

JOSÉ ORTEGA Y GASSET
KANT HEGEL DILTHEY



HUNAB KU
PROYECTOBAKTUN



KANT

Se incluyen bajo el título general *Kant* dos estudios: el primero, *Reflexiones de centenario*, fue publicado en los números de abril y mayo de 1924 de la *Revisite ¿e Occidente*, y posteriormente, en folleto, en 1929; el segundo, *Filosofía pura (Anejo a mi folleto Kant)*, apareció en el número de julio de 1929 de la misma Revista.

REFLEXIONES DE CENTENARIO

1724-1924

I

DURANTE diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo, que

no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la **mayor** remora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los «políticos idealistas», curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse injiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es **negación**; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones **eternas—xτῆς εἰς αἰῶνα**—que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.

Después de haber vivido largo tiempo la filosofía de **Kant**, es decir, después de haber morado dentro de ella, es grato en esta sazón de centenario ir a visitarla para verla desde fuera, como se va en día de fiesta al jardín **zoológico** para ver la **jirafa**.

Cuando vivimos una idea tiene ésta para nosotros un valor absoluto y nos parece situada fuera de la línea histórica, donde todo adquiere una fisonomía limitada y se halla adscrito a un tiempo y un lugar. En rigor, cuando vivimos una idea ella no vive, **sino** que se cierne impasible sobre la fluencia de la vida, más allá de ésta, cubriendo todo el horizonte y, por lo mismo, sin **perfil**, sin fisonomía. Cuando hemos **dejado** de vivirla, la vemos contraerse, descender, hacerse un lugar entre las cosas, alojarse en un trozo del tiempo, concretar su rostro, iluminarse de colorido,

recibir y emanar influjos en canje dramático con Jas realidades vecinas; la vemos, en suma, vivir históricamente.

A una distancia secular, contemplamos hoy la filosofía de Kant perfectamente localizada en un alvéolo del tiempo europeo, en ese instante sublime en que va a morir la época *Rococó* y va a comenzar la enorme erupción romántica. ¡Hora deliciosa del extremo otoño en que la uva, ya toda azúcar, va a ser pronto alcohol, y el sol vespertino se agota en rayos bajos que orifican los troncos de los pinos! No sería excesivo afirmar que en este instante culmina la "historia europea.

Los hombres de ahora ni siquiera nos acordamos de que en otros tiempos la vida era otra cosa. Y no se trata de la consueta diferencia que hay entre cada día y el anterior; no se trata de que los contenidos de nuestro afán, de nuestra fe, de nuestro apetito sean hoy distintos de los de ayer. La divergencia a que aludo es mucho más grave. Se trata de que la forma misma del vivir era otra.

Hasta la Revolución, las sociedades europeas vivían conforme a un estilo. Un repertorio unitario de principios eficaces regulaba la existencia de los individuos. Estos adherían a ciertas normas, ideas y modos sentimentales de una manera espontánea y previa a toda deliberación. Vivir era, de una u otra suerte, apoyarse en ese sólido régimen y dejar cada uno que en su interior funcionase aquel estilo colectivo. Daba esto a la existencia una dulzura, una suavidad, una sencillez, una quietud que hoy nos parecerían irreales. La Revolución escinde la sociedad en dos grandes mitades

incompatibles, hostiles hasta la raíz. Antes, las luchas habían sido meras colisiones de la periferia. Desde entonces la convivencia social es esencialmente un combate entre dos estilos antagónicos. Nada es firme e inconcuso; todo es problemático. Y aun es falso hablar sólo de dos estilos. El romanticismo significa la moderna confusión de las lenguas. Es un «¡ sálvese quien pueda! » Cada individuo tiene que buscarse sus principios de vida—no puede apoyarse en nada preestablecido. ¡ Adiós dulzura, suavidad, quietud! Por muy revueltas o picadas que parezcan las superficies, cuando penetramos en el alma del siglo xviii nos sorprende su fondo de densa tranquilidad. Hoy, viceversa, nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos; hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza.

No se crea, sin embargo, que siento una preferencia nostálgica por esas edades en que el hombre ha vivido según un estilo colectivo. Si las llamo dulces y a la nuestra agria es simplemente porque encuentro en ellas ese diverso sabor. Esto no implica que las edades agrias no tengan sus virtudes propias, que faltan a las dulces.

Sería interesante señalar las virtudes que nuestro tipo de vida rota, dura, áspera puede oponer a la de esos tiempos más coherentes y suaves. Pero ello nos llevaría tan lejos que no podríamos ya volver a nuestro tema. Quede para otra ocasión. Ahora me complace más filiar en unos breves apuntes las facciones principales del kantismo.

II

Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una méate que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si se sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar.

Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*. De tal modo ha llegado a ser la base misma de nuestra alma, que no nos sorprende, antes bien nos cuesta mucho esfuerzo percibir cuanto en esa propensión hay de vitalmente extraño y paradójico. Pues qué—preguntará alguien—, ¿no es natural el empeño de evitar la ilusión, el engaño, el error? Ciertamente, pero no es menos natural el empeño de saber, de descubrir el secreto de las cosas. Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron. Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hom-

bre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre. ¿Predomina en el espíritu el uno o el otro? ¿Se prefiere no errar, o no saber? ¿Se comienza por el intento audaz de raptar la verdad, o por la precaución de excluir previamente el error? Las épocas, las razas ejercitan un mismo repertorio de ímpetus elementales, pero basta que éstos se den en diferente jerarquía y colocación para que épocas y razas sean profundamente distintas.

La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa.

Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fue una ciencia del ser y no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y San Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte

le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad, que su problema era el inverso y se pregunta una vez y otra: ¿Cómo es posible el error?

Se dirá que Platón desarrolla también en sus diálogos, con reiteración casi fatigosa y usando idéntica expresión que los pensadores modernos, la grave pregunta: ¿Qué es el conocimiento? Pero esa aparente coincidencia no hace sino subrayar la distancia enorme que hay entre su alma y la nuestra. Bajo esa fórmula, Descartes, Hume o Kant se proponen averiguar si podemos estar seguros de algo, si conocemos con plenas garantías alguna cosa, cualquiera que ella sea. Platón no duda un momento de que podemos con toda seguridad conocer muchas cosas. Para él la cuestión está en hallar entre ellas algunas que, por su calidad perfecta y ejemplar, den ocasión a que nuestro conocimiento sea perfecto. Lo sensible, por ser mudadizo y relativo, sólo permite un conocimiento inestable e impreciso. Sólo las Ideas, que son invariablemente lo que son—el triángulo, la Justicia, la blancura—, pueden ser objeto de un conocimiento estable y riguroso. En vez de originarse el problema del conocimiento en la duda de si el sujeto es capaz de él, lo que inquieta a Platón es si encontrará alguna realidad capaz por su estructura de rendir un saber ejemplar.

Véase cómo este tema, de rostro tan técnico, nos descubre paladinamente una secreta, recóndita incompatibilidad entre el alma antigua-medieval y la moderna. Porque merced a él sorprendemos dos actitudes primarias ante la vida perfectamente opuestas. El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza ha-

cia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos. un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque—Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico—el mundo es para él un Caos, un Desorden.

Fuera un desliz oponer a esto el semblante equívoco de los escépticos griegos. Es indiscutible que el pensamiento moderno ha aprendido algo de ellos y ha utilizado no pocas de sus armas. Pero el escepticismo clásico es un fenómeno de sentido rigurosamente inverso al criticismo moderno. En primer lugar, el escéptico griego no parte de un estado de duda, sino que, al contrario, llega a ella, mejor aún, la conquista, la crea merced a un heroico esfuerzo personal. La duda, que en el moderno es un punto de partida y un sentimiento precientífico, es en Gorgias o en Agripa un resultado y una doctrina. En segundo lugar, el escéptico duda de que sea posible el conocimiento porque acepta la idea de realidad que su época tiene y usa confiado el razonamiento dogmático. De aquí el hecho—incomprensible en otro caso—de que precisamente cuando el estado de duda se ha hecho general y nativo, como aconteció en la Edad Moderna, no haya habido formalmente escépticos. «El escepticismo no es una opinión seria», pudo decir Kant. La razón es muy sencilla. El primer gran dubitador moderno, Descartes, del primer brinco de duda eficaz, supera, anula y responde a todo el escepticismo antiguo. Duda en serio de la noción antigua de realidad y advierte que, aun negada ésa, queda otra—la realidad subjetiva, la *co-gitatio*, el «fenómeno». Ahora bien, todos los tropos o argumentos del escepticismo griego son inocuos si.

en vez de hablar de la realidad trascendente, nos referimos sólo a la realidad inmanente de lo subjetivo.

De rodadas suertes, fueron los escépticos clásicos una vaga aproximación y como anticipación del espíritu moderno. Precisamente por ello se destacan, como una antítesis, sobre el fondo del alma antigua, que sentía ante ellos un raro espanto, como si se tratase de una especie zoológica monstruosa. La tranquila unidad del griego típico se estremecía ante estos hombres que dudaban. Dudar es *dubitare*, de *duo*, dos—como *zweifeln*, de *zwei* Dudar es ser dos el que debe ser uno... Y los llamaban «escépticos», palabra que se traduce inmejorablemente por «desconfiados», «susplicaces». *Skeptomai* significa «mirar con cautela en torno de sí».

Heroica adquisición en el tiempo antiguo, se ha hecho la suspicacia un estado de espíritu nativo y común que sirve de fondo psíquico a todos los movimientos del alma moderna. Ya Descartes hace de la cautela un método para filosofar. En esta tradición de la desconfianza, Kant representa la cima. No sólo fabrica de la precaución un método, sino que hace del método el único contenido de la filosofía. Esta ciencia del no querer saber y del querer no errar es el criticismo.

Cuando se piensa que los libros de más honda influencia en los últimos ciento cincuenta años, los libros en que ha bebido sus más fuertes esencias el mundo contemporáneo y donde nosotros mismos hemos sido espiritualmente edificados, se llaman *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Crítica del juicio*, la mente se escapa a peligrosas reflexio-

nes. ¿Cómo? ¿La substancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto, una negación? ¿Nuestra edad no tiene dogmas positivos? ¿Nuestro espíritu se nutre de objeciones? ¿Es para nosotros la vida, más que un hacer, un evitar y un eludir? La actitud específica del pensamiento moderno es, en efecto, la defensiva intelectual. Y paralelamente, el derecho de nuestra época, bajo el nombre de libertad y democracia, consiste en un sistema de principios que se proponen evitar los abusos, más bien que establecer nuevos usos positivos.

Cuando veo en la amplia perspectiva de la historia alzarse frente a frente, con sus perfiles contradictorios, la filosofía antigua-medieval y la filosofía moderna, me parecen dos magníficas emanaciones de dos tipos de hombre ejemplarmente opuestos. La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero. En Grecia, como en Roma y en la Europa naciente, el centro de la sociedad es el hombre de guerra. Su temperamento, su gesto ante la vida saturan, estilizan la convivencia humana. La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es éste el nuevo tipo de hombre que va a desalojar el temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse ante todo de conquistar la seguridad. Ante todo evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela.

En el criticismo kantiano contemplamos la gigan-

tesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento, Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo.

Esta relación que apunto entre la filosofía de Kant y el capitalismo burgués no implica una adhesión a las doctrinas del materialismo histórico. Para éste las variaciones de la organización económica son la verdadera realidad y la causa de todas las demás manifestaciones históricas. Ciencia, derecho, religión, arte constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria, que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme. No digo, pues, que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina.

Cualquiera que sea el valor atribuido por nosotros a una obra de la cultura—un sistema científico, un cuerpo jurídico, un estilo artístico—, tenemos que buscar tras él un fenómeno biológico—el tipo de hombre que la ha creado. Y es muy difícil que en las diversas creaciones de un mismo sujeto viviente no resplandezca la más rigurosa unidad de estilo.

Esto permite, a la vez, orientarnos sobre nosotros mismos. ¿A qué tipo de hombre pertenece el actual? ¿Es una prolongación del temperamento cauteloso y burgués? La respuesta tendría que partir de un aná-

lisis de la nueva filosofía. Este es difícil, tal vez indispensible, porque la nueva filosofía se halla aún en germinación y no podemos verla completa, concluida y a distancia, como vemos los sistemas de Grecia o el de Kant. Pero hay un punto del que puede ya, sin grave riesgo, hablarse. La nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos; en ingenuidad y el más ingenuo es el que cree haberla eludido.

Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: «El barbero de Sevilla, o *La inútil precaución*».

III

El hombre moderno es el hombre burgués. Con esto le hemos aplicado un atributo sociológico. Pero, además, el hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico. Con esto le hemos dado una calificación etnológica. En la Europa meridional, el germano ha recibido dentro de sí una contención mediterránea. En Francia una compensación celta. Kant es un germano sin compen-

saciones—no se advierte en él ningún síntoma de esclavismo que a veces apunta en el prusiano—. es un alemán.

No basta la suspicacia para explicar psicológicamente la filosofía de Kant. Suspicales fueron Descartes y Hume, y, sin embargo, sus filosofías se diferencian mucho—dentro del estilo común a la época—del idealismo trascendental. Ahora debemos preguntarnos: si Kant tiene de común con Descartes y Hume la desconfianza, ¿en qué se distingue de ellos? Evidentemente, se distinguirá en el modo de aquietar aquélla. Puestos los tres gigantes a sospechar de las realidades, llegará al cabo un momento en que cada cual encuentre alguna satisfactoria, donde su cautela se rinda. Parejos al dudar, serán diferentes al creer. Pues bien, ¿en qué cree Kant?

El alma alemana y el alma meridional son más hondamente diversas de lo que suele creerse. Una y otra parten de dos experiencias iniciales, de dos impresiones primigenias radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual se encuentra sola en el mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. Esta impresión originaria de aislamiento metafísico decide de su ulterior desarrollo. Sólo existe para él con evidencia su propio yo; en torno a éste percibe a lo sumo un sordo rumor cósmico, como el del mar batiendo los acantilados de una isla.

Por el contrario, el meridional despierta, desde luego, en una plaza pública; es nativamente hombre de agora y su impresión primeriza tiene un carácter

social. Antes de percibir su yo, y con superior evidencia, le son presentes el *tú* y el *él*, los demás hombres, el árbol, el mar, la estrella. La soledad no será nunca para él una sensación espontánea; si quiere llegar a ella tendrá que fabricársela, que conquistarla, y su aislamiento será siempre artificial y precario.

Las consecuencias de esta opuesta iniciación son incalculables. Tiende el espíritu a considerar como realidad aquello que le es más habitual y cuya contemplación le exige menos esfuerzo. En cada uno de nosotros parece ir la atención, por su propio impulso y predilectamente, a una cierta clase de objetos. El naturalista de vocación atenderá con preferencia a los fenómenos visibles que toleran la medida; el temperamento financiero gravitará hacia los hechos económicos. Vano será el empeño de oponerse a esa espontánea inclinación; en el fondo creerán siempre que la realidad definitiva consiste en aquel estrato de objetos preferidos. Sabido es que, si se exceptúa a los psiquiatras, suelen los médicos padecer una incapacidad gremial para la investigación psicológica. Habitados por su oficio a ver en el enfermo un cuerpo que es preciso por medios físicos reparar, llega a serles imposible la visión de los fenómenos psíquicos. El médico es corporalista nato.

Pues bien, el alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior. La cosa visible es para ella prototipo de realidad. Le es más evidente y primaria la existencia de las cosas en torno y de los otros hombres que la suya propia. De sí mismo sólo percibe—espontáneamente—la periferia, el sobrehaz del yo, donde parecen las cosas chocar,

dejando su huella o impresión. En el alemán, por el contrario, la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en «hecho de conciencia», en imagen o idea. Es un hombre que para mirar el paisaje se inclina sobre el borde del estanque y lo busca allí, espejado en su fondo, transformado en líquido fantasma que el viento estremece, como el personaje de Lope de Vega en *La Angélica*, puesto de pechos sobre la borda de la nao que está anclada junto a Sevilla:

*y por beber la octava maravilla
que la ciudad famosa representa,
como bebiendo él mismo el agua mueve,
piensa que casas y edificios bebe.*

Al meridional puro le será siempre problemática, esquiva, evanescente esa realidad del Yo-Conciencia, del Interior por antonomasia. Pero, además, reconocamos que no sólo desde el punto de vista meridional, sino racionalmente, es el hecho de la sensibilidad alemana algo muy extraño, sorprendente y punto menos que patológico¹. No existe la conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es,

¹ Convendría indicar aquí en qué sentido ese fenómeno de introversión es o puede ser patológico. Su influencia en la historia de las artes, del pensamiento y, en general, de la vida europea moderna, es enorme. Por esto mismo, me será forzoso ocuparme de él en la segunda parte de mi ensayo *Sobre el punto de vista en las artes*. [Incluido en el volumen *La deshumanización del arte* de esta colección.]

pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto, es un fenómeno secundario que supone el primero. Esta paradoja de una sensibilidad que empieza por lo que es segundo y hace de ello lo propiamente primario, debe ser reconocida como **tal**, bien subrayado su heteróclito carácter, si se quiere entender el espíritu alemán.

