Esta es incognoscible, todo sistema se embrolla en antinomias. (Dilthey, “El sueño” en, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 148)

La antinomia expresada por la conciencia histórica adquiere ahora una nueva dimensión a la luz de la verdad, pues así como en la pintura de Rafael, *La escuela de Atenas*, se expresa una pacífica diversificación entre las distintas tendencias filosóficas (y que Dilthey aprovecha para expresar las concepciones del mundo en la metafísica), todas se encuentran dentro de un mismo templo. Así mismo, todas las concepciones del mundo, a pesar de estar condicionadas históricamente y ser por lo tanto relativas, son verdaderas, aunque unilaterales. (Cf. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*. 1994. p. 147) El ser verdaderas no implica que expresen “La verdad”, sino que todas tienen la misma verdad en común, pero la ven de manera distinta, dependiendo de los templos vitales en los que surge la comprensión. Este es el *pathos* irreductible de la propia finitud.

Las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación con él del espíritu, que capta finitamente. Así cada una de ellas expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto – un lado – del universo. Dentro de este aspecto cada una es verdadera. Pero cada una es, también, unilateral. (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, 1978, p. XXIII).

Ya lo hemos dicho: la propuesta diltheyana es fundamentalmente moderna, aunque sus aportes se acerquen bastante y den pie a muchos para comprender la posmodernidad. En el fondo esa es la

justificación de De Mul al abordar a Dilthey, pues considera que desde su filosofía todavía tiene mucho que decirnos. Cuando Dilthey, en su temprano texto de *El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 – 1800* (Dilthey, De Leibniz a Goethe, 1978) nos indica que *hay que volver a Kant pero sin olvidar a Hegel, a Schelling y Fichte*, nos está mostrando su vinculación directa a la comprensión crítica del saber propia del filósofo de Königsberg, pero mirada como desarrollo de una determinada conciencia, que no es trascendente ni inmanente, sino finita. En este sentido, la finitud expresada en la conciencia histórica tiene la misma dirección que la finitud kantiana del conocimiento. Al poner los límites propios de lo cognoscible, se abre un espacio ajeno a la razón pura que es llenado por la razón práctica. Es por esto que Dilthey considera que: *“La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación de la naturaleza no pudieron quebrantar. El hombre está ahora completamente libre.”* (Dilthey, “El sueño” en, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 148-149).

La libertad como fruto de la comprensión de la propia finitud y relatividad es algo que de entrada no nos parece totalmente convincente. No deja de ser muy inteligente la manera en que Dilthey comprende que la conciencia histórica desempeña una función mayor a la meramente comprensiva-intelectiva. Esta libertad del hombre implica la posibilidad de hacerse en la configuración de un horizonte histórico. Es la referencia directa a la facticidad humana que constituye la condición de la “esencia” humana. La pregunta ¿qué significa esta libertad? Ha sido de una u otra forma, la consigna que desde Kant hasta el final del idealismo se ha establecido como fundamento de la filosofía. La respuesta a esta pregunta solamente puede encontrarse como la posibilidad de la elección ante la finitud del propio ser del hombre. Esta disposición, que Dilthey apenas alcanza a vislumbrar, será la misma que Kierkegaard (1963) llevará a sus últimas consecuencias en el estudio sobre la angustia:

... quisiera advertir que es una aventura que todos tienen que correr, ésta de aprender a angustiarse; el que no lo aprende, sucumbe, por no sentir angustia nunca, o por anegarse en la angustia; quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender. (p. 152).

Comprendiendo que la angustia ha sido definida como la conciencia de la posibilidad ante la posibilidad, y siendo la misma conciencia histórica la que nos brinda el horizonte de toda posible donación así como de toda posible acción, resulta totalmente comprensible que en la pregunta

por la libertad nos topemos con una conciencia histórica que es consciente de la angustia que constituye su misma libertad.

Es así que esta libertad no es simplemente la condición de un sujeto moral, o la teleología de la historia, sino que es la situación existencial del sujeto finito. *“Sí, amigos míos, aspiremos a la luz, a la libertad y a la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, rechazando el pasado. Tenemos que llevar con nosotros a los antiguos dioses a toda patria nueva.”* (Dilthey, “El sueño” en, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 149). Y ese llevar consigo a los propios dioses, rechazando la tentadora idea de un nuevo comienzo, desde cualquier perspectiva que se asuma, es el carácter condicionalmente finito y relativo que la conciencia histórica nos pone en evidencia:

“El conocimiento histórico de la finitud de cada fenómeno histórico, de cada condición social humana y de la relatividad de cada clase de fe, es el último paso hacia la liberación de hombre” (Dilthey, *Meaning and Historical Relativity. Meaning in History*. p. 167).¹⁶

Por eso, un par de líneas más debajo de la cita anterior del *Sueño*, Dilthey considera que el intento de Nietzsche de buscar *en la contemplación solitaria de sí mismo la naturaleza originaria, su ser ahistórico* es vano, pues tras arrancar una piel tras otra, solamente obtuvo *algo condicionado históricamente: los rasgos del hombre poderoso del Renacimiento*. Y es que *“en balde arrojan tras de sí el pasado entero, para empezar la vida, por decirlo así, de nuevo, sin prejuicios. No pueden desprenderse de lo que ha sido, y los dioses del pasado se les convierten en fantasmas”*. (Dilthey, “El sueño” en, *Teoría de las concepciones del mundo*, 1994, p. 149). Lo que Dilthey anunciara como una posibilidad se ha transformado en una realidad y efectivamente nuestra filosofía actual está llena de fantasmas: *“Parece como si en la filosofía de este siglo reinara un oscuro sentimiento...”* (Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, 1978, p. 9). Si leemos a un filósofo que ha comprendido la época contemporánea como pocos, hemos de reconocer en este sentido sus palabras:

Hoy es preciso pensar toda esta abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma que no esté, mediante la percepción o la imagen, en el orden de unos datos

¹⁶ La presente es una traducción propia del texto publicado en inglés del que reproducimos la cita: “The historical consciousness of the finitude of every historical phenomenon, of every human social condition and of the relativity of every kind of faith, is the last step towards the liberation of man”

originarios, pero que le permita tener valor entre las superficies con las que se relaciona, en el retorno que hace pasar todo lo interior afuera y todo lo exterior adentro, en la oscilación temporal que siempre le hace precederse y seguirse, en suma, en lo que Deleuze puede que no permitiría llamar su «materialidad incorporal» (Foucault. *Theatrum Philosophicum*, 1995. P. 12)

Asumamos que esos dioses de los que nos habla Dilthey son, como la idea kantiana de Dios, expresiones reguladoras, porque ante todo son expresiones. Es así que llevamos nuestra cultura, nuestro horizonte de posibilidad de donación, nuestras razones, pasiones y costumbres como una carga que constituye nuestro equipaje en el viaje de la temporalidad. Lo interesante es que, e incluso a pesar de ello, esta carga y la finitud de la misma es la que implica la libertad del hombre: esa libertad tan cercana a la angustia, como también la viera Kierkegaard; esa liberación tan deseada desde la Ilustración, pero que finalmente tiene como horizonte no el progreso, sino la finitud.

Llegados a este punto, cabe preguntarnos entonces, y de manera conclusiva de nuestro trabajo, dos cuestiones fundamentales: la primera inquiriere por la validez de la ontología subyacente a la propuesta de Dilthey; la segunda, y depende de la primera, pregunta por la proyección práctica de la limitación que se funda en esta ontología. Pretendemos resolver estas cuestiones con miras a puntualizar y corroborar, de la manera más fina posible, el cumplimiento de los objetivos propuestos para nuestro trabajo.

Vamos entonces por partes. Nos preguntamos: ¿es válido denominar un estudio acerca de lo humano como ontología en tanto que posiblemente el fundamento que buscamos sea simplemente antropológico? Es decir ¿nuestra postura estará confundiendo antropología con ontología?

No es nuestra intención hacer una explicación de los tratados de la filosofía, tal y como han sido elaborados desde Wolff hasta nuestros días, pues los límites disciplinares y epistemológicos, tal y como lo hemos venido diciendo, tienen su fundamento en una cierta manera de concebir lo que el hombre ve en el mundo. Los esquemas disciplinares son pertinentes e incluso tienen una enorme utilidad retórica, pero en este caso hemos de pensarlo a profundidad. ¿Por qué ontología y no

antropología, y más si el fundamento último de la concepción del mundo es la vida (y vida humana)?