Como Midas encuentra cuanto toca permutado en oro, todo lo que el alemán ve con plena evidencia lo ve ya subjetivado y como contenido de su yo. La realidad exterior, ajena al yo, le suena a manera de equívoco eco o resonancia vaga dentro de la cavidad de su conciencia.

Vive, pues, recluso dentro de sí mismo, y este «sí mismo» es la única realidad verdadera. Como decían tos cirenaicos cuando imaginaron una propensión parecida, está condenado a habitar «**cual** en una ciudad **sitiada**»—ὡσπερ ἐν πολιορκία—, separado del universo, encerrado en sus estados personales.

Kant es un clásico de este subjetivismo nativo propio al alma alemana. Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo. Todo ulterior ensayo de salir afuera, de **alcanzar el** ser transubjetivo, las cosas, los otros hombres, será **un** trágico forcejeo. El contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, inmediata evidencia, sino un artificio, una construcción mental precaria y sin firme equilibrio. El carácter subjetivo de la experiencia primaria se dilatará hasta el confín del universo, y dondequiera que el afán

REFLEXIONES DE CENTENARIO

intelectual llegue, no verá sino cosas teñidas de Yo. La *Crítica de la Razón Pura* es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo—pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí.

Y es curioso que éste ha sido perennemente el sino de la filosofía alemana, aun en las épocas más hostiles a su ingénita sensibilidad. Puesto que el yo significa la realidad ejemplar, entenderá el alemán por filosofía el ensayo de *construir* intelectualmente un mundo que se parezca en lo posible a un Yo. El que nace solitario jamás hallará compañía que no sea una ficción.

En cambio, el meridional, que comienza inversamente por percibir el hecho radical de la existencia ajena—cosas, personas—, vivirá recíprocamente condenado al barullo de la gran plazuela cósmica y no se hallará jamás verdaderamente solo. Su problema, al revés que para el alemán, consistirá en penetrar dentro de sí mismo, en comprender el hecho del Yo. Llega a sí mismo después de haber visto las cosas corporales y el *tú*; llega de rebote sobre ellos y trayendo hacia su interior la norma de esas primarias evidencias. Tenderá, pues, a interpretar el yo desde fuera, como vemos desde fuera las cosas y los otros sujetos. De aquí que en toda la filosofía puramente meridional se haya construido el Yo en forma parecida al cuerpo y en unión con éste¹. Platón y Aris-

¹ Hay una gran excepción; verdad es que se trata de un hombre en todos sentidos y órdenes excepcional y aun extraño: San Agustín. Es la única mente del mundo antiguo que

tételes ignoran el *yo*, la conciencia de sí mismo, esa realidad sorprendente que consiste en un saberse a sí propio, en un encorvarse hacia sí formando una absoluta Intimidad. Lo que no es cuerpo es casi-cuerpo, y lo llaman alma. El alma aristotélica es de tal modo una entidad semi-corporal, que se halla encargada lo mismo de pensar que de hacer vegetar la carne. Esto revela que el pensar no está aún visto desde dentro, sino como un hecho cósmico parejo al movimiento de los cuerpos.

Es de suma importancia esta distinción entre el ver desde dentro o desde fuera, entre la visión *stricto sensu* íntima, inmanente, y la visión extrínseca. Un ejemplo tosco que la aclara puede ser la diferencia que hay entre ver correr a otro o sentirse uno corriendo. El que corre percibe su carrera desde el interior de su cuerpo como un conjunto de sensaciones musculares, de dilatación y constricción de los vasos, de aceleración del flujo sanguíneo. El prójimo que corre es, en cambio, un espectáculo visual y externo, un desplazamiento de una forma corporal sobre un fondo de espacio. Es interesante advertir que en algunas lenguas de pueblos salvajes se expresa con palabras de distinta raíz la acción que uno ejecuta

sabe de la Intimidad característica de la experiencia moderna, esto es, germánica. Durante toda la Edad Media combaten en los claustros los hombres del Norte con los del Sur por liberar el alma de toda corporeidad y hacerla íntima. Hugo de San Víctor, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt buscarán el intimismo: Tomás de Aquino, buen italiano, renová la idea aristotélica del alma «corporal».

y la que ve ejecutar a los demás. Se trata, en efecto, de dos fenómenos completamente distintos.

El griego halla originariamente ante sí los movimientos de los cuerpos y los pensamientos de los otros hombres—estos últimos bajo la especie corpórea de la palabra, *logos*. El movimiento no sabe que se mueve. Tampoco el pensamiento que el griego ve sabe que piensa. Va recto a su objeto, se materializa en el verbo. Para el alemán, por el contrario, es esencial al pensamiento saberse a sí mismo. Por eso le llama conciencia—término central de toda la filosofía moderna¹. El Yo alemán no es alma, no es una realidad en el cuerpo o junto a él, sino conciencia de sí mismo—*Selbstbewusstsein*, un término que aún ño ha podido verse cómodamente a nuestros idiomas de tradición meridional. Durante quince años de cátedra he podido adquirir la más amplia experiencia de la enorme dificultad con que una cabeza española llega a comprender este concepto. En cambio, me sorprendió muchas veces en los seminarios filosóficos alemanes la facilidad con que el principiante penetra dentro de él. Era el pato recién nacido que se lanza recto a la laguna, su elemento.

¡Extraña naturaleza la de este Yo! Mientras las demás cosas se limitan a ser lo que son—la luz a iluminar, el son a sonar, la blancura a blanquear—, ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta

¹ En el español usual conserva todavía la palabra conciencia su puro sentido germánico de reflexividad; sobre todo, cuando no se omite la *s*. Conciencia es darse cuenta de sí mismo, de nuestras ideas, pasiones, etc.; en suma, de nuestro yo.

de lo que es. Fichte, que fue el *enfant terrible del kantismo*, que dice a voz en grito lo que Kant musitaba o retenía, define taxativamente el Yo como el ser que se sabe a sí mismo, que se conoce a sí mismo. Su realidad no es otra que esta reflexividad. El yo está siempre consigo, frente a frente de sí mismo; su ser es un Ser-para-sí. A Hegel debemos la acuñación de esta nueva categoría—*Fürsichsein*¹.

Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo *Conócete a ti mismo*, pone al descubierto el secreto meridional. Para el alemán no puede valer tal mandamiento; el alemán no conoce bien sino a sí mismo. En vez de un *desiderátum*, es para él su realidad auténtica, la primaria experiencia. Pero el griego sólo conoce al prójimo—el yo visto desde fuera—, y su yo es, en cierto modo, un tú. Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra yo. En su lugar, habla de *nosotros*. Es el hombre agoral y de foro. Viceversa, el puro germano, ¿por qué es tan torpe en la percepción del mundo plástico? ¿Por qué carece de gracia en sus movimientos? ¿Por qué es tan poco perspaz en todo lo que implica fina intuición del prójimo?—en la política, en la conversación, en la novela. Evidentemente, porque no ve con claridad el *tú*, sino que necesita construirlo partiendo de su yo. El alemán proyecta su yo en el prójimo y hace de él un falso *tú*. un *alter ego*. Su convivencia social será un perpetuo desacierto. El *tú*

¹ En cambio, Aristóteles, sólo al cabo de su metafísica, cima y última adquisición de su conocimiento, descubre este fenómeno del pensarse a sí mismo, y le parece cosa tan sublime y remota, que lo considera como exclusivo de Dios.

empieza precisamente donde el *yo* acaba, y es lo absolutamente distinto de *mí*.

Precisamente, esta diferencia entre *mí* y el otro es lo que el meridional considera como *yo*. De aquí su gracia incomparable en el trato, su astucia psicológica, su maquiavelismo originario. Percibe del *tú* y del *yo* las vertientes contrapuestas que el uno presenta al otro en el tráfico social. Casi hemos perdido la noción de la sociabilidad antigua. Para un romano o un griego, el destierro, el quedarse solo, era una de las penas máximas. Como el *yo* alemán vive de sentirse a sí mismo, el *yo* del Sur consiste principalmente en mirar al *tú*. Separado de éste, queda vacío. Cuando en las postrimerías del mundo antiguo el alma melancólica de Marco Aurelio intenta quedarse sola, sus *Soliloquios* nos suenan extrañamente a diálogo. No vemos allí un espíritu que se recoge dentro de sí mismo, sino, al contrario, un *yo* que se proyecta fuera de sí en ficticia duplicación, que hace de sí mismo un amigo exterior y le dirige prudentes amonestaciones y tibias confidencias. En la obra de Marco Aurelio falta precisamente intimidad.

Sólo sabe de intimidad quien sabe de soledad: son fuerzas recíprocas, *Einsamkeit*, *Innerlichkeit*... Tal vez no haya otras palabras que resuenen más insistentemente a lo largo de la historia alemana. En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma—la divina—se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad «el desierto silencioso de Dios». Leibniz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de *Yos*, en cada uno de los cuales nada pe-

netra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja sólo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad.

Descartes y Kant, las dos figuras mayores de la filosofía moderna, levantan ancla con idéntico estado de ánimo: la suspicacia. Mas pronto surge la modalidad dispar en ambos. A primera vista parece que siguen coincidiendo; en los dos, la duda concluye cuando encuentran el *yo*. Pero Descartes no encuentra el *yo* solitario, sino junto, al lado de la materia, de la corporeidad. Para él son *pensée* y *étendue* dos realidades igualmente primarias. La consecuencia es que la *pensée* en Descartes queda teñida de una cierta materialidad meridional. La prueba es que la *pensée* se le convierte en alma, la cual habita en la extensión, es inquilina de lo externo. Y no le basta con localizarla vagamente, sino que la aloja en la glándula pineal. ¿Se concibe el Yo de Kant avecinado en una glándula? La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo. Nada positivo queda fuera. Se ha abolido el Fuera, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio quien está en la conciencia.

Añadamos, pues, a la suspicacia esta segunda facción de la filosofía kantiana: subjetivismo.

El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama «idealismo». El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta. Por sí sólo bastaría para justificar y conseguir ante el universo la

existencia del continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.

Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos, el hombre blanco de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista. Ha cumplido hasta el extremo su misión, ensayando todas las posibilidades que él incluía. Y ha llegado hasta el fin—ha llegado a descubrir que era un error. Sin esa magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible; pero, viceversa, la nueva filosofía—y la nueva vida—sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así; superación del idealismo.

De ser la fórmula más exacta de cultura, todo gran punto de vista pasa por agotamiento a ser una fórmula de incultura. Porque cultura, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha. Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada. Así el idealismo, un tiempo nombre de empresas y hazañas peligrosas, se ha convertido en un fetiche de la beatería cultural, de los negros de la cultura. Las vagas resonancias de tan bella palabra provocan en la gente de retaguardia delirios estáticos.

Conviene, pues, advertir que el término «idealismo», en su uso moderno, tan poco semejante al antiguo, tiene uno de estos dos sentidos estrictos:

Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo

KANT

le son dados sus estados subjetivos o «ideas». En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto—individual o abstracto. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho. El idealismo de «ideas» no es sino subjetivismo teórico.

Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico.

IV

Dime lo que prefieres y te diré quién eres. Toda predilección es auténtica confesión. El hecho de que Kant, dando voz a la secreta tradición de su raza, se resuelva a hacer de la reflexibilidad substrato del universo nos pone de manifiesto el arcano mecanismo del alma alemana. ¡Hay tantas otras formas de realidad más obvias que ésta! ¿Por qué preferirla? Hay la realidad de lo sensible, la *facies mundi* que decía Spinoza; hay la realidad inmaterial de los números que escapa a la mano y al ojo, pero tanto mejor se deja prender por la razón; hay la realidad del espíritu espontáneo... Armado de suspicacia, Kant

pasa a la vera de todo eso con indómito desdén, y como el unicornio sólo se inclina ante la mujer, cede sólo ante la realidad que se da cuenta de sí misma, la conciencia de reflexión.

Nótese el problema psicológico que la reflexividad plantea. Para que la conciencia se dé cuenta de sí misma, es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona, lo comenta, lo diseca. Ahora bien: ¿a cuál de estas dos formas de conciencia corresponde la hegemonía? ¿Dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexividad?

La psique alemana y la española son dos máquinas que funcionan de manera muy distinta. Observemos lo que pasa en ambas cuando una excitación del contorno llega a ellas y reciben una impresión. ¿Quién es más impresionable, el alemán o el español? La pregunta es equívoca, porque de cualquiera de ellos podemos decir que es más impresionable que el otro. El español es más fácilmente impresionable; el alemán, más hondamente impresionable. Ante una excitación, el español reacciona más pronto y reacciona ante estímulos más sutiles. El alemán responde tardamente y muchas excitaciones pasan para él desapercibidas. En cambio, cuando el alemán reacciona lo hace todo él.

Imaginemos dos esferas, A y B, que fuesen de ma-

teria sensible. Sensibilidad es en A una actividad distinta que en B. Cuando del exterior llega una excitación a un punto de la esfera española A, sentir es para ella conmoverse ese punto y, por sí mismo, como si él solo fuese la esfera toda, responder hacia el contorno. En la esfera alemana B, al ser herido un punto no vibra convulsivamente, como en A; su irritabilidad es inferior; pero, en cambio, propaga elásticamente su estado a los demás puntos de la esfera. Es ésta, pues, en su integridad, quien se impresiona, y la respuesta hacia afuera proviene del volumen esférico integral.

En el primer caso, el sentir consiste en la simple recepción del estímulo con toda su intensidad, calidad y pureza. La reacción es automática como un movimiento reflejo. En el segundo caso, sentir es articular la impresión primaria con todo el resto de la intimidad, y la reacción, más bien que respuesta al estímulo singular, será un compromiso entre éste y todo lo demás que el sujeto encierra y *es*. Aquí la impresión queda reducida a un factor mínimo y todo lo pone la reflexión.

Esta contraposición esquemática nos permite deslizar una mirada en lo recóndito de dos organizaciones psicológicas diversas. El español es un haz de reflejos; el alemán, una unidad de reflexiones. Aquél vive en un régimen de descentralización espiritual y su yo es, en rigor, una serie de yos, cada uno de los cuales funciona en su momento, sin conexión ni acomodo con el resto de ellos. El alemán vive centralizado; cada uno de sus actos viene a ser como el escorzo de toda su persona, que se halla en él presente y activa.

Las virtudes y defectos de ambas razas proceden de esta opuesta constitución de su aparato psíquico. Vano será buscar en el español cohesión y solidaridad íntimas. Resbala por la vida en una existencia, por decir lo así, puntiforme, hecha toda de momentos discontinuos. En cambio, si tomamos aislados cada uno de esos momentos nos sorprenderá la gracia y la impulsividad de su conducta. A lo que debemos renunciar es a hallar concordancia entre dos momentos sucesivos. La insolidaridad nacional de nuestro pueblo no es más que la proyección en el plano histórico de la insolidaridad del individuo consigo mismo. El *yo* del español es plural, tiene un carácter colectivo y designa la horda íntima.

Inversamente, es el alma alemana sobremanera elástica y solidaria. El momento inicial de la impresión en que un punto de su periferia se encuentra solo frente a frente del mundo le produce terror. No se siente fuerte sino cuando la impresión ha sido arropada, amparada por todo el resto del alma. Decía Federico Alberto Lange que un boticario alemán no puede machacar en su mortero si antes no se ha puesto bien en claro lo que ese acto representa en el sistema del universo. De aquí la inevitable lentitud del *tempo* vital que caracteriza la existencia alemana. Es incapaz de acertar en el *presto* de la improvisación; su alma tardígrada se moviliza lentamente y es como una caravana donde no parte el primer camello mientras no está apercebido el último.

Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis. De lo que en nosotros hallamos mejor quisieramos hacer lo óptimo del universo. Se-

gún Voltaire, si un pavo real pudiera hablar diría que tiene alma y que ese alma está en su cola. La filosofía de Kant es una gigantesca apología de la reflexión y una diatriba contra todos los primeros movimientos. En lógica descalifica a la percepción, que es un acto primario de la conciencia. Lo que ella contiene no será conocimiento; éste empieza donde la reflexión se apodera de lo percibido y, descuartizándolo, lo reorganiza según los principios del entendimiento, que son formas subjetivas o, como las llama también, «determinaciones de la reflexión»—*Reflexions-bestimmungen*. En ética deniega el atributo de bondad a todo acto espontáneo, a todo sentimiento que emerge autóctono del fondo personal. Como la percepción en el conocimiento, la emoción en moral debe ser paralizada, examinada, y sólo será honesta cuando la razón reflexiva le haya dado su visto bueno, elevándola al rango de «deber». Una misma acción será mala si es querida espontáneamente por ella, y buena cuando la reflexión la ha investido con la forma o uniforme de «deber».

Dondequiera vemos a Kant suspender toda espontaneidad, como si ella fuese sólo una infra-vida, y empezar a vivir de esa actividad segunda que es la reflexividad. Sin que ello rompa la unidad de la psique alemana, descubrimos que en Kant el yo espontáneo es como un menor de edad, siempre acompañado de un yo pedagogo. Y lo más curioso del caso es que Kant cree que el espontáneo es este último, invirtiendo escandalosamente los términos. Ahora bien, en esta tergiversación consiste esencialmente la pedantería. Pe-

dance es quien de la reflexión se hace una espontaneidad.

En esta famosa pedantería radica la fuerza mental de los alemanes. Porque ciencia es, ineludiblemente, reflexión. Quien no se contente con ser un hombre de mundo y quiera ser un hombre de ciencia, habrá de hacerse por fuerza un poco pedante, es decir, un poco alemán.

El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el *ser en sí*. Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca siente la necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella. En los *Nibelungos*, de Hebbel, cuando Brunilda llega a las tierras claras de Borgoña desde su patria, donde reside una noche eterna, dice:

*No puedo acostumbrarme a tanta luz.
Me hace daño, me parece como si estuviese desnuda.
Como si ningún vestido fuera suficientemente tupido.*

Esta sensación de cósmico pavor ha hecho que, desde Kant, la filosofía alemana deje de ser filosofía del ser y se convierta en filosofía de la cultura. La cultura es el traje que Brunilda solicita para defender su desnudez, es la reflexión que pretende sustituir a la vida. La *egregia* faena del idealismo trascendental lleva a una intención defensiva y se parece un poco a la del gusano que de su propia saliva urde un capullo aislador. La vida de un alemán es siempre más sencilla que la de otro europeo cualquiera. Esto es tan verdad como la viceversa; los pensamientos de un europeo cualquiera son siempre más sencillos que los de un

alemán. Este acertará en la ciencia y se equivocará en la existencia, incapaz de apresar prontamente la gracia transeúnte.

Hay en las *Memorias de Madame Récamier* una anécdota que recomiendo a la atención de mis amigos alemanes. Esta mujer, la más hermosa de su tiempo, había impuesto dondequiera ese imperio automático que logra la belleza con su mera presencia. Inglaterra le había hecho una recepción oficial—sólo porque era de rostro divino. Chamisso cuenta que en una isla del mar del Sur sorprendió a unos indígenas rindiendo culto a una imagen. Al acercarse vió que se trataba de un retrato de madame Récamier arribado a la isla no se sabe cómo. Una mañana, hallándose en los baños de Plombières, le entregan la tarjeta de un alemán. No era la hora habitual de recibir, pero el tudesco rogaba con insistencia que madame Récamier le permitiese verla, otorgándole así un honor que ambicionaba sobremanera. Habituada madame Récamier a tales homenajes insistentes, no halló en ello nada de extraño y recibió al alemán, que era un joven de muy buen aire. El visitante, después de saludarla, se sentó y se puso a contemplarla en silencio. Esta muda admiración, halagüeña, pero embarazosa, amenazaba prolongarse. Madame Récamier se aventura a inquirir si algún compatriota del joven le había hablado de ella y a esta circunstancia se debía el deseo que de verla había manifestado.

—No señora—repuso el joven alemán—; nadie me ha hablado nunca de usted; pero habiendo oído que se hallaba en Plombières una persona que lleva un nombre célebre, no hubiera querido, por nada del

REFLEXIONES DE CENTENARIO

mundo, volver a Alemania sin haber contemplado una mujer tan próxima al ilustre doctor Récamier y que lleva su nombre.

V

He intentado que penetremos en el alma de Kant, como los israelitas en Jericó, aproximándonos a ella en rodeos concéntricos y dando al aire un vario son de trompetas que distraiga al señor de la fortaleza y nos permita sorprenderlo. Pero ahora llega el instante ineludible de cargar hasta el fondo e invadir el centro mismo de ese espíritu gigante y poderoso.

Los primeros movimientos son torpes, inseguros en el alemán. Está dotado, en cambio, de una reflexión atlética. No nos extraña, pues, que haga de ésta el sostén de su universo. Mas para ello existe otra razón de muy superior rango. Kant desdeña todo primer movimiento, porque en él no se mueve el alma por sí misma, sino que es movida por los objetos. Al ver, al oír, al desear, *on n'agit pas, on est agi*. La conciencia primaria es receptiva y la recepción es pasividad. La actividad del sujeto no comienza hasta que entra en juego la reflexión. En ésta el sujeto vive por su propia cuenta, de sus fondos enérgicos—compara, organiza, decide—; en suma, actúa. Tanto vale, pues, decir que el alemán posee una recia facultad de reflexión, como decir que el yo alemán es superlativamente activo. Aquí tropezamos con el resorte último que pone en marcha el kantismo y, en general, toda la filosofía alemana.

KANT

Cuanto hemos dicho hasta ahora resulta externo y adjetivo en comparación con esta nueva nota de soberano activismo. Sólo mirados desde este carácter definitivo adquieren su verdadero valor, su justo sentido los restantes atributos. Así la suspicacia aparecerá ahora como una mera tintura histórica y ocasional. Kant es suspicaz no porque nativamente lo sea, sino a fuer de hombre moderno. Su cautela, su burguesismo y ese extraño *piétinement* ante lo real cobran, a la postre, un cariz inverso y se revelan súbitamente como ardidés de guerra. Yo no sé si se me entenderá bien; pero creo que un hombre del Sur, dueño de algún olfato, no puede menos de husmear en el *magister* Kant el tufo del eterno vikingo que en un medio incompatible busca la única salida franca de su temperamento extemporáneo.

Más aún que el criticismo caracteriza a Kant en la historia de la filosofía el haber hecho de la ética una pieza esencial en el sistema ideológico. Si de los libros éticos griegos nos trasladamos al de Kant, pronto advertimos en el cambio de tono el cambio de espíritu. Desde la *Crítica de la Razón Práctica* hablar de moral es ya prejuizar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos «inmoral» sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose sobre él para aplastarlo. La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡ Cuán otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de «moral» e «inmoral», se decía lo laudable y lo vitu-

perable. El deber en el estoico era τὸ καθήκον, lo decente. τὸ κατόρθωμα, lo correcto. Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una **destreza** y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida. Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. «Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras **vidas?**» Con **este** ademán deportivo **comienza** Aristóteles la *Moral a Nicómaco* y da al viento gentilmente su dardo vital.

La lógica o metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquéllas sin ésta. Ahora bien : la ética no es filosofía del ser, sino de lo que debe ser. La perenne tradición clásica encuentra, entre las cosas que son, algunas tan perfectas que les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser, que consiste en «deber ser». De esta manera queda «lo que debe ser» incluido en el ámbito ingente de lo que es y **el** pensamiento ético se **subordina** al lógico o metafísico. Pero he aquí que Kant proclama el *Primado de la Razón práctica sobre la teórica*. ¿Qué quiere decir esto? Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y **la razón** la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, in-

congruente con **ella**. Este es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede recibir la ley de su propio fondo, autónomamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad **irracional—por tanto**, siempre precaria y **problemática—necesita** fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien, esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la **voluntad**, de la acción o **práctica**. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción. Eso que vulgarmente se llama realidad es mero material caótico y sin sentido que es preciso esculpir en cuerpo de universo.

No creo que en toda la historia humana se haya ejecutado una inversión más osada que ésta. Kant la llama su «hazaña copernicana». Pero, en rigor, es mucho más. Copérnico se limita a sustituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de *magister* y anuncia la dictadura.

De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente **absorbida** por la filosofía **del** deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar. «**En** vez de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento.» Consideraba Platón que el filósofo no es más que un *filotheamón*, un amigo de mirar. Para Kant, el pensamiento es un **le-**

gislador de la **naturaleza**. Saber no es ver, sino **mandar**. La quieta verdad se transforma en imperativo.

Nosotros, gente mediterránea y, por lo tanto, **contemplativa**, quedaremos siempre estupefactos viendo que Kant, en **vez** de **preguntarse**: ¿cómo habré yo de pensar para que mi pensamiento se ajuste al ser?. se hace la opuesta **pregunta**: ¿cómo debe ser lo **real** para que sea posible el conocimiento, es decir, la conciencia, es decir, **Yo?**¹ La actitud de la inteligencia pasa de humilde a conminatoria. Entonces nos acordamos de los magníficos bárbaros blancos que irrumpieron un día las glebas blandas e irradiantes del Sur. Eran un tipo nuevo de hombres que, como dice Platón de los escitas, se caracterizaban por su ímpetu —θυμός. Con ellos entra en la historia un principio nuevo, al cual se debe la existencia de **Europa**; la voluntad personal, el sentido de la independencia autónoma **frente** al Estado y al Cosmos. Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente una **acomodación** del **sujeto** al universo, se convierte en **reforma** del universo. La posición pasiva queda abolida y existir significa **esforzarse**. Dondequiera que la pura inspiración germánica sopla germina un principio activista, dinámico, voluntarista. A la física de Descartes, que es inerte geometría, Leibniz agrega la noción de fuerza

¹ Véase sobre Fichte el reciente libro de Heinz **Heimsoeth** *Fichte* (*Revista de Occidente*, Madrid), tal **vez** el único bueno que hasta ahora existe sobre tan difícil filósofo. En qué medida este prurito reformista de lo real sea común a toda la época moderna, puede verse en mi ensayo «El ocaso de las **revoluciones**» de *El tema de nuestro tiempo*. [Publicado en esta **colección**.]

KANT

—*vis, ímpetus, conatio*. La realidad no es otra cosa sino afán. Y del seno de Kant como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte, sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino *aventura, hazaña, empresa—Tathandlung*.

He **aquí** lo que yo llamo una filosofía de vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo «quiero»

FILOSOFÍA PURA

ANEJO A MI FOLLETO «KANT»

HE publicado aparte las páginas sobre Kant que en 1924 aparecieron en la *Revista de Occidente*. Estas páginas no son más que una jaculatoria de centenario. No se habla en ellas propiamente de la filosofía de Kant, sino de la relación entre Kant y su filosofía.

Esta manera de tratar una filosofía no hablando de ella misma, sino de su articulación con el hombre que la produjo, no es un capricho ni una curiosidad complementaria. Yo creo que en ello consiste la verdadera substancia de una historia de la filosofía.

Una idea o sistema de ideas pueden ser considerados desde dos puntos de vista **opuestos**: desde dentro o desde fuera. Cuando miramos una doctrina desde su interior nos encontramos rodeados de **ella**; es ella nuestro horizonte, estamos solos ella y nosotros y nuestra faena intelectual sólo puede consistir en comprenderla y **juzgar** si es verdadera o errónea. Pero una vez que la hemos comprendido podemos salir de ella al aire libre y entonces somos ya **tres**: cada cual, la doctrina y el gran mundo físico e histórico que nos

cobija a ambos. Entonces vemos la doctrina por **su** exterior como un hecho entre otros innumerables, **si-**tuado en nuestro paisaje histórico. La doctrina es un hecho mental, por tanto, algo que ha acontecido en un hombre. Vista así, la filosofía kantiana aparece como una serie de ideas que le ocurrieron al hombre Kant.

De las ideas, es decir, de aquello que nuestros actos **de** pensar **actualizan**, suele decirse que son eternas. Esto es en muchos sentidos un error, pero en algunos un error inocente. Las ideas, en rigor, son intemporales y la **intemporalidad** sólo coincide con la eternidad en ser invulnerable al diente del tiempo, máximo roedor. Su parecido, pues, se parece, a su vez, **al** que tienen las ostras con los caballos por no subirse a los árboles. Es evidente, sin embargo, que dondequiera nos interese decir que algo no varía con el tiempo y nada más que esto, podemos impunemente confundir lo eterno y lo intemporal. Al hacerlo cometemos un delito de **conocimiento—un error—**, pero de tal linaje que no existe pena adscrita a él en el código del universo. Claro es que donde quepa esta sustitución de calidades diferentes sin riesgo alguno no se trata de una actuación propiamente cognoscitiva, sino de una «operación» intelectual. En la «operación» el intelecto no usa las ideas como órganos de conocer, sino como utensilios privados que le sirven en su doméstica **economía**.

La matemática emplea a toda hora estas **sustituciones**, que, en rigor, son confusiones, porque, más que otra ciencia, consiste en mera «operación». No hay, empero, ciencia alguna que en algún momento no

FILOSOFÍA PURA

deje de pensar *sensu stricto* para ocuparse en simple agitación operatoria. Toda igualdad o identificación basada en **pura** negación **es**, como conocimiento, **vacía**, pero acaso útil a la técnica mental,

Al hacer constar el carácter intemporal de toda idea subrayamos, no más, la imposibilidad de añadirle inmediatamente como predicado tal o cual fecha. No obstante, esas ideas tan intemporales cobran un **cariz** de temporalidad al proyectarse en una mente. El acto en que las pensamos va esencialmente anclado en un instante del tiempo, como toda realidad. Ya que no **ellas**, su presencia y ausencia en la mente humana tienen, pues, una historia. Esta aventura que a algunas ideas sobreviene de pasar por el hombre, plantea el **siguiente** problema al **conocimiento**: si ellas existen indiferentes al tiempo, intactas de él, en puro **acronismo**, ¿por qué en tal tiempo tal hombre descubre **tal** idea? Se nos impone la imagen inmarcesible de **Platón**: un mundo sobrecelestes, sin transcurso temporal, donde las ideas residen, y otro inframundo, temporal, donde los hombres arrastran su existencia **crónica**. De pronto una de esas ideas se filtra desde su trasmundo al nuestro. Evidentemente ha encontrado un poro de formato apropiado para **deslizarse** en nuestro orbe. Ese poro es la mente de un hombre, es un hombre. La historia de las **ideas—expresión incorrecta—investiga** el proceso del descendimiento y expulsión de las ideas sobre y de la mente humana. En ella no nos ocupamos **in modo recto** de las **ideas—lo** que sería sistema y no **historia—ni** tampoco de los **hombres—lo** que sería, sin más, historia, pero no historia de **ideas—**, sino que estudiamos el modo de contacto

entre aquéllas y éstos. Si hasta Kant no se piensan tales ideas, es evidente que entre tales ideas y el hombre Kant existe alguna afinidad. **¿Cuál** es ésta? Todo problema es una agresión a nuestro intelecto; por eso, desde siempre, la filosofía le ha dado como **atributo** cuernos. No cloroformicemos al que ahora se acerca a nosotros, no disminuyamos su violencia **agresiva**. Las ideas, por lo pronto e inmediatamente, no se parecen nada a los hombres. El teorema de Pitágoras no se parece a Pitágoras. Entre las ideas y la mente no hay más **semejanza** que la existente entre los objetos de uso y la mano que los toma y maneja. Por consiguiente, aquella afinidad es una gran cuestión, la cuestión que justifica el cultivo de una magnífica disciplina, aun en sus años **menores**: la historia de la filosofía.