Este desarrollo debe mostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre, y las investigaciones ya señaladas, tienen que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser. Hablando de un modo categórico; hay que sacar a luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre. (Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. 1954. p. 185).

Coincidimos en la cuestión heideggeriana. Es preciso mostrar cómo la finitud del hombre se relaciona en la pregunta por el ser. Empero, solamente la pregunta por el ser puede hacerse desde la comprensión del hombre como un ente y no como ser mismo. La expresión de “ser-humano” es exactamente ello: el hombre como ente que es. En nuestro idioma, dada la doble valencia del término “ser” como sustantivo y como verbo, podemos adicionar una connotación ética a dicha expresión que vea en la “esencia” humana el ideal de acción de los mismos hombres. Ni Heidegger, ni Dilthey resolvieron la cuestión, empero nos dejaron contribuciones que para nuestro objetivo resultan totalmente relevantes ya que nos indican el camino a seguir. Mientras que la postura heideggeriana le “apuesta” (por qué no decirlo) a una comprensión del ser no comprensiva –en la medida en que se comprima al ser – en una categoría, no tanto por que no seamos dignos de comprenderlo sino porque sencillamente no nos es dado de esa manera. El ser [Seyn] no es vivenciable, no es comprensible, no es expresable. Entonces ¿qué es? Es un *da*. Es un ahí. Bueno, y ¿la finitud humana qué relación tiene con esta respuesta? Heidegger no nos ofrece la salida obvia, que nuestro entendimiento es tan limitado que no podemos comprender el ser [Seyn]. El ensamblaje heideggeriano va en otra dirección, en la misma dirección en la que coincide con Dilthey: la finitud humana se relaciona con la pregunta por el ser [Seyn] en la medida en que el ser humano también es un *da-sein*. Más allá de esto, Heidegger no se expresa propositivamente pues la antropologización de la ontología le parece la forma más usual de dejar de pensar lo que merece ser pensado.

La postura diltheyana la conocemos, la finitud del hombre responde la pregunta por el ser en la medida en que lo que es, es comprendido por el hombre, y siendo la comprensión del hombre finita, la pregunta por el ser se encuentra totalmente condicionada a la finitud humana que expresada proyectivamente en su esencial carácter histórico, se instaura como el suelo en donde

la vida subyacente a las distintas comprensiones *crea su propio mundo* y a partir de allí, hacen surgir diferentes sistemas ontológicos y metafísicos que defienden una cierta forma de comprender el mundo. Así, considerar que la pregunta por el ser se ha desvanecido en medio de la pregunta por la vida humana, por la finitud humana y por el mundo, equivale a no comprender la estructura interna de la filosofía diltheyana en la que el ser, en tanto que se expresa como lo que es, es totalmente limitado, y al ser consciente de ello, es finito. Por ende, este ser es el ser humano.

En los planteamientos de ambos filósofos nos damos cuenta que la diferencia entre antropología y ontología es una cierta hipótesis de lectura que nosotros hacemos. Para ellos, en el meollo de sus reflexiones, el fundamento no puede ser otro: el ser, pero el ser que comprende el ser [Selbtsbesinnung] y que por ende se encuentra situado, por ello limitado, y en tanto que es, es finito. Recordemos aquí a Parménides. Tal y como lo reconoce Heidegger, la pregunta por la finitud del hombre no es algo evidente, no es algo que se responda desde un punto de vista del sentido común o de una situación biológica. Su fundamento es totalmente profundo:

Por lo tanto, la manera en la que debe plantearse la pregunta acerca de la finitud en el hombre – manifestación cotidiana de su esencia – no es algo evidente... la pregunta acerca de la finitud en el hombre no es una investigación arbitraria de las propiedades humanas. Por el contrario, surge de la tarea de la fundamentación de la metafísica. (Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. 1954. p. 183)

Comprendemos entonces que la disyunción entre la antropología y ontología es una cuestión escolar más que esencialmente filosófica. Es por esto que Dilthey mismo comprende la necesaria correlación del hombre con el mundo, un poco antes de Husserl, al tiempo que comprende que el mundo no es, y no puede ser, el fruto de nuestra representación aperciciente. El mundo se crea desde la vida, y el mundo que se va creando es distinto para las diferentes vidas así como para los diferentes pueblos que se encuentran en la historia. Es por ello que la teoría de la concepción del mundo no ha de entenderse, finalmente, como una tipología, pero tampoco puede entenderse como una teoría, es decir, como un sistema del saber. Dilthey estaría de acuerdo con el decir de Wittgenstein: *“Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido*

respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (Tractatus, 6.52).

La teoría de la concepción del mundo tampoco puede ser una teoría, pues su dimensión fundamental, la vida, no es teorizable. Por ello su desarrollo se centró en la formulación de unas ciertas “leyes de formación de las concepciones del mundo” que explican la génesis, tanto psicológica como histórica, de cada concepción del mundo pero no logran presentarse como teoría. Es importante comprender que la que estas concepciones del mundo se forman partiendo de la posibilidad de racionalización de una determinada visión acerca de la vida, acerca de la vida misma entendida como enigma, a partir de la configuración del propio temple vital. Por ello, aunque en todas palpite el infinito hálito de la verdad, en su expresión reflexiva son finitas y limitadas, porque ante todo la comprensión es reflexiva [Selbtsbesinnung].

Si el último saber de la conciencia histórica es la finitud y relatividad de toda manifestación histórica, y si la misma teoría de la concepción del mundo comprende que en tanto teoría se desvanece, por pretender buscar una validez universal que no tiene, surge la pregunta práctica: ¿hay esperanzas para el hombre dentro del mundo? La respuesta es sobrecogedora: no dentro del mundo; fuera del mundo, *es posible*.

Wittgenstein, emulando el mito de la caverna platónico, propone una circunstancia que nos brinda una claridad para comprender lo que acabamos de decir. Nos dice Wittgenstein (2006) que:

Si se compara con luz blanca el ideal puro espiritual (religioso), los ideales de las diversas culturas pueden compararse con las luces de colores que surgen cuando la luz pura aparece a través de cristales de colores. Imagínate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entra sólo a través de cristales rojos. Éste quizá no se pueda imaginar que haya otra luz que la suya (la roja), considerará la cualidad roja como esencial a la luz, en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea. En otras palabras: considerará su luz como la luz y no como un tipo especial de turbiedad de la única luz (pues eso es en realidad). Ese ser humano se mueve de acá para allá por su estancia, examina los objetos, los juzga, etcétera. Pero dado que su espacio no es el espacio, sino sólo una parte -delimitada por el cristal rojo- del espacio, sólo con que se mueva lo suficiente chocará inevitablemente con el límite de ese espacio. Entonces pueden suceder varias cosas: uno se dará cuenta de la limitación, pero no puede romper el cristal y acabará resignándose. Dirá: "¡Así que mi luz no era realmente la luz! La

luz sólo la podemos vislumbrar, y hemos de contentarnos con la nuestra, enturbiada"... Otro ser humano chocará con la limitación del espacio, pero no comprende del todo que se trata de la limitación y acepta el asunto como si hubiera chocado con un cuerpo dentro del espacio. Para éste propiamente no cambia nada, sigue viviendo como antes. Finalmente, un tercero dice: tengo que atravesarlo e introducirme en el espacio y la luz. Rompe el cristal y sale de su limitación a la libertad de lo abierto. (*Luz y sombra una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, p. 24)

Existe la posibilidad de tres respuestas entre los hombres que vivan dentro de la campana de cristal roja: la del hombre que consciente del límite no puede trascenderlo, la del hombre que asume el límite como un elemento más del mundo, o la del hombre que trasciende el límite y llega a la luz. Las preguntas vitales no quedan respondidas con la teorización sobre los elementos del mundo, ni siquiera sobre los de la vida misma. He ahí la limitación (y no ha de entenderse peyorativamente) de la psicología, entendida diltheyanamente. Las preguntas suscitadas por la conciencia del límite no quedan respondidas por el límite mismo, pues éste a lo sumo indicará con qué se limita. Pero de estas cuestiones por el límite, de aquello que no podemos decir lógicamente, pero sí expresar metafóricamente, de aquello que se nos escapa en nuestro finito comprender y en nuestro finito ser, surge la necesidad de comprender incluso aquello que estamos condicionados a no comprender (entiéndase esto en su sentidos más amplio). En tiempos pasados han formulado mitos.