Lo que todavía suele presentarse bajo esta denominación es sólo el espectro de una verdadera historia de la filosofía. **¿Qué** acostumbra a ofrecernos? La serie temporal de las doctrinas, la continuidad aparente entre ellas. Los sistemas se suceden como engendrados mágicamente, arcana emanación unos de otros. Asistimos, en efecto, a una sucesión, a un **movimiento**; pero como acontece en la cinemática, se nos describe un punto en traslación pero no se nos dice por qué se mueve, no se nos habla de las fuerzas impulsoras. Toda la historia de la filosofía al uso es, en este sentido, pura cinemática. No se vea en esto **censura**; con que sea eso no es ya poco. La mera inteligencia de las doctrinas pasadas es cosa que no se había logrado hasta ahora. Puede decirse que ésta es la primera generación que, en verdad, comienza a entender

lo que se ha pensado sobre filosofía en el pretérito. La anterior no entendía, y, por lo mismo, inventaba los sistemas.

Pero claro es que en una historia cinematográfica el nombre de historia va empleado sin su pleno sentido. Esa historia conserva de la auténtica tan sólo algunos momentos abstractos, como son la consideración temporal o sucesiva y la intención de **restablecer** su continuidad. Pero en ella las ideas caen dentro del **regazo** de cada tiempo sin que se sepa **cómo**: no se asiste a su génesis. Vemos lo pensado, pero no la actividad de pensar hirviendo la materia para alquitarar la doctrina. Pasan los dogmas en hierática procesión, sin pisar sobre la tierra, sin peso ni angustias. Es una historia de espectros.

Frente a esa cuasi-historia yo postulo una historia dinámica en que no se vean sólo las ideas en línea, sino que averigüe cuáles fuerzas históricas efectivas sostienen cada punto de esa línea y lo empujan. Ahora bien, el atributo «histórico» sólo posee su íntegro sentido cuando se refiere a la totalidad de la vida humana.

Toda consideración de la serie temporal de los sistemas que no muestre a éstos emergiendo de la íntegra vida de sus autores es abstracta, y si no se da cuenta de ello, es falsa. Un ademán en esta dirección —y nada más— **pretende** ser mi folleto sobre Kant.

Cuanto va dicho no implica ni remotamente la opinión de que sea la historia del kantismo, y, en general, la consideración histórica de la filosofía, lo que más puede interesarnos. Aunque parezca mentira, acaece que aún no somos dueños plenamente de la

ideología kantiana. En la literatura filosófica actual faltan dos libros sobre Kant.

Uno de ellos sería una exposición del kantismo que estuviese a la altura de los tiempos. Que yo **sepa**, este libro no existe. Kant **fué** descubierto hacia 1870. Aquella generación hizo un genial esfuerzo para **re-**construir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir **no-filosofía**. Los **neo-kantianos—Cohen, Riehl, Windelband—eran** hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el **nivel** propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant **liber-****tad**; era ya faena sobrada conseguir reentenderle. Se nota en **los grandes libros** de exégesis kantiana aparecidos **entonces—y** que siguen siendo los libros canónicos sobre el pensador **regiomontano—la** angustia del esfuerzo para capturar la sutileza kantiana. No llegan nunca a la plenitud de la idea. Pero, además, era para ellos el kantismo, a la par que un hecho histórico, su propia filosofía. Y como eran de alma **positivista** no podían ver en Kant sino lo que era compatible con su modo de sentir. Este es el inconveniente de que un sistema pretérito se convierta en una doctrina actual. La necesidad presente enturbia la pureza del hecho histórico y la letra histórica traba la ideación libre.

De **aquí** que en los grandes libros de Cohén y **Riehl** abunde el **kabalismo**, la interpretación forzada o **ar-****bitraria**, y, sobre todo, que se **dejen** fuera haces **ente-**

FILOSOFÍA PURA

ros de la inspiración **kantiana**. Así resulta de esos libros completamente incomprensible cómo después de Kant vinieron los postkantianos y no, desde luego, los **neokantianos**.

La generación siguiente a estos restauradores de Kant **fué** discipular y no hizo otra cosa que mantenerse dentro del perfil **trazado** por los maestros de 1870. Ahora *a il grido* una tercera generación, que tiene las manos completamente libres frente a la letra kantiana y además ha pasado por la escuela **neokantiana**. El *Kant* de estos nuevos es lo que echamos de menos. Tal vez **Heimsoeth** se decidirá a componerlo: un *Kant* sin **neokantismo**, es decir, sin limitación positivista, sin angustia, sin detenerse en cuestiones previas y elementales que hace sesenta años eran, en efecto, tremendas; por ejemplo: la evitación del **psicologismo**, y, sobre todo, que no **dibuje** un Kant del cual puedan salir Fichte y Schelling y **Hegel**¹.

Pero al **lado** de este libro yo entreveo otro no meaos necesario y de tema completamente distinto. En él no se trataría de fijar el sentido de la letra kantiana, de exponer **la** ideología que Kant formalmente pensó. Lo que Kant formalmente pensó no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su **criticismo**—**menos** riguroso que el **nuestro**—, ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de «**subjetivismo**». ¿No hay

¹ El libro tan celebrado de Kroner, *Von Kant zu Hegel*, me parece un gran error, porque adopta la actitud menos aceptable, cual es explicar a Kant desde Hegel, como si Hegel fuese la actualidad. Con ello renuncia a todos los medios que U técnica filosófica presente nos proporciona para aclarar **las Críticas**.

en Kant algo más profundo, **original**, grave, fértil que todo eso? Si sólo *eso* fuese, ¿seguiría instalado al fondo de nuestro **horizonte** como una serranía aún no del todo traspuesta? Porque la situación es, innegablemente, **ésta**: todo el **mundo**—se entiende, todo el mundo que **cuenta**—no sólo no es kantiano, sino que *cree* ser antikantiano, 7, sin embargo, todo el mundo siente que Kant no ha muerto, no es íntegramente un ilustre pasado. ¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant? ¿**Cómo** se puede entender esa situación contradictoria?

Yo **respondería**—hablando esquemáticamente—de este **modo**: la doctrina de Kant, los pensamientos formulados en sus libros, no diré que han muerto, para no correr riesgo de practicar asesinato, pero sí que son inactuales. Con esto no se pretende sentenciar que sean en todo o en parte erróneos. No hay duda que trozos enteros de Kant, con pequeñas modificaciones, siguen siendo verdad, por ejemplo, su **teoría** de la ciencia física. Pero aun eso que es verdad, lo poseemos hoy en forma superior y más rigurosa que la de su letra y aun que la de su concreta intención. En **cambio**, lo que hay vivo en Kant es su gran problema, el que por vez primera él toca y gracias a él penetra en nuestro horizonte intelectual. Este problema es más hondo que las soluciones kantianas. Kant no lo domina, lo entrevé, lo palpa, lo tropieza. Ahora bien, nosotros nos encontramos casi en la misma situación, es decir, que su problema es el **nuestro**; entiéndase bien, es nuestro problema, es lo que vemos delante y no dominamos **aún**—**por** eso es lo vivo en Kant. Nada es vivo sino en la medida en

que es y sigue siendo **problema**, y esto vale, no sólo para la vida teórica, sino para todos los demás órdenes. Ensaye el lector **realizar** el **pensamiento** de una vida que consistiese en pura denominación y no constase esencialmente de elementos que no dominamos y nos oprimen en torno. Este pensamiento es **imposible**; por eso la *vita beata* es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone consciente de su imposibilidad.

¿Cuál es ese problema que palpita en el subsuelo del kantismo? No es fácil de enunciar y dudo mucho que lo perciba quien no se ocupe muy rigurosamente de asuntos filosóficos. Para hallarlo en Kant es preciso desentenderse de la «filosofía» de Kant, como hay que desentenderse de la planta cuando interesa la **raíz**.

Pero, hablando enérgicamente, ¿puede decirse que hay una «filosofía» de Kant? Los neokantianos han contribuido sobremanera a oscurecer el hecho indiscutible de que los libros de Kant, sus geniales *Críticas*, no contienen la filosofía de Kant. Jamás éste las consideró como expresión de su sistema. Son sólo preparación y «propedéutica», son *præambula fidei*. Como a los neokantianos les interesaba sólo el criticismo, se obstinaron en cegarse para tan evidente hecho. La verdad es que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla **razón** de que Kant *no llegó a poseer una filosofía*.

Es curiosa la siguiente coincidencia. Los dos filósofos más originales de la humanidad y, a la vez, los dos que han ejercido más radical influencia—**Platón** y **Kant**—, no han llegado a poseer una filosofía. No

es ello el **menor** motivo para que hayan **sido** ambos pensadores tema inagotable de disputas **interpretatorias**. Tal coincidencia se complica con esta otra: ni Platón ni Kant llegaron a tener una filosofía, porque fueron dos mentes de lento desarrollo y no **arri**barón a la madurez de su inspiración sino cuando había ya pasado la de sus vidas. De Kant nadie lo ignora. En cambio, el público culto, y aun parte del filosófico, suelen representarse a Platón como un» criatura **feliz** que, en su florida juventud y sin **esfuerzo**, encuentra un sistema redondo de pensamientos que **le** exalta, proporcionándole una vida embriagada de confianza y de **luz—algo**, en suma, **parecido** a Rafael de Urbino. La verdad es lo contrario. La vida de Platón es una de las cosas más tristes y lamentables y sordamente trágicas que se pueden contar. Ahora resulta que Platón no llegó a poseer jamás la famosa «teoría de **las ideas**» que desde siempre se le atribuye. Fueron más bien las «**Ideas**» quienes le poseyeron a él y lo trajeron y llevaron azacanado toda su vida sin un momento de reposo y claridad doctrinal. Una relativa madurez de su propio descubrimiento no es logrado por Platón hasta después de los sesenta **años—aun** más tardío que Kant. Puede precisarse este momento en el diálogo *Sophistes*. Y esta madurez consistió en advertir Platón que se había equivocado toda su vida al creer que lo importante es ir de las cosas a la **Idea**, cuando la verdadera cuestión está en mostrar cómo la Idea reside en las cosas. A esta convicción llega **Platón**, probablemente, empujado por las subversiones de sus **discípulos**, sobre todo de Aristóteles. En esa **altura**

FILOSOFÍA PURA

de la vida cae en la cuenta de que está todo **por** hacer, pero ya no tiene tiempo para **construir** efectivamente su filosofía. Parejamente, se afana Kant en sus últimos años por edificar un **sistema**. Mas las fuerzas declinan y quedan sólo los fragmentos de su *Opus postumun*¹.

Por eso importaría mucho sumergirse audazmente en Kant y extraer de su fondo la perla **rara**, su **suprema** originalidad

Reduciendo el asunto a su última cifra se **trata**, a mi juicio, de lo **siguiente**:

Se dice que la substancia del pensamiento kantiano es su idealismo trascendental, y se resume éste en la frase textual «**que** nosotros no conocemos de las **co-**sas **sino** lo que hemos puesto en **ellas**». Más técnicamente formula lo mismo Kant diciendo: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia.» Cohén, Natorp y los demás **neokantianos** ortodoxos, reducen esta posición a la tradicional del idealismo para el cual «el ser es pensar».

Y ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser. Pero esta **pregunta**: ¿**qué** es el ser?, contiene un equívoco radical. Por un lado significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado. La historia de la filosofía, casi íntegramente, desde Tales a Kant, consiste en la serie de

¹ Véase *Kants Opus postumum*, crítica y exposición por **Erich Adickes**, Berlín, 1920

respuestas a pregunta tal. Y en **solemne** procesión vemos pasar los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí **la** unción de ese predicado desde la «**humedad**» en Tales y la «**Idea**» en Platón hasta la mónada **leibniziana**. El idealismo, en todas sus **especies**, no es sino una de esas respuestas a la misma susodicha **pregunta**. Siempre que se ha dicho «el Ser es el Pensar», se ha entendido que el pensar —**sea** el pensar **berkeleyano** o realidad **psíquica**, sea el pensar como objeto ideal o **concepto**—**era** el Ente, era la «cosa» propietaria auténticamente del predicado Ser.

Pero la pregunta **¿qué es el Ser?**, significa también, no *quién* es el Ser, sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente. Para todo el pasado hasta Kant, esto no era cuestión —**salvo** tal vez los **¡sofistas!**—, o, por lo **menos**, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella. Parecía tan indiscutible que ni se reparaba en ello o, mejor, viceversa, no se discutía porque no se vislumbraba. **El** Ser era lo propio del **ente**—**con** lo cual la investigación quedaba disparada sobre éste. Y como el ente era siempre una «**cosa**»—**sea** la materia palpable, sea la «cosa» supersutil o **idea**—**el** ser significa el carácter fundamental y más abstracto de la «cosa», su «cosidad» o *reeditas*, en suma, su **en-sí**. Esta es la noción latente del ser en todo el pretérito hasta **Kant**: el ensimismamiento del ser. (Para que se me entienda sin dificultad diré que la idea menos posible en todo ese pasado habría sido la afirmación de que ser es un algo relativo, que consiste en una relación subsistente.) La reforma de Descartes, con

ser tan radical, se **detiene** aquí 7 es la única cosa de que no se le ocurre dudar. El ente metódicamente primario es el «yo», pero el ser del yo no **es**, como ser, diferente del de los cuerpos cuya existencia le parece **sospechosa**. El «yo» de Descartes *es también en sí*.

Pero he aquí que, según Kant, los entes cognoscibles no *son en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de **Cartesio**, el sujeto que ejecuta la **po**sición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula **idealista**: el ser es pensar.

Mas éste es el punto donde yo quisiera retener la atención del lector, suponiendo que algún lector me haya seguido por tan ásperos vericuetos.

El doble sentido de la **pregunta**: ¿qué es el ser?, se reproduce en la **respuesta**: el ser es el pensar. Antes de Kant, esta vieja fórmula significa que no hay más realidad que el pensamiento, pero que el pensamiento es *en sí*, que el pensamiento es la «cosa» en verdad existente. Mas en Kant tiene, por lo pronto, otro significado que es el nuevo, el original, el **insospechado**. **Kant—sin** darse tal vez cuenta perfecta de **ello—ha** modificado el sentido de la pregunta **ontológica** y, en consecuencia, la significación de la respuesta. Kant no quiere decir que **las** «cosas» del mundo se reducen a la «cosa» pensamiento, que los entes sean modos secundarios del ente primario **pensamiento—lo** que Kant **rechaza** y que llama «idealismo material». Pero no se trata de los entes, sino de que el *ser* de los **entes—cualesquiera** que éstos sean, corporales o psíquicos, en tanto que **cognoscibles—**

carece de **sentido** si no se ve en él algo que a las **co-**sas sobreviene cuando un **sujeto** pensante entra en relación con ellas. Por lo visto, el sujeto *pone* en el universo el **ser**; sin sujeto no hay ser. El, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse. De este modo se convierte el ser de «**cosa**» en acto. Pero no se recaiga en lo que precisamente queremos **evitar**: no se trata de que ahora lo único que *es* (donde *ser = en sí*) resulte un acto, con lo cual no haríamos sino convertir el acto en una **cuasicosa** o **quisicosa**. No es el acto *quien es*, sino que el acto «produce» el ser, lo **pone**¹. Dicho en otra **forma**: *ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las «cosas» se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o *no ser*. Del mismo modo, una cosa no *es igual* a otra si no hay además de ellas un sujeto que las compara. Pues así como la igualdad es una calidad que en las cosas surge como reacción a un acto de comparar y sólo en función de éste tiene sentido, así, **generalizando**, tendremos que el ser o no ser brota en las cosas al choque con la actividad general teórica. Teoría es acto de un sujeto y es siempre, ante todo, **pregunta**, y esta pregunta teórica es siempre pregunta por el ser. El comparar es ya una especificación del preguntar.

¹ En los últimos años preocupa vivamente a Kant esta noción de *poner* y *ponerse a sí mismo el Yo* que surge indeliberada en sus **Críticas** y va a ser tan **magníficamente** cabalgada por Fichte, Schelling y Hegel.

Este **descubrimiento** de que el ser sólo tiene **sen-**tido como pregunta de un sujeto, sólo podía hacerlo quien ha disociado las dos **significaciones** del término ser y se ha atrevido a reformar el valor inveterado del concepto ser como él *en-sí*. Ahora resulta todo lo **contrario**: el ser no es él *en-sí*, sino la relación a un sujeto **teorizante**; es un *para-otro*, y ante todo un *para-mí*. De aquí **que** en Kant, por primera **vez**—salvo los **¡sofistas!**—, resulte imposible hablar sobre **el** ser sin investigar antes cómo es el sujeto **cognoscente**, ya que éste interviene en la constitución del ser de las «cosas», ya que las «**cosas**» *son o no son* en función de él.

Y, sin embargo, que el *ser* sea pregunta y, porque pregunta, **pensamiento**, no obligaba lo más mínimo a Kant para adoptar una solución idealista. Esto es, a **mi** juicio, **lo ultravivo** en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros **neokantianos**, ni sé si los pensadores **actuales**¹. Que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae de un sujeto **cognoscente**, y, por tanto, que el pensar intervenga en el *ser* de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento, como dos **naranjas** no se transforman en algo subjetivo porque su igualdad sólo exista cuando un sujeto las compara. Kant protesta siempre que

¹ **Hartmann**, en su estudio *Más allá del idealismo y del realismo*, se queda, como suele, en formalidades. Está **anunciado** un libro de Heidegger sobre *Kant y el problema de la metafísica*; espero de él un paso decisivo en la dirección que arriba apunto. En la fecha de entregar estas páginas no ha **aparecido** aún.

presume una interpretación **idealista**, es decir, **subjetivista**, de sus «objetos de la experiencia», porque, según su intención radical, la intervención del pensamiento y, por **tanto**, del sujeto en el *ser* de las **cosas**, no traía consigo la absorción de las *cosas* en el pensamiento ni en el sujeto. De hecho, el desarrollo de su ideología le lleva al idealismo **subjetivista**; pero yo sostengo que el estrato más hondo del kantismo, su núcleo original, se puede libertar perfectamente de esta interpretación.

Subrayo esa raíz de la ideología kantiana como lo más vivo hoy en **ella**, porque creo que el tema de nuestro tiempo en filosofía coincide con **ella**. **Hasta** 1900, la filosofía es subjetivismo, paladino o larvado. **Fué** preciso curar tal error y conquistar la objetividad, libertarse de las **equivocaciones**—esto eran en **resumen**—que nutrían al subjetivismo. Pero ahora que la nueva **técnica** conceptual permite despreocuparse de tales confusiones, es necesario otorgar al sujeto valientemente todo lo que le corresponde, y reconocer las más urgentes perogrulladas. El caso más crudo de éstas es que el conocimiento, sin vacilación posible, consiste en actividades de un sujeto que es el **hombre**; por tanto, que el conocimiento es subjetividad de arriba abajo, y que, precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad. Así, todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo (toda idea lo es de algo que no es ella misma), y, no **obstante**, es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez subjetivo y obje-

tivo. Esta situación resulta **paradójica**, porque está vista desde un nivel filosófico, que es precisamente el que, a mi juicio, hemos superado. Si en **vez** de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; **mejor**, en salir al objeto, la paradoja desaparece. Porque, **viceversa**, el ser, lo objetivo, **etc.**, sólo tienen sentido si hay alguien que los **busca**, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien, este sujeto es la vida humana o el hombre como **razón** vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. El *moi-même* de Descartes, que sólo se da cuenta de sí, es una abstracción **que** acaba siendo un error. El *je ne suis qu'une chose qui pense* es falso. Mi pensamiento es una función parcial de «mi vida» que no puede desintegrarse del resto. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no **es**, a su **vez**, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y **preocupa**, porque al existir yo no existo sólo **yo**, sino que «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o **no**». No **hay**, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay **para** mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (**anti-realismo**).

Y he aquí cómo llegamos a una actitud radicalmente liberada de todo «subjetivismo» y que, sin embargo, da de pronto un significado imprevisto a la sentencia más desacreditada de todo el pasado filo-

sófico: la frase de Protágoras «el hombre es la **me-** medida de todas las **cosas**, de las que son en cuanto que **son**, de las que no son en cuanto que no **son**». ¿Por qué ha indignado siempre tanto esta doctrina y esta fórmula? Verdad es que cuando algunos la han **he-**cho **suya—como** los positivistas y los **relativistas—la** han desprestigiado gravemente, convirtiéndola en una estolidez. Pero ¿**cómo** dudar de su evidencia? **De-**bería haber bastado con meditar un poco sobre lo que es «medida» para que resplandeciese su soberbia **verdad**. Las cosas por sí no tienen medida, son **des-****mesuradas**, no son más ni menos, ni así, ni del otro **modo**, en suma, ni son ni no son. La medida de **las** cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de la otra **manera**, es su *ser* y este ser implica la intervención del **hombre**¹.

En esta dirección **fuera**, en mi **entender**, fecunda estudiar las entrañas del kantismo. Ello nos **daría**, frente al Kant **que fué**, un Kant futuro. ¿Qué fisonomía más distinta de la tradicional nos ofrecerían estos góticos edificios de las *Críticas*! Porque lo dicho es sólo una **ligerísima** insinuación sobre un solo punto, bien que decisivo. A éste fuera necesario añadir otro más grave aún, si cabe, y que puede enunciarse **así**: ¿Qué es, hablando con precisión y lealtad, la «razón práctica», esa razón que, a diferencia de la teórica, es **«incondicionada»**, absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las **co-**sas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón

¹ El cardenal **Cusano** hacía profundos retruécanos **deri-****vando** *mensura* de *mens*.

práctica **consiste** en que el sujeto (moral) se **determina** a sí mismo absolutamente. **Pero...** ¿no es esto muestra vida» como **tal**? Mi vivir consiste en actitudes **últimas**—no parciales, **espectrales**, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada.* ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón **pura**» Kant descubre la **razón vital**? ¹.

¹ Sobre todo esto hablo **largamente** en mi estudio **Sobre la razón vital**, que no tardará en publicarse. Allí espero **apuntar** por qué y cómo es **preciso**, a mi juicio, replantear la **cuestión** del «pensar **sintético**», otro gigantesco descubrimiento de **Kant**.

HEGEL

LA «FILOSOFÍA DE LA HISTORIA» DE HEGEL Y LA HISTORIOLOGÍA

CON esta versión de la *Filosofía de la Historia*, de Hegel, comienzo a publicar una *Biblioteca de Historiología*. Esta palabra—historiología—se usa aquí, según creo, por vez primera. Convendría pues, conjuntamente, aclarar cuál sea su significado y por qué al frente de lo que ella enuncia colocamos a Hegel con aire de capitán ¹.

Lo que vale más en el hombre es su capacidad de **insatisfacción**. Si algo de divino posee es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Pero bajo el gesto insatisfecho de joven príncipe Hamlet que hace el hombre ante el universo se esconden tres maneras de alma muy diferentes : dos buenas y una mala.

Hay la insatisfacción provocada por lo incompleto e imperfecto de cuanto da la realidad. Este **sentimien-**

¹ Lo que sigue son algunos apuntes para un prólogo a la traducción española del famoso curso de Hegel, que, **por vez** primera vertido a idioma ktino, publicó en sus ediciones la *Revista de Occidente*.

to me parece la suma virtud del **hombre**: es leal consigo mismo y no quiere engañarse atribuyendo a lo que le rodea perfecciones ausentes. Esta **insatisfacción** radical se **caracteriza** porque en ella el hombre no se siente culpable ni responsable de la imperfección que advierte. Mas hay otro descontento que se refiere a las propias obras humanas, en que el individuo no sólo echa de ver su defectuosidad, sino que tiene a la par conciencia de que sería posible **evitarla**, cuando menos en cierta medida. Entonces se siente ño sólo descontento de las cosas, sino de sí mismo. Ve con toda claridad que podría aquélla hacerse **mejor**; encuentra ante sus ojos, junto a la obra **monstruosa**, el perfil ideal que la depura o completa, y como la vida es en **él—a** diferencia de lo que es en el **animal—un** instinto frenético hacia lo óptimo, no para hasta que ha logrado adobar la realidad conforme a la norma entrevista. Con esto no obtiene una perfección absoluta, pero sí una relativa a su responsabilidad. El descontento radical y metafísico **perdura**, pero cesa el remordimiento.

Frente a estos dos modos excelentes de sentirse insatisfecho hay otro que es **pésimo**: el gesto petulante de disgusto que pasea por la existencia el que es ciego para percibir las cualidades valiosas residentes en los seres. Esta insatisfacción queda siempre por debajo de la gracia y virtud efectivas que **racaman** lo real. Es un síntoma de debilidad en la persona, una defensa orgánica que intenta compensarla de su inferioridad y nivela imaginariamente a la vulpeja con todo racimo **peraltado**.

Esta *Biblioteca de Historiología* ha sido inspirada

por la **insatisfacción sentida** al leer los libros de historia, ante todo los **libros de historia**. Conforme volvemos sus páginas, siempre **abundantes**, nos gana irremediabilmente, contra nuestra favorable voluntad, la impresión de que la historia tiene que ser cosa muy diferente de lo que ha sido y es. No se trata de un descontento de la primera ni de la última dase, sino de la concreta insatisfacción que he **colocado entremedias**: la que implica remordimiento porque ve clara una posible perfección. Al paso que otras ciencias, por ejemplo, la física, poseen hoy un rigor y una exactitud que casi, casi rebosan nuestras exigencias intelectuales, hasta el punto de que la mente va tras ellas un poco apurada y excesivamente tensa, acaece que la historia al uso no llena el apetito cognoscitivo del lector. El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, **la** fina materia de **la** vida humana. Bajo un aparente rigor de método en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial. Ningún libro de historia representa con plenitud en esta disciplina lo que tantos otros representan en física, en filosofía y aun en **biología**—el papel de clásicos. Lo clásico no es lo ejemplar ni lo **definitivo**: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico **y** sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al **avanzar** sobre ciertos hombres y ciertas obras, ño los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de **pervivencia**, de inexhausta vitalidad, les permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen

poseyendo **actualidad**. Esta no depende de nuestra **be-**nevolencia para atenderlos, sino que, queramos o **no**, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su **apti-**tud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier **preté-**rito tan bravo que, como el Gd, después de muerto nos presente **batalla**, nos plantee problemas, discuta 7 se defienda de nosotros. Ahora bien, esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque **vió** algunos claramente y tomó ante ellos **po-**sición, pervivirá mientras aquéllos no mueran. No se le dé **vuel**tas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a **sub-**sistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa.

Pues bien, en la historia no hay clásicos. Los que podían optar al título, como Tucídides, no son clásicos formalmente en cuanto historiadores, sino bajo otras razones. Y es que la historia parece no haber adquirido aún figura completa de ciencia. Desde el siglo **XVIII** se han hecho no pocos ensayos geniales

para elevar su condición. Pero no los han hecho los historiadores **mismos**, los hombres del oficio. **Fué** Voltaire o **Montesquieu** o **Turgot**, **fué** **Winckelmann** o Herder, **fué** **Schelling** o Hegel, **Comte** o **Taine**, Marx o **Dilthey**. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las **incitaciones** que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquélla muy poco modificada en su fondo y substancia. Este fondo y substancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón.

Existe un evidente desnivel entre la producción **historiográfica** y la actitud intelectual en que se hallan colocadas las otras ciencias. Así se explica un extraño fenómeno. Por una parte, hay en las gentes cultas una curiosidad tan viva, tan dramática para lo histórico, que acude presurosa la atención pública a cualquier descubrimiento arqueológico o etnográfico y se **apasiona** cuando aparece un libro como el de **Spengler**. En cambio, nunca ha estado la conciencia culta más lejos de las obras propiamente históricas que ahora. Y es que la **calidad** inferior de éstas, en **vez** de atraer la curiosidad de los hombres, la embotan con su tradicional **pobreza**. Indeliberadamente actúa en los **estudiosos** un terrible argumento *ad hominem* que no debe **silenciarse**: la falta de confianza en la inteligencia del gremio historiador. Se sospecha del tipo de hombre que fabrica esos eruditos **productos**: se cree, no sé si con justicia, que tienen almas retrasadas, almas de cronistas, que son burócratas adscritos a **expedientear** el pasado. En suma, mandarines.

Y no puede desconocerse que hay una desproporción escandalosa entre la masa enorme de labor **his-**

toriográfica ejecutada durante un siglo 7 la calidad de sus resultados. Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios. Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el **mineral**; **ellos**, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más **jugo**so que existe, han conseguido que en Europa se **lea** menos historia que nunca.

Verdad es que las cimas de la historiografía no **gozan** de gran altitud. Puede hacerse una experiencia.

Los alemanes nos presentan una y otra vez como prototipo de historiador, como gran historiador ante el Altísimo, a Leopoldo de Ranke. Tiene fama de ser el más rico en «**ideas**». Léase, pues, a Ranke, que es él solo una biblioteca. Después de leerlo con atención sopesese el lector el botín de ideas claras que un año de lectura le ha dejado. Tendrá el recuerdo de haber atravesado un desierto de vaguedades. Diríase que Ranke entiende por ciencia el arte de no comprometerse **intelectualmente**. Nada es en él taxativo, claro, inequívoco.

Pero a esta sincera impresión del lector responden los historiadores **diciendo**: «Esa falta de «**ideas**» que se advierte en Ranke no es su defecto, sino su específica virtud. Tener «ideas» es cosa para los filósofos. El historiador debe huir de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por **eso**, según Ranke, la misión de la historia es «tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado **las cosas**»¹.

¹ En el famoso **prólogo** a su libro *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514* (1824).

Los historiadores repiten constantemente esta fórmula, como si en ella residiese un poder entre mágico y jurídico que les tranquiliza respecto a sus empedernidos usos y les otorga un fuero bien fundado. Pero la verdad es que esa frase de **Ranke**, típica de su estilo, no dice nada **determinado**¹. Sólo cabrá algún **sentido** si se advierte que **fué** escrita como declaración de guerra contra Hegel, precisamente contra esta *Filosofía de la Historia*, que entonces no se había publicado aún, pero actuaba ya en forma de curso universitario. Con ella **comienza** la batalla entre la «escuela histórica» y la «escuela filosófica»².

Y ante todo es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la «escuela filosófica», frente a Hegel. Si filosofía es, en uno u otro riguroso sentido, *lógica*, y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos* y pretende *deducir lógicamente* los hechos *alógicos*, no hay duda que la historia debe rebelarse contra su intolerable

¹ Con certera ironía habla Ottokar **Lorenz** de los «medios elásticos de lenguaje» que Ranke tenía a su disposición. *Die Geschichtswissenschaft*, tomo II, 1891.

² El término «escuela histórica» se usa con diferente radio. **Troeltsch** lo reduce a la escuela de **Savigny**, **Eichhorn**, etcétera (*Der Historismus und seine Probleme*, 277 y siguientes, 1923); **Rothacker** incluye a casi todos los **post-románticos** (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 40 y ss., 1920). Puede ampliarse aún más y comprender en él todos los historiadores enemigos de la filosofía de la historia. Esto significaba la palabra para Ranke. Por supuesto que ni siquiera esa **oposición** a la filosofía está clara en Ranke. Suya es esta **frase**: «Con frecuencia se ha distinguido entre la escuela histórica y la filosófica; pero la verdadera historia y la verdadera filosofía no pueden nunca estar en colisión.»

imperialismo. Ahora **bien**: la filosofía de la historia de Hegel pretende por lo pronto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto, nos unimos a los **historiadores** en su *jacquerie* contra la llamada «filosofía del espíritu», y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano.

Pero una vez que hemos asaltado la fortaleza nos volvemos contra la plebe **historiográfica** y **decimos**: «La historia no es filosofía. En esto nos hallamos de acuerdo. Pero, ahora, digan ustedes qué es.»

De **Niebuhr** y **Ranke** se data la ascensión de la historia al rango de la auténtica ciencia, Niebuhr representa la «crítica histórica», y Ranke, además de ella, la «historia diplomática o documental». **Historia—se nos dice—es eso**: crítica y documento.

Como el historiador no puede tachar al filósofo de Insuficiencia crítica, le echa en cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se **siente** como un chico con **zapatos** nuevos. Lo propio acontece al naturalista con el experimento. También se data la «ciencia nueva», la física, desde Galileo, porque descubrió el experimento.

Es inconcebible que existan todavía hombres con la pretensión de **científicos—y** son los que más se llenan la boca de este **adjetivo—que** crean tal cosa. [*Como si no se hubiese experimentado en Grecia y en la Edad Media; como si antes del siglo **XIX** no hubiese el historiador buscado el documento y criticado sus «fuentes» ! La diferencia entre lo que se hizo hasta 1800 y lo que se comenzó a hacer va para **un***

siglo es sólo cuantitativa y no basta para **modificar** la constitución de la historia.