Efectivamente los mitos (Mythos) son una forma de expresar aquello que se encuentra fuera del mundo y sin embargo, como el segundo hombre dentro de la campana de cristal roja, se puede pensar que el mito es una cierta "cosa" del mundo. Nos podemos topa con el límite mismo y no nos apercebimos de ello. Nos topamos con un mito y lo que hacemos es traducirlo a nuestro idioma, interpretar sus dioses y sistemas a los nuestros. Nos topamos con un mito y tratamos de comprenderlo. Empezamos en la historia y terminamos en los mitos: ¿acaso hemos estado recorriendo el camino inverso?, ¿no es la historia el paso de los mitos a las sociedades civilizadas de hoy en día?, ¿acaso no es la historia la que demuestra la "falsedad" de lo mitos?, ¿no es la consigna del progreso la desmitologización del mundo, de la vida, del hombre, del ser, etc.? Pero, más radical aún ¿acaso hemos de situar al mito más allá de la historia?, ¿no hemos repetido insistentemente que la historia es el límite y por ende no nos es dable un más allá de la historia misma?

Estas preguntas llevarían nuestro trabajo por un futuro promisorio pero hemos de lamentar que nuestras reflexiones y la disponibilidad del espacio para ellas permitido también tiene sus límites. Pero por esto es que concluimos con este punto que, en lugar de evadirlo, lo proyectamos. En primer lugar, hemos de comprender que el mito (mythos), no ha de ser tomado como proposición lógica susceptible a un criterio de verificación. En términos wittgensteinianos, diríamos que el mito no es un hecho (no es un estado de cosas). Al no ser hecho, no es histórico, no puede serlo, tiene la realidad que le compete a lo posible, se inserta en el horizonte como posibilidad de donación de un cierto sentido, pero no es elemento del mundo. Mas tampoco por ello hemos de situarlo como un elemento existente en sí mismo fuera del mundo, como un cierto noúmeno. El mito sigue siendo expresión de una vivencia, y por ello es una construcción del hombre, pero tiene la particularidad de gestar sentido de las vivencias mismas. Ante la vivencia del límite es necesario re-pensar el mito. Usualmente nuestra tradición cultural nos ha enseñado a hacer de los mitos mitologías, del Mythos un logos. En qué medida es esto posible lo vemos en los innumerables manuales y estudios sobre la mitología de un cierto pueblo, de una cierta institución. Pero lo que se nos presenta aquí como la génesis de un sentido fundado en una temporalidad no lineal no es la construcción historiográfica de los mitos, sino la articulación de sentido que puede hacerse a partir de ellos en una temporalidad histórica distinta a la mera cronología. La presencia del límite nos pone ante el mito, y obviamente no hacemos referencia a los mitos griegos, romanos, persas o germanos, sino al mito como condición humana de sentido mediante la expresión de la temporalidad vivida en el mismo límite. Quizás la problemática ontología histórica que buscamos en Dilthey, la confusa expresión de una ontología del límite y de la finitud humana adquieren su sentido en la medida en que seamos capaces de comprender cómo la historia y el mito constituyen un mismo límite, una misma vivencia, una misma comprensión. Razón tenía Rafael en pintar a los filósofos entre las estatuas de Apolo y de Atena.

Muchos creen que el tiempo es como un río que fluye seguro, inalterable y veloz en una dirección; pero yo le he visto la cara al tiempo y os aseguro que no es así. El tiempo es un océano en medio de una tormenta... Os preguntareis quién soy y porqué digo esto. Venid, os voy a contar una historia como ninguna otra que hayáis escuchado antes...

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

Agustín San, (1945), *Ciudad de Dios*, trad. José Cayetano Díaz, Buenos Aires, Editorial Poblet.

Blake William, (1971), *Poemas proféticos y prosas*, trad. Cristobal Serra, Barcelona, Barral editores.

Borges Jorge Luis, (2007), “El inmortal”, en, *Obras completas*. vol. I, Bogotá, Emecé – Planeta.

Bruno Giordano, (1984), *Del infinito universo y los mundos*. Trad. Angel J. Capelleti, Buenos Aires, Orbis.

Camus Albert, (1994), *El mito de Sísifo*. Trad. Luis Echávarri, Barcelona, Altaya.

Cusa Nicolás, (1984), *Docta Ingorancia*. Trad. Manuel Fuentes Benot, Buenos Aires, Orbis.

De Aquino Tomás, (1964), *Suma Teológica*. Trad. Francisco Barbado Viejo O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Descartes René, (1967), “Principios de filosofía” en, *Obras escogidas*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Dilthey Wilhelm, (1944), *El Mundo histórico*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.