Claro es que ningún gran físico, ningún historiador de alto vuelo ha pensado de la manera **dicha**. Sabían muy bien que ni la **física** es el **experimento—así**, sin más ni **más—ni** la historia el documento. Galileo el primero, y **Ranke** mismo a su hora, a pesar de que uno y otro combaten la filosofía de su tiempo. Lo que pasa es que ni uno ni **otro—tan** taxativos en su negación, en su justa **rebeldía—son** igualmente precisos en su afirmación, en su teoría del conocimiento físico e **histórico**¹.

La innovación substancial de Galileo no **fué** el «experimento», si por ello se entiende la observación del hecho. **Fué**, por el contrario, la adjunción al puro empirismo que observa el hecho de una disciplina **ultra-empírica**: el «análisis de la **naturaleza**». El **análisis** no observa lo que se ve, no busca el dato, sino

¹ La impureza, la imprecisión radical de **Ranke—representativo** de todo el **gremio—en** las cuestiones fundamentales se demuestra haciendo notar que toda su vida aspira a ser **tenido** como el **anti-Hegel**; pero al escribir en sus últimos años una *Historia Universal* y verse obligado a afrontar los **decisivos** problemas que **ella** plantea, dice: «¿Cómo no podría lograrse con mayor seguridad una concepción universal siguiendo un camino puramente histórico? No; sólo por **el** camino que **Niebuhr** inició y la *tendencia que inspiró a Hegel* es posible dar cima a la tarea que se propone la *Historia Universal*. Es preciso dedicarse con todo amor a la investigación **particular**, examinar lo individual según normas morales; pero, a la par, es preciso intentar comprender el curso de la historia en todo su conjunto. El dominio de la investigación histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha

precisamente lo **contrario**: construye una figura conceptual (*mente concipio*) con la cual compara el fenómeno sensible. Pareja articulación del **análisis** puro con la observación impura es la física.

Ahora bien: ésta es la anatomía de toda ciencia de realidades, de toda ciencia empírica. Cuando se usa esta última denominación se suele **malentender** y la mente atiende sólo al adjetivo «empírica», olvidando el **substantivo** «ciencia». Ciencia no significa jamás «**empíria**», observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*. Galileo escribe a Kepler que en cuanto llegó el buen tiempo para observar a Venus se dedicó a mirarla con el telescopio: «*ut quod mente tenebam indubium, ipso etiam sensu comprehenderem*»¹. Es decir, que antes de mirar a Venus Galileo sabía ya lo que iba a pasar a Venus, *indubium*, sin titubeo, con una seguridad digna de Don Juan. La observación telescópica no le

en incesante progreso. Ciertamente que éste no va regido por categorías lógicas, sino que las experiencias *históricas* poseen siempre su propio contenido espiritual. En su sucesión, no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta causalidad interna.» (Citado en Lorenz, *loc. cit.*, II, 56.) Estas palabras de Ranke demuestran muchas cosas importantes: Primera, que el anti-Hegel era bastante hegeliano, puesto que algo de Hegel le parece esencial para la constitución de la historia; segunda, que no dice claramente qué de Hegel debe conservarse; tercera, que dice, en cambio, muy claramente, qué no debe conservarse (las categorías lógicas); cuarta, que la historia posee sus propias categorías, y no es sólo crítica y documento. (Niebuhr.) No pedimos más que esto último.

¹ Galiiei, *Opere*, II, 464.

enseña nada sobre el lucero; simplemente confirma su presciencia. La física es, pues, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria y constituye uno **de** los ingredientes de la teoría física. Pero conste que se trata sólo de una confirmación. Por tanto, no se trata de que **el** contenido de **las** ideas físicas sea extraído de los **fenómenos**; las ideas físicas son autógenas y **autónomas**. Pero no constituyen verdad física sino **cuando** el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. Entre ambos sistemas no existe apenas **semejanza**, pero debe haber correspondencia. El papel del experimento se reduce a asegurar esta **correspondencia**¹.

La física es, sin duda, un modelo de ciencia y está de sobra justificado que se hayan ido tras ella los ojos de quienes buscaban para su disciplina una orientación metodológica. Pero **fué** un *quid pro quo*, más bien gracioso que otra cosa, atribuir la perfección de la física a la importancia que el dato tiene en ella. En ninguna ciencia empírica representan los datos un papel más humilde que en física. Esperan a que el

¹ Según Weyl, esta correspondencia no llega a consistir ni **siquiera** en un paralelismo, de suerte que «cada enumerado **particular** tenga un sentido verificable en la intuición». En la ciencia natural, «la verdad forma un sistema que sólo puede ser comprobado en su integridad». *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, pág. 111. En algún pequeño artículo Weyl formula más enérgicamente este **diagnóstico**, diciendo que el **corpus** de la física toca sólo con algunos de sus puntos **el mundo de la experiencia**, es decir, de los «hechos».

hombre **imagine** y hable *a priori* para decir *sí* o *no*¹.

Un error parecido lleva a hacer consistir la **historia** en el documento. La circunstancia de que en esta disciplina la obtención y depuración del dato **sean** de alguna **dificultad**—**más** por la cantidad que por la calidad del trabajo **exigido**—, ha proporcionado a este piso de la ciencia histórica una importancia **mons-**

¹ Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás **instauradores** de la *nuova scienza* como saber que cuatro **sígl**os más tarde **iban** a ser considerados como los descubridores y entusiastas del «experimento». Al estatuir Galilea la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. **Porque**, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es éste un buen ejemplo para entender lo que **significa el** «análisis de la **naturaleza**» frente a la simple observación de **los** fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado es siempre una desviación de la ley de **caída**, no sólo en el sentido de que nuestras medidas dan sólo valores aproximados a aquélla, sino que el hecho, tal y como se **presenta**, no es una **caída**. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se revuelve contra el fenómeno y **opone** a él un «**hecho imaginario**», que es la **ley**: el puro caer en el puro vacío un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el **fenómeno**, medir la desviación entre éste y el comportamiento ideal de dos cuerpos **imaginarios**. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de **caída**, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que **son** otros dos hechos **imaginarios**, otras dos leyes. Luego, puede **recomponerse** el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias **leyes**, como combinación de varios hechos imaginarios.

Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino, al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigurosas y *a priori*, **independientes** del **experimento**, en suma, a formas **matemáticas**.

truosa. Cuando a principios del siglo XIX sonó la voz de que el historiador tenía que recurrir a las «fuentes», pareció cosa tan evidente e ineludible, que la historia se avergonzó de sí misma por no haberlo hecho (la verdad es que lo hizo desde siempre). Equivalía esta exigencia al imperativo más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a **realidades**, que

Esta era su innovación; por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construir *a priori* matemáticamente, es lo específico del galileísmo. Por eso decía para diferenciar su método: *tGiudicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini più a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica.*» (*Opere*. II, 329.)

Con claridad casi ofensiva aparece este espíritu en un lugar de Toscanelli: «Che i principii della dottrina de *motu* siano veri o falsi a me importa pochissimo. Poichè se non son veri, fingasi che sian veri conforme **habbiamo supposto**, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principii, non come **così** miste, **ma pure geometriche**. Io fingo o **suppongo** che qualche **corpo** o punto si muova **all'ingìù** e **all'insù**, coa la nota **proporzioni** ed **orizzontalmente** con moto equabile. **Quando questo** sia io dico che seguirá **tutto quello** che ha detto il Galileo, ed io **anchora**. Se poi le palle di **piombo**, di **ferro**, di **pietra** non **osservano** quella **supposta proporzione**, suo danno, noi diremmo che non **parliamo** di esse.» Opera-Faen-2a, 1919. Vol. III, 357.

De modo que si los **fenómenos**—las bolas de plomo, hierro y **pedra**—no se comportan según nuestra construcción, peor para ellas, *suo danno*.

Claro es que la física actual se diferencia mucho de la de Galileo y Toscanelli no sólo por su **contenido**, sino por su **método**. Pero esta diferencia metódica no es **contraposición**, sino, al contrario, continuación y perfeccionamiento, **depuración** y enriquecimiento de aquella táctica intelectual descubierta por los gigantes del **Post-renacimiento**.

es aprontar ciertos datos. Y he aquí que todo un sistema de técnicas complicadas va a surgir en la pasada centuria con el propósito exclusivo de asegurar los «**datos** históricos». Pero los datos son lo que es dado a la **ciencia**—**ésta** empieza más allá de ellos. Ciencia es la obra de Newton o Einstein, que no han encontrado datos, sino que los han recibido o demandado. Parejamente, la historia es cosa muy distinta de la documentación y de la filología.

Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos, con sorprendente clarividencia, como los enemigos de la historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de **las** fuentes» (pág. 8) que **blanden** con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde por **fuerza** hemos de darle la **razón**: con tanta fuente, se ha empantanado el área de la historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre **toneladas** de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso, que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en éste, hablar de bancarrota. Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a **reconocer** el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. **Sonambúlicamente** acumula citas que no sirven para nada apreciable porque no responden a la clara con-

ciencia de los problemas históricos. Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión usada al obtener o manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas.

Contra este estado de las cosas en el reino de la historia se levanta la **historiología**. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una construcción y no un «agregado»—para usar el vocablo que Hegel lanza una vez y otra contra los historiadores de su tiempo. La razón que éstos podían tener contra Hegel oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construido directamente por la filosofía, no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de contentarse con una aglutinación de datos. Con la centésima parte de los que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y substancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de **historia**.

Toda ciencia de **realidad**—y la historia es una de ellas—se compone de estos cuatro **elementos**:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente **investigar**—la materia en física, lo «histórico» en historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigurosamente empírica—**descripción** de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u **órganos** intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad **posea**. No sólo con respecto al sujeto **cognoscente**, sino en sí misma posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene **el** «cuerpo vivo», y ambas son muy distintas de la estructura real propia de lo «histórico». Es posible que en la historia no llegue nunca el núcleo *a priori*, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en **física**; pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir ésta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a lo que aislado y por sí no es ciencia en **la** ciencia, **empieza** ya a parecer un error demasiado grave para no **reclamar** correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto hecho y a tal dato introduce ya, dese o no cuenta el historiador, todo el *a priori* **historiológico** en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría», dice **Goethe**¹.

No se comprende que haya podido imaginarse otra cosa si no supiésemos cómo aparecía planteado el **problema** epistemológico hacia 1800. Tanto el kantismo

¹ Hegel (pág. 8) devuelve a los historiadores **la** acusación que éstos dirigen a los filósofos de «introducir en la historia invenciones *a priori*». «El **historiador corriente**, mediocre, que cree y pretende conducirse **receptivamente**, entregándose a los meros datos, no es, en realidad, pasivo **en** su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas **lo** existente.»

como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un **conocimiento** del mundo y a la **vez** creer que ese mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales —**los fenómenos**—o, como Kant dice, en un «caos de sensaciones». Ahora **bien**: como el caos es informe, no es mundo, y la forma o estructura que éste ha menester ha tenido que ponería el sujeto **salivándola** de sí mismo. Cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas **del mundo** es el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo.

Es, pues, comprensible que los hombres de ciencia, puestos ante tal problema, considerasen preferible **reducir** al extremo las formas del mundo que estudiaban y tendiesen a contentarse con los puros datos.

Pero hoy nos hallamos muy distantes de **aquella** radical paradoja y pensamos que la primera «condición de la posibilidad de la experiencia» o conocimiento **de** algo es que ese algo *sea* y que sea *algo*; por tanto, que tenga forma, figura, estructura, **carácter**¹.

El origen de aquella desviación epistemológica **fué** haber tomado, con maniático exclusivismo, como prototipo de conocimiento a la física de Newton, que es por su rigor formal un **modelo**, pero que por su **contenido** doctrinal casi no es un conocimiento. Pues, muy

¹ Con esto no se prejuzga si ese **ser**, forma, estructura, **etcétera**, lo tienen las cosas por sí o si **«surge»** en ellas sólo cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el **asunto** es que ni aun en este último caso es el *ser* una **«forma del sujeto»** que éste echa sobre las cosas.

probablemente, es la materia aquella porción de realidad que más próxima se halla a ser, en efecto, un caos. Dicho en otra **forma**: todo induce a creer que la materia es el modo de ser menos determinado que existe. Sus formas, según esto, serían elementales, muy abstractas, muy vagas. Merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen y resulta posible que «la forma» **proyectada** sobre los fenómenos por el sujeto sea **tolerada** por ellos. De aquí que puedan existir muchas físicas diferentes y, sin embargo, todas **verídicas**—**precisamente** porque ninguna es **necesaria**¹.

Pero esta tolerancia por parte de los fenómenos tiene que llegar a un término. El progreso mismo de la física, al ir precisando cada vez más la figura «mecánica», es decir, imaginaria, parcialmente subjetiva, del mundo corpóreo, arribará a un punto en que **tropezará** con la resistencia que la forma efectiva, auténtica de la materia le ofrezca. Y ese momento trágica **para** la física será, a la par, el de su primer contacto **cognoscente**—y no sólo de «construcción simbólica»—**con** la realidad.

Aparte lo «**absoluto** o teológico», es verosímilmente lo real histórico aquel modo del ser que posee una figura propia más determinada y **exclusiva**, menos abstracta o vaga. Bastaría esto para explicar el retraso del conocimiento histórico en comparación con el físico. Por su objeto mismo es la física más fácil que la historia. Añádase a esto que la física se contenta

¹ Otra **razón** de «**indeterminación**» en la física es que dentro de ella se define la verdad por sus consecuencias «**prácticas**».

con una primera aproximación cognoscitiva a la realidad. Renuncia a comprenderla y de esta renuncia hace su método fundamental. No se puede **desconocer** que este ascetismo de **intelección**—la renuncia a **comprender**—es la gran virtud, la disciplina gloriosa de la gente física. En rigor, lo que esta ciencia tiene de conocimiento es algo meramente **negativo**: como conocimiento se limita a «salvar las apariencias», esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir ésta, sino más bien construir un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente. Algo es real para la física cuando da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida. Sustituye la realidad cósmica por el rito humano de la métrica.

Una **vez** que la **historiología** reconoce lo que la historia tiene de común con la física y con toda otra ciencia **empírica**—a saber, ser construcción y no mera descripción de **datos**—, pasa a acentuar su radical diferencia. La historia no es manipulación, sino descubrimiento de **realidades**: ἀλήθεια. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que **sustituyen** a aquélla. No puede, en consecuencia, substantivar sus «**métodos**», que son siempre, en uno u otro grado, manipulaciones. La física consiste en sus métodos. La historia usa los suyos, pero no consiste en ellos. El error de la historiografía contemporánea es, precisamente, haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una" escandalosa sobreestima de sus técnicas **inferiores**—**filología, lingüís-**

tica, estadística, etc. Método es todo **funcionamiento intelectual** que no está exclusivamente determinado por el objeto mismo que se aspira conocer. El método define cierto comportamiento de la mente con **anterioridad** a su contacto con los objetos. **Predetermina**, pues, la relación del sujeto con los fenómenos y mecaniza su labor ante éstos. De **aquí** que todo método, **si** se substantiva y hace independiente, no es sino una receta dogmática que da ya por sabido lo que se trata de averiguar. En la medida en que una ciencia sea auténtico conocer, los métodos o técnicas disminuyen de valor y su rango en el cuerpo científico es menor. Siempre serán necesarios, pero es preciso acabar con **la** confusión que ha permitido, durante el pasado siglo, considerar como principales tantas cosas que sólo son necesarias, mejor dicho, imprescindibles. En tal equívoco nutren sus raíces todas las **subversiones**¹.

La historia, si quiere conquistar el título de verdadera **ciencia**, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y sin duda es

¹ El ejemplo más grueso de este equívoco ha sido la exaltación política del trabajo manual, simplemente **porque** es imprescindible.

preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como **en** los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la **historia**. Pero ésta pretende conocer la realidad histórica, y ésta no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, «tamaño como una rodela», según Don Quijote. Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad y son dados a alguien para algo. Ese alguien es, en este caso, el verdadero **historiador**—no el filólogo ni el **archivero**—, y ese algo es la realidad histórica.

Ahora bien, esta realidad histórica se halla en cada **momento** constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables—**relativa** o absolutamente constantes. Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori*, no depende, en principio, de la variación de los datos históricos. Al revés, es ella quien encarga al filólogo y al archivero que busque tales o cuales determinados datos que son necesarios para la reconstrucción histórica de tal o cual época concreta. La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología.

La razón que suele movilizarse contra el *a priori* histórico es inoperante. Consiste en hacer constar que la realidad histórica es individual, innovación, etcétera, etc. Pero decir esto es ya practicar el *a priori* **historiológico**. ¿Cómo sabe eso el que ío dice, si no es de una **vez** para siempre, por tanto, *a priori*? Cabe, es cierto, sostener que de lo histórico sólo es posible

una **única** tesis *a priori*: la que niega a lo histórico toda estructura *a priori*. Pero evidentemente no se quiere sustentar semejante proposición, que haría imposible cualquier modo de historia. Al destacar el carácter individual e innovador de lo histórico se quiere indicar que es diferencial en potencia más elevada que lo físico. Pero esa extrema **diferencialidad** de todo punto histórico no excluye, antes bien, incluye la **existencia** de constantes históricas. César no es diferente de Pompeyo ni en sentido abstracto ni en sentido absoluto, porque entonces no habrían podido ni siquiera **luchar—lucha** supone comunidad, por lo menos, la de desear lo mismo uno y otro contendiente. Su diferencia es concreta ∇ consiste en su diferente modo de ser **romanos—una constante—**y de ser romanos del siglo I a. de J. C.—**otra constante**. Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay cuando menos un sistema común de constantes absolutas —**su** condición de hombres, de entes históricos. Sólo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad.

Eduardo Meyer, queriendo llevar al extremo la distinción entre historia y ciencia de leyes, de «hechos **generales**»¹, proclama que «en el mundo descrito por

¹ Esta distinción, propuesta con penosa insistencia por **Rickert** en su libro *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ha impedido durante quince años el progreso de la historia. Casi todos los que en un primer momento la **aceptaron—grandes** ejemplos son **Troeltsch** y **Max Weber—**han tenido que desasirse de ella, y, por tanto, con ella no hicieron sino perder el tiempo

la historia rigen el azar y el **albedrío**»¹. Lo cual, en primer lugar, incluye toda una metafísica de la historia más audaz que la expuesta por Hegel en estas *Lecciones*. Pero, **además**, es una afirmación sin sentido. Pongamos que, en efecto, la misión de la **historia** no sea otra que la de constatar un hecho **azaroso** como **éste**: En el año 52 a de J. C., César venció a **Vercingetorix**. Esta frase es ininteligible si las palabras «César», «vencer» y «**Vercingetorix**» no significan tres invariantes históricas. Meyer remite a una ciencia que él llama *Antropología* el estudio de «las formas generales de vida humana y de humana **evolución**»². La historia recibe de ellas una suma de conceptos generales. En el ejemplo nuestro, «vencer» sería uno de ellos. No es cosa muy clara eso de que una ciencia reciba conceptos de otra y, sin embargo, no esté constituida también por ella; en consecuencia, que la historia no sea constitutivamente **antropología**. Mas, aparte de esto, acaece que César y Vercingetorix son determinaciones exclusivamente históricas, no son conceptos «generales», sino individualísimos y, sin embargo, poseen un contenido invariante. Este César acampado frente a Vercingetorix es el *mismo* que treinta años antes **fué** secuestrado por unos piratas del Mediterráneo. Al través de sus días y aventuras César es constantemente César, y si no tenemos una rigurosa definición de esa **naturaleza constante**, de esa estructura o figura individual, pero

¹ Eduardo Meyer: *Geschichte des Altertums*, I, 1.—*Elemente der Anthropologie*, 185-186, 1910.

² *Ibíd*, p 3

permanente, no podemos ni siquiera entender el vocablo «César». Ahora bien, esa constante individual **incluye** múltiples constantes no individuales. César, la concreción César, está **integrada** por muchos ingredientes abstractos que no le son exclusivos, sino, al revés, comunes con los demás romanos, con los romanos de su tiempo, con los políticos romanos de su tiempo, con los hombres de carácter «cesáreo», con los generales vencedores en todos los tiempos. Es decir, que el hecho César, aunque sea un **azar**, considerado metafísicamente, es, como pura realidad histórica, un sistema de elementos constantes. No es, por cierto, sólo **esto**: en torno a ese núcleo de invariantes, y precisamente en función de ellas, se acumulan innumerables **determinaciones** azarosas, puros hechos que no cabe reconstruir en la unidad de una estructura, sino simplemente atestiguar. En vez de definir por anticipado lo histórico como una pura serie de puros **azares**—en cuyo caso la ciencia histórica sería imposible, porque sería **inefable**—, es la verdadera misión de esta disciplina determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay. Sólo así será la historia efectivamente una ciencia empírica. De otro modo topamos con una extraña especie de *a priori* negativo, el **apriorismo** del **no-apriorismo**.

La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la «crítica de las fuentes», involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica no consiste en corregir la fuente en vista de

otros hechos—puesto que estos otros hechos, a su vez, proceden de otra fuente sometida a la misma crítica—, sino que funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad e imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud: lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la «fuente». Ahora bien, lo posible y lo imposible son los brazos del *a priori*.

Cuando Ranke, para su estudio sobre Sixto V, critica la historia de Gregorio Leti y llega al punto en que éste describe la escena donde el cardenal arroja las muletas del falso tullido, rechaza la autenticidad del hecho, diciendo: «El conocedor pensará, desde luego, que en todo esto hay muy poco de **verdad**: las sumas dignidades no se obtienen de esa **manera**.» No se comprende bien cómo Meyer puede asegurar que por su parte no ha tropezado jamás con una ley histórica. Hay, por lo visto, tantas y tan especiales, que hasta existe una **la** cual formula la manera de obtenerse la dignidad pontificia, y ella tan evidente y notoria, que basta a Ranke sugerirla para justificar su *athétesis* de la noticia **tradicional**¹.

No es posible, pues, reducir la historia al ingrediente inferior de los que enumeraba yo más arriba como constitutivos de toda ciencia empírica. A las técnicas inferiores con que rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más **elevado**: la ontología de la realidad

¹ V. Lorenz: *Die Geschichtswissenschaft*.

histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial, Sólo esto puede **transformar** a la historia en ciencia, es decir, en **reconstrucción** de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa **realidad**—en este caso la vida **histórica**—**haya** de invariante. Por no hacer esto y contentarse con una presunta constatación de lo «singular», de lo azaroso, acontece lo que menos podía esperarse de los libros históricos, a **saber**: que son casi siempre **incomprensibles**. La mayor parte de la gente resbala sobre los libros históricos y cree haber hecho con esto una operación intelectual. Pero el que esté habituado a distinguir cuándo comprende y cuándo no **comprende**—lo cual supone haber comprendido verdaderamente algo alguna vez y poder referirse a aquel estado mental como a un **diapasón**—, sufrirá constantemente al pasar las hojas de las historias. Es evidente que si el historiador no me define rigurosamente a César, como el físico me define el electrón, yo no puedo entender frase ninguna de su libro donde ese vocablo inter venga.

Ha padecido la historia el mismo *quid pro quo* que en las mentes poco atentas padeció la física cuando se atribuyeron sus progresos al «experimento». Por fortuna para ésta, habían precedido a su instauración en la forma moderna que esencialmente conserva largos siglos de meditación «metafísica» sobre la materia. Cuando Galileo reflexiona sobre las primeras leyes del movimiento, sabe ya lo que es la materia en su más genérica **estructura**: Grecia, filosofando, había descubierto la ontología de la materia en general. La física se limita a concretar y **particula-**

rizar—en la astronomía llega a **singularizar**—ese género. Merced a esto, entendemos lo que Galileo dice al formular la ley de caída. Pero, por desgracia, no ha habido una **metahistoria** que defina lo real **histórico** *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias. Por su parte, la historia al uso habla desde luego de lo particular o singular histórico, es decir, de especies e individuos cuyo género ignoramos. La concreción sólo es inteligible previa una abstracción o análisis. La física es una concreción de la «metafísica». La historia, en cambio, no es aún la concreción de una metahistoria. Por eso no sabemos nunca de qué se nos habla en el libro **histórico**: está escrito en un lenguaje compuesto sólo de adjetivos y adverbios, con ausencia grave de los sustantivos. Esta es la razón del enorme retraso que la historia padece en su **camino** hacia una forma de ciencia auténtica.

Por filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos **cosas**: o el intento de construir el *contenido* de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquélla una metafísica de la historia.

La **historiología** no es ni lo uno ni lo otro. Los **neokantianos** conservan del gran chino de Königsberg el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura **propia**. Sólo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. El pensamiento en-

cuentra un caos de datos humanos, puro **material** informe, al cual, mediante la historiografía, proporciona modelado y perfil. Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos *logos*, tendremos que no hay más formas en **el** mundo que **las lógicas**, ni más categorías o principios estructurales que los del *logos* subjetivo. De esta manera los **neokantianos** reducen la filosofía de la historia a una lógica de la **historiografía**.

La **historiología** parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el **pensamiento**, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también ía suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma. En sentido estricto no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se **piensa**¹. Lo que siempre se ha denominado *pensamiento lógico puro* no es menos **material** que otro cualquiera. Como todo pensar disciplinado, consiste en **analizar** y combinar ideas objetivas dentro de ciertas **limitaciones**—los llamados principios. En el caso de la lógica pura estos principios o limitaciones son sólo dos—**a saber**: la identidad y la «contradicción». Pero estos dos principios no son principios de la actividad subjetiva, que de

¹ No se me oculta que esta tesis implica una grave heterodoxia frente al canon tradicional filosófico. Espero, sin embargo, en un estudio especial exponer sus fundamentos.

hecho se contradice a menudo, 7 no es nunca **rigoro-**samente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro **inte-**lecto funciona atendiendo sólo a esas dos formas del ser, analiza y combina los **objetos** reduciendo éstos a meros sustratos de las relaciones de **identidad** y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a esas formas añadimos la de relación **nume-**ral, tenemos el *logos* aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico, etc., etc. Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas.

A mi juicio, ésta **fué** la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de **la** realización que el sistema de Hegel proporciona a ese **descubrimiento**—y que es, sin duda, **manca**—, el brillo de esa magnífica verdad? «La **razón**, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón (*logos*), sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada* es la *cosa*»¹.

Se trata, pues, nada menos que de la **des-subjeti-**vación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, jun-

¹ Pág 25.

tar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes y, al juntarlos, evadirse de ambos.

La **historiología** no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura **ontológica** de ésta? ¿De qué **ingredientes** radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?

La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que **tangentean**, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquéllas. Ahora bien, encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí no es sin más incluible en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia. Es decir, que mi vida pasa a ser **trozo** de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero, al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es, para mí, mi vida. La convivencia interindividual es una primera trascendencia de lo inmediato y «psicológico». Las formas de interacción vital entre dos **individuos—amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc.—son** fenómenos **biformes** en que dos series

de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrasíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos no pasa a la postre, íntegramente, en ninguna de ellas. Por eso digo que es un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo «psíquico»¹. Ese complejo de dos vidas vive a su vez por sí según nuevas leyes, con original estructura, y **avanza** en su **proceso** llevando en su vientre mi vida y la de otros **prójimos**. Pero esta vida interindividual, y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer **personaje**: la vida **anónima**—ni individual ni **interindividual**—, sino estrictamente **colectiva**, que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por tanto, trascender nuevamente y de la perspectiva interindividual **avanzar** hacia un todo viviente más amplio que comprende lo individual y lo colectivo; en **suma**: la vida social. Esta nueva realidad, una **vez advertida**, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque, si al principio le pareció ser él una substancia psíquica

¹ Dejo aquí intacta la **cuestión fundamental**—tan **fundamental**, que es previa a todo el tema de este estudio y lo **desborda**—de si la vida individual misma no es ya trascendencia. Siempre me he **resistido** a creer que mi vida sea no más que un «**hecho** de conciencia». Creo más bien lo contrario, que mi «**conciencia**» está en mi vida, es un hecho de mi **vida**.

independiente y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su persona **vive**, como de un fondo, de esa realidad **sobreindividual** que es la **sociedad**. Rigorosamente, no puede decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina **lo** que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que Oí nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por **la** psicología. Antes que sujetos psíquicos, somos sujetos sociológicos¹.

Pero, a su **vez**, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo instante, es ésta algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo *hoy* social por la articulación de tres generaciones, manifiesta que **la** vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones². Esta es *sensu*

¹ Esto es lo que Hegel llamó *espíritu objetivo*.

² Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto **instante**—el **nacimiento**—y extenderse desde **cualquier** presente hasta un tiempo aproximado en que la **muerte**

stricto la vida o realidad histórica. No digamos vida humana o universal. **Precisamente**, uno de los temas **historiológicos** es determinar si estas dos palabras «**humanidad**»—en sentido **ecuménico**—y «**universalidad**» o «**mundialidad**», son formas efectivas de realidad histórica o meras **idealizaciones**. Ese círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico. Pero no está dicho cuál sea el significado real de sus círculos **interiores**; por ejemplo, si el individuo que vive sumergido en lo histórico, como la gota en el mar, es, no obstante, y en algún sentido, un ser independiente dentro de él, o si lo es «una sociedad», pueblo, estado, **raza**, etc., ni cómo ni en qué medida influyen unos sobre otros estos círculos. Ni siquiera está dicho que ese círculo máximo que es «una vida social con su pasado y su futuro», **es**, a su **vez**, independiente y forma un orbe **aparte**, o es sólo fragmento, un auténtico, **definito** y **único** «mundo histórico». Sólo va dicho con **ello** que de ese círculo máximo no cabe ulterior transcendencia.

(*Revista de Occidente*, febrero, 1928.)

ha **de** venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en «nuestros **días**»; es el gran mañana, que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de **Heidegger: Sein und Zeit**, 1927. Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados "por la idea de un término y consumación.

EN EL CENTENARIO DE HEGEL ¹

I

HISTORIA Y ESPÍRITU

GOLPEAMOS con los nudillos en la puerta. «¿Quién anda ahí?», preguntamos. Hemos oído ruidos en la habitación vecina. La puerta está cerrada. No podemos entrar. Del interior nos llegan sólo rumores. Oímos éstos perfectamente, pero cuanto **mejor** los oigamos y menos problemas nos sean por sí mismos, no podemos contentarnos con ellos. Inevitablemente llegan a nosotros convertidos en signos o síntomas de un acontecimiento o serie de ellos, en **suma**, de algo que pasa bajo ellos, de que ellos son manifestación parcial, anuncio incompleto. Y ese algo que pasa del otro lado de la puerta sólo se nos aclara cuando averiguamos a quién le **pasa**: el algo sospechado empuja nuestra mente hacia un alguien. Por eso **preguntamos**: «¿Quién anda ahí?» Tal vez es la criada que golpea los muebles o un hombre en frenesí que se martiriza. Cuando logramos averiguarlo, el tropel desordenado de ruidos cobra súbito orden,

¹ Conferencia dada en el Instituto Internacional de Señoritas, de Madrid, en 1931.

se **organiza**, como claro acontecimiento cuyo centro es el alguien que lo produce o padece.

Una vida individual es, por lo pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos, como aquellos rumores. Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan. A cada cual le pasa su **vida—es** decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos **está**, solapado, el Mismo. Yo soy el Mismo, el punto de identidad o **mismidad** latente bajo la diversidad e **inconexión** aparente de los hechos que urden mi vida.

Pero los hechos de mi vida no terminan en ella, en su órbita individual, sino que actúan sobre la órbita de otras vidas como la mía, penetran en ella produciendo múltiples efectos. Y viceversa, lo que a otros les **pasa—su vida—rezuma** sobre la mía. Tengo un amigo. La amistad es un hecho que me pasa a mí, pero que también le pasa a mi amigo. Por tanto, su realidad no consiste sólo en la parte de amistad que me toca a mí, sino también en la que toca al otro. No es, pues, rigurosamente hablando, un hecho exclusivo de mi vida, sino que es el hecho de dos vidas, entre dos **vidas—es** un hecho de convivencia. **¿Quién** es, entonces, el «alguien» de la **amistad**? Evidentemente, ese alguien es un personaje extraño que se llama «dos seres humanos». Un alguien dual, que no es ninguno de los dos, ni la simple suma, sino alguien sobre ellos, **sujeto** del hecho amistad, y a quien podemos llamar indiferentemente **«convivencia»** o «compañía» o «sociedad».

Como se advierte, el **«alguien»** a quien las cosas pasan es el substrato del **acontecer**; pero, al mismo

tiempo. es el punto de vista, **el** principio de **la** perspectiva desde el cual el acontecimiento se entiende. La vida individual es, en este sentido, una perspectiva. La convivencia es otra.