_____, (1945), *Teoría de la concepción del mundo* Trad. Eugenio Imaz. México, FCE

_____, (1962), *Pattern and meaning in history, thoughts on history and society*. New York, Harper Torchbook.

_____, (1966), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Imaz Madrid, Revista de Occidente.

_____, (1967), *Dilthey / Wilhelm Dilthey; [selección de textos y estudio preliminar de] Coriolano Fernández*. Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina.

_____, (1968), *Weltanschauungslehre Abhandlungen Zur Philosophie*. B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.

- _____, (1978), *De Leibniz a Goethe*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1978), *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1978), *Literatura y fantasía*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1978), *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1978), *Teoría de la concepción del mundo*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1978), *Vida y poesía*. Trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- _____, (1986), *Crítica de la razón histórica*. Trad. Carlos Moya Ospi, Barcelona, Península.
- _____, (1994), *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. Julián Marías, Barcelona, Altaya.
- _____, (2000), *Dos escritos sobre hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid, Istmo.
- _____, (2003), *Esencia de la filosofía*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires, Losada.
- _____, (2007), *Poética*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires / Madrid, Losada.
- Eliade Mircea, (1994), *El mito del eterno retorno*, Trad. Ricardo Anaya. Barcelona, Altaya.
- Filósofos presocráticos*, (1994), Trad, Alberto Bernabé. Barcelona, Altaya.
- Foucault Michel, (1995), *Theatrum philosophicum*. Trad. Francisco Monge. Barcelona, Anagrama.
- Gadamer Hans Georg, (1977), *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio. Salamanca, Sígueme.
- _____, (2003), *El problema de la conciencia histórica*. Trad. Agustín Domingo Mortalla. Madrid, Tecnos.

_____, (2007), *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra.

Hegel G.W.F. (1984), *Lógica vol 2*. Trad. Antonio Zozaya. Buenos Aires, Orbis.

_____. (1990), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza.

Heidegger Martin, (1973), *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México. FCE.

_____, (1998), “La época de la imagen del mundo”, en, Heidegger Martin, *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza. 69-104.

_____, (2006), *Meditación*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires, Biblos.

_____, (2007), *Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder.

Husserl Edmund, (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Crítica.

Kant Immanuel, (1998), *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas. Santafé de Bogotá, Alfaguara.

Kierkegaard Søren, (1963), *El concepto de la angustia*. Trad. Demetrio G. Rivero. Madrid, Espasa-calpe.

_____, (1984), *La enfermedad mortal*. Trad. Demetrio G. Rivero. Buenos Aires, Sarpe.

_____, (1994), *Temor y Temblor*. Trad. Vicente Simón Merchán. Barcelona, Altaya

_____, (2000), *Sobre el concepto de ironía*. Trad. Rafael Larrañeta. Madrid, Trotta.

Levinas Emmanuel, (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez. Madrid, Cátedra.

Ortega y Gasset José, (1984), *Historia como Sistema*. Buenos Aires, Sarpe.

Ortega y Gasset José, (1969), “Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida”, en, *Obras Completas tomo VI*. Madrid, Revista de Occidente.

Parménides, (1983), *Fragmentos*, Trad. José Antonio Miguez . Buenos Aires, Orbis.

Plotino, (1967), *Eneada VI*. Trad. José Antonio Miguez. Buenos Aires, Aguilar.

Poe Edgar Allan, *Método de composición*. Recuperado el 3 de Abril de 2008 del sitio web de Ciudad Seva, <http://www.ciudadseva.com/textos/teoria/opin/poe01.htm>

Rilke Rainer María, (1989), *El libro de horas*. Trad. Leonardo Tafur. Barcelona, Editorial Lumen.

Unamuno Miguel de, (1994), *El sentimiento trágico de la vida*. Barcelona, Altaya.

Wittgenstein Ludwig, (1989), *Conferencia sobre ética*. Trad. Manuel Cruz. Barcelona, Ediciones Paidós.

_____, (1994), *Tractatus logicus-philosophicus*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona, Altaya.

_____, (2006), *Luz y sombra una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Valencia, Pre-Textos.

Bibliografía Secundaria

Abbagnano Nicola, (1994), *Historia de la filosofía tomo III*. Trad. Juan Estelrich. Barcelona, Ed. Hora.

Alsina Clota José, (1989), *El Neoplatonismo, síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos.

Berger Marcel, (2001), *Ideas del infinito*. Scientific American.

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

Cuellar Bassols Luis, (1981), *El hombre y la verdad*. Barcelona, Herder.

De Mul Jos, (2004), *The tragedy of finitude, Dilthey's hermeneutics of life* (translated by Tony Burrett). New Haven- London, Yale University Press.

Díaz de Cerio Franco S.J. (1959), *W. Dilthey y el problema del mundo histórico , estudio genético, evolutivo con una bibliografía general*. Barcelona, Juan Flors.

Fernández Labastida Francisco, (2001), *La antropología de Dilthey*. Roma, Apollonare Studi.

Gabilondo Pujol Ángel, (1988), *Dilthey, vida, expresión e historia*. Madrid , Cincel, Kapelusz.

Hawking Stephen, (2002), *El universo en una cáscara de Nuez*. Trad. David Jou. Barcelona, Crítica / Planeta

Heimsoeth Heinz, (1990), *Los seis grandes temas de la metafísica moderna*. Trad. José Gaos. Madrid, Alianza.

Hernández Pacheco Javier, (1992), *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Tecnos.

Imaz Eugenio, (1946), *El pensamiento de Dilthey*. México, El colegio de México.

_____, (1978 a), “Prólogo”, en, Dilthey Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, FCE. p. VII-XIV

_____, (1978 b), “Prólogo”, en, Dilthey Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*. México, FCE. p. VII-XV

Koyre Alexandre, (1992), *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. México – Bogotá, Siglo Veintiuno editores.

Landgrebe Ludwig, (1969) *La filosofía actual*. Trad. Norberto Silveti Paz. Caracas, Monte Ávila.

López Moreno Ángeles, (1990), *Comprensión e interpretación en las ciencias del espíritu, Wilhelm Dilthey*. Murcia, Universidad de Murcia - Secretariado de Publicaciones

Maceiras Fafían y Manuel, Trebolla Barrera Julio, (1990), *La hermenéutica contemporánea*. Bogotá, Ed. Cincel.

Marías Julián, (1971), *Introducción a la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.

Mélich Joan-Carles, (2002), *Filosofía de la finitud*. Madrid, Herder.

Millán Puelles Antonio, (1955), *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Ediciones Rialp.

Moya Espí Carlos, (1986), “Prólogo del traductor”, en, Dilthey Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ed. Península. p. 5-32

Navarro González Agustín, (2001), “¿Es la filosofía de Dilthey hermenéutica?”, en, *Thémata, Revista de filosofía*, 27, 269-276.

Nicol Eduardo, (1989), *Historicismo y Existencialismo*. México, FCE.

Palacio Muñoz Manuel (2005) “Vida y mundo, relaciones entre Dilthey y Husserl”, en, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 92, 139-153.

_____, (2006), *Fundamentación de la articulación del proceso imaginativo en la vida y la importancia de su educación*. Bogotá, Universidad Santo Tomás - Colección Summa Cum Laude.

Pinillos José Luis, (1993), “Dilthey y las categorías de la vida” en, *Historia de la Psicología, textos y comentarios*. Madrid , Tecnos.

PUCCIARELLI, Eugenio (2003). “Introducción a la filosofía de Dilthey”, en, Dilthey Wilhelm, *Esencia de la filosofía*. Buenos Aires, Losada.

Ruggiero Guido de, (1947), *Filosofías del siglo XX*. Trad. Adriana T. Bo. Buenos Aires, Abril.

Savater Fernando, (1997), *El valor de educar*. Barcelona, Ariel.

Schnädelbach Herbert, (1991) *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. Trad. Pepa Linares. Madrid, Cátedra.

Urdanoz Teófilo, (1956), *Historia de la filosofía vol. 6*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos

Valencia García Guadalupe, (2007), *Entre cronos y kairos. Las formas del tiempo sociohistórico*. Barcelona, Anthropos.

Von Aester Ernst, (1961) *Introducción a la filosofía contemporánea*. Madrid, Guadarrama.

Zellini Paolo, (1991), *Breve Historia del Infinito*. Trad. José Martín Arancibia. Madrid, Ediciones Siruela.