Pero no se puede negar que no nos parecen igualmente claros el alguien o mismo que soy yo o que eres tú y el alguien o mismo que es la compañía. Este nuevo personaje está menos a la mano; su perfil es más difuso y **problemático**. Por lo menos, a primera vista. No voy ahora a entrar en esta **cuestión**; pero, de paso, sugiero que esa presunta claridad de quién sea ei alguien que soy yo se oscurece **desesperantemente** cuando con ánimo de hallar una respuesta rigurosa nos **preguntamos**: ¿Quién soy yo? Porque yo no soy mi cuerpo ni mi alma. Cuerpo y alma son cosas más, cosas que me pasan a mí; los más próximos y permanentes acontecimientos de mi vida, pero no son yo. Yo **tengo** que vivir en este cuerpo enfermo o sano que me ha tocado en suerte y con esta alma dotada de voluntad, pero acaso deficiente de **inteligencia** o de memoria. ¿Qué diferencia últimamente esencial existe entre la relación de mi cuerpo y mi alma conmigo y la que conmigo tienen **la** tierra en que nazco y vivo, la suerte social, mejor o peor, que tengo, etc., etc.? Ninguna. Y si yo no soy mi alma ni mi cuerpo, ¿quién es el alguien, quién es el mismo a quien acontece la sarta de sucesos que integran mi vida? Como se ve, hay aquí un problema tremendo que va oculto y en cierto modo **cloroformizado** por la facilidad de habituación con que decimos «yo». La identidad de la palabra nos finge una evidencia **de** la cosa.

Pero el hombre muere y otras vidas suceden a la suya. La convivencia actual o sociedad de ahora se prolonga asimismo en la de mañana, en la de dentro de un siglo, como, viceversa, es continuación de la de ayer y de la de hace centurias y centurias. Es decir, que nos encontramos con un nuevo tropel de hechos—los históricos—enormemente más rico, multiforme, caótico, que el atribuible a la vida individual o a la sociedad de hoy. En suma, nos encontramos con el rumor innumerable de la historia universal. Guerras y paces, angustias y alegrías, usos, leyes, Estados, mitos, ciencias: es la pululación superlativa, el *mare magnum* de lo confuso e ininteligible. Al pronto la mente se pierde en esa selva indómita de hechos inconexos y dispares. La historia es como el oído con que oímos tales ruidos; nos cuenta esto y esto y esto. Pero con ello no hace sino incitar nuestra incompreensión y movernos a demandar: ¿Qué pasa en la historia y a quién le pasa?

En sus Memorias, la marquesa de La Tour-du-Pin, que vivió en tiempos de la Revolución francesa, nos cuenta que, siguiendo la moda anglómana de la época, encarga de sus caballos a un palafrenero inglés. Este hombre no consigue aprender la lengua francesa, e. incomunicante con el contorno, vive ensimismado, atento sólo a su menester. Cuando la revolución comienza y ve a las gentes ir y venir enloquecidas, juntarse y separarse, gritar y estremecerse, el pobre hombre cae en estupefacción. No entiende nada de lo que acontece, y cada cinco minutos se acerca a su señora y, quitándose la gorra, pregunta: *Please,*

milady, what are they all about? (Señora, perdón, ¿qué les pasa a todos éstos?)

El palafrenero no podía entender lo que a éstos les pasaba, porque en realidad, la Revolución francesa no era un hecho de la vida privada o individual de ninguno de ellos, ni siquiera de su vida colectiva o social. Era un hecho de la historia, y sólo resultará comprensible cuando se golpee con los nudillos sobre el telón gigantesco de los hechos y se pregunte: ¿Quién anda ahí? ¿Quién produce y padece todos esos ruidos? En suma: ¿a quién le pasa la historia universal como a mí me pasa mi vida? ¿Quién es el alguien, el Mismo de la historia que pulsa y late bajo sus sucesos?

La *Filosofía de la Historia Universal* es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano. Al buscar el Mismo de la historia, su substrato y sujeto, tiene que buscar también, como antes indiqué, una nueva perspectiva, distinta de la vida individual y de la vida social. Ahora se trata de la vida histórico-universal que comprende aquellas otras dos formas de vida; es decir, que la perspectiva histórico-universal incluye la perspectiva individual y la social, es la perspectiva integral de lo humano.

Ahora bien, ¿cómo, sumergidos en el enjambre de los hechos históricos, podremos descubrir su substancia permanente, ese alguien o Mismo de que ellos son manifestación, variación, modificación incesante? Hay varios caminos o métodos. Uno consiste en aplicar a los fenómenos históricos la misma táctica mental que seguimos para descubrir las leyes de los fenómenos naturales. Es el método empírico. Observando

los hechos, ensayando hipótesis que esta observación nos sugiere, vemos si aquéllos se dejan reducir a un orden o regularidad. Este orden, si transparece, nos mostrará todos los cambios históricos como transformaciones comprensibles de algo que es el substrato de la transformación. Y, en efecto, la obra de **Hegel**, que no usa este método, provoca durante todo el siglo XIX una serie de ensayos inspirados en este procedimiento. Todos ellos coinciden en elegir una clase **de** hechos como realidad fundamental de que todos los demás son consecuencias. Así, Carlos Marx cree haber hallado la substancia, el alguien de la historia en la economía. Lo que diferencia las épocas y hace salir una de otra es el proceso de la producción. Cada etapa humana tiene su última realidad en lo que, a la sazón, sean los medios de producción. Cada nueva forma de éstos crea una nueva forma de organización **social**; suscita una clase social propietaria de ellos y otras sometidas a ésta. Las ideas, la moral, el derecho, el arte, no son más que reacciones de cada clase social según sea su puesto en la **jerarquía** colectiva. Ni las ideas ni la moral ni el derecho ni el arte son fuerzas primarias de la historia, sino, por el **contrario**, resultado de lo substancial: la realidad económica. El hombre no actúa según sus ideas, sentimientos, etc., sino, al revés, las ideas, sentimientos de un hombre, son consecuencia de su situación social, esto es, económica. El alguien de la historia es, pues, el hombre como animal económico.

Frerte a esta interpretación económica cabe poner innumerables otras en que se prefiere como substancial otra especie de fenómenos. Cabe, por ejemplo, una

interpretación bélica de la historia. Según ella, lo decisivo en los cambios históricos sería el cambio en los armamentos, en los medios de destrucción. Es el exacto *pendant* del marxismo. He aquí un ejemplo de su manera de razonar. Durante el siglo V dominan todavía sobre los Estados griegos las viejas aristocracias, porque las guerras entre ellos se hacen con milicias poco numerosas compuestas de soldados calificados, portadores de armas cuyo empleo requiere largo y difícil entrenamiento. Pero he aquí que se anuncia la bajada de los persas contra Grecia. Los persas llegan por tierra y por mar. Temístocles tiene la genial intuición de que la parte decisiva de la lucha habrá de ser marina, y propone a Atenas la creación de una poderosa escuadra. Pero esto supone el empleo de catorce mil remeros. Los aristócratas no pueden pensar en proporcionar tan elevado contingente ni están dispuestos a remar. Es preciso recurrir a las clases inferiores, poner en sus manos la nueva arma—el remo. El efecto fué fulminante. La extensión del servicio militar trae consigo la extensión del poder político. Los catorce mil remeros son todo Atenas, y no ya unas cuantas familias nobles. El remo, como arma bélica, como medio de destrucción, suscita la democracia y todo lo que ésta trae inevitablemente consigo: el abandono de la tradición, el racionalismo, la ciencia, la filosofía¹.

La interpretación bélica de la historia no es ni más ni menos fantástica que cualquiera otro de los ensa-

¹ Véase *El Espectador*, VI (1927): «La interpretación bélica de la Historia».

vos parejos emprendidos empíricamente con ánimo de reducir a un orden el caos que es la historia. Quien haya leído la *Historia del arte de la guerra*, compuesta por Delbrück, reconocerá que es esta interpretación una idea luminosa, capaz de esclarecer admirablemente no pocos estratos de la realidad histórica.

Es sorprendente la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento. Se puede llegar a sistemas francamente cómicos y que, en principio, no son menos verídicos que los de aspecto más trágico y solemne. Cabe, por ejemplo, lo que yo llamaría la **interpretación** hidrológica de la historia. En efecto, la historia comienza con una civilización que brota entre dos ríos menores—la mesopotámica. Pasa luego a las riberas de un gran río—el Nilo. Se derrama después sobre un mar interior—el Mediterráneo. Avanza más tarde al mar abierto—el Atlántico—, y en nuestros días comienza a bañarse en el mar máximo—el Pacífico. Pero al seguir la línea de esta evolución caemos en la cuenta de otras posibilidades de **interpretación**: la interpretación sideral. En efecto, el centro de la historia se ha **desplazado** en el mismo sentido en que marchan las estrellas. El proceso universal de lo humano gira de Oriente a Occidente.

II

Todas estas ideas de la historia pretenden hacernos ver el claro proceso real que «pasa» verdaderamente **bajo** el confuso proceso aparente de ella. Y nos sor-

prende un poco que todas nos convencen en un momento, lo cual sería imposible si no poseyesen alguna dosis de verdad.

¿Como es posible que sean todas verdad, siendo dispares? Evidentemente, sólo de una manera: no siéndolo del todo ninguna. Son, en efecto, verdades parciales, cuasi-verdades. Los fenómenos, tanto de la naturaleza como de la historia, pueden ser ordenados por nuestra mente de infinitos modos. Imagínense ustedes delante de una cantidad grande de objetos. Pueden clasificarlos o por su tamaño o por su color o por su forma o por su peso o por innumerables caracteres. Con increíble maleabilidad, los objetos aguantan, reciben nuestra ordenación. Como cada uno de ellos tiene infinitas notas, siempre podremos tomarlos por una cualquiera de ellas como por un asa. Pero, si luego comparamos unas ordenaciones con otras, notaremos que unas precisan más la clasificación y otras menos. Si dividimos los objetos en claros y oscuros, es evidente que habremos producido un orden colocándolos en dos enormes provincias. **Mas**, si nos fijamos luego en el contenido de cada una de ellas, advertiremos que dentro de lo claro hay objetos muy diferentes entre sí—rojos, azules, blancos, etc. Nuestra ordenación ha sido, pues, muy somera; na ha penetrado en las diferencias más detalladas. Dentro de cada provincia quedan desordenadas las cosas. El orden era superficial: no prendía bien, no definía cada objeto; no nos decía, en suma, nada sobre el objeto singular, sino sólo sobre grandes y vagos conjuntos. Ahora bien, lo que se trataba de **aclarar**, de definir y conocer, era precisamente cada objeto, cada

HEGEL

fenómeno, porque ése es el **auténtico** problema que se ofrece al **esfuerzo** de nuestro pensamiento. Pensar es comprender las cosas en su plenitud, no sólo tomar vistas parciales, **vagas**, que digan algo sobre ellas, pero que **dejen** fuera mucho de ellas. Cuando lo que decimos de un fenómeno no coincide completamente con él, nuestro hablar, nuestro pensar, es abstracto. Y mientras el pensamiento es sólo abstracto, no ha hecho sino **empezar**.

* * *

Esas teorías sobre la historia son verdades abstractas, por tanto parciales. Son vistas tomadas arbitrariamente sobre la realidad. Toda vista es **verdadera**, puesto que nos da algo de la cosa. Pero como la hemos tomado desde un punto de vista cualquiera, sin dejar de ser verdadera, resulta arbitraria. Lo **arbitrario** no es tanto la vista como el punto de vista.

Esta es la máxima preocupación de Hegel: encontrar un punto de vista que no sea uno cualquiera, sino que sea aquel único desde el cual se descubre la verdad entera, **la** verdad absoluta. Sea nuestro punto de vista no el nuestro, sino precisamente el universal o absoluto.

Este abandono de nuestro punto de vista y este esfuerzo por instalarnos en lo absoluto y mirar desde él todo y cada cosa es para Hegel la filosofía. No discutamos ahora si esto es factible. Mi tema no es la metafísica de Hegel, sino su metafísica de la historia.

Al hablar sobre las cosas materiales o históricas,

Hegel quiere evitar decir sobre ellas verdades parciales. Se exige la verdad **absoluta**, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, **particularización**, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su Filosofía fundamental, que él llama Lógica. Con esa enorme **averiguación**, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la **naturaleza**, se dirige a la historia, que son no más que partes o modos de lo absoluto. Pero, claro es, va a ellas en una disposición intelectual opuesta a la que inspira el método empírico que acabo de dibujar. Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si consigue de ellos la esencial confidencia, para ver si los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo **contrario**: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. **Llega**, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de **ajustarse** a la verdad que la filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama «Filosofía de la historia».

La realidad única, **universal**, absoluta, es lo que Hegel denomina «Espíritu». Por tanto, todo lo que no sea francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. En la medida en que no «parezca» ser Espíritu su realidad será pura apa-

rienda, ilusión, óptica no arbitraria, sino **tundada** en la necesidad que el **Espíritu** tiene de jugar al escondite consigo mismo.

¿Qué es el Espíritu en Hegel? No nos engañemos: el Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra. una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es **gigantesco, miguelangelesco**.

Yo no sé cómo en poquísimas palabras se pueda proporcionar un atisbo de lo que Hegel entiende bajo ese soplo verbal que es el vocablo «Espíritu».

Es preciso declarar que el vocablo «Espíritu», empleado por Hegel para denominar tan enorme y definitiva realidad como la que con él quiere enunciar, no es muy acertado. Se han llamado espíritu tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro. Hegel mismo vaciló mucho antes de decidirse por esta terminología. En su juventud prefería hablar de «vida». Hoy le acompañaríamos en esta preferencia. ¿Por qué?

El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que **con**siste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la vez, **incompre**nsión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma. Tiene, pues, dos **haces**: por uno es constante problema para sí, por otro es interpretación

de ese problema. ¿No es esto lo característico de la vida humana? ¿No es nuestro vivir sentirse cada cual sumergido en un absoluto problema? Cada acto vital, no sólo el específicamente intelectual, va inspirado por la necesidad de «salvar la vida», es **decir**, de hacer de ésta «lo que debe ser». Todas las éticas —la más egoísta o la más **altruísta**, el epicúreo y el kantiano, el asceta y Don Juan—**buscan** colocar nuestra vida en su verdad, y esto implica una interpretación, una idea de lo que nuestro destino «**es**». Ahora bien, ideal tal obliga a construirse una **concepción** del mundo en torno nuestro y de nuestra persona en él. La vida no es el **sujeto** solo, sino su enfrente con lo demás, con el terrible y absoluto «otro» que es el mundo donde al vivir nos encontramos náufragos. No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre **hallarse** inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos **lleva**, sino, al contrario, nos anula. De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí misma, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella.

Pues bien, para Hegel lo decisivo en la interpre-

HEGEL

tación de la vida no es obra de ningún individuo **por** genial que sea, sino que procede de todo un pueblo. Cada uno de los grandes pueblos ha consistido en ser una nueva **interpretación**. Por eso, porque va «inspirado» por una idea unitaria y original, consigue llegar a una fuerte disciplina e imponerse durante una época en la historia universal.

* * *

Pero Hegel, que hasta aquí no tendría tal vez inconveniente en aceptar esta sustitución de su «Espíritu» por nuestra «**vida**», se resistiría a contentarse a la postre con ella. Pertenece él, y con él nosotros, a la gran unidad occidental que llama «el mundo germánico». Tiene éste una interpretación de la vida según la cual todo es espíritu. Así piensa Hegel. Esta es para él «**la**» verdad, por tanto, no una interpretación entre otras del misterio vital, sino la absoluta y la definitiva. Y creyéndolo así, no tiene más remedio que integrar en ella todo el proceso histórico y mostrar cómo todas las grandes interpretaciones de **la** vida han sido estadios necesarios para ese gran descubrimiento.

Mas esta resistencia de Hegel acaso no estuviese en lo esencial justificada. Para él «Espíritu» ño es el alma humana, ni el *nus* del cosmos, sino simplemente aquello que se sabe a sí mismo, es decir, que consiste en llegar a la transparencia de sí, cuyo ser estriba precisamente en averiguarse a sí propio y **descubrirse**, hacerse patente. Nuestra vida es, como he indicado, el parcial logro de eso. Una vida que en absoluto no se

comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la absoluta felicidad. Donde no hay problema no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana. Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama «Espíritu», sino sólo movimiento y estación hacia él: afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad.

III

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

El **espiritualismo** radical de Hegel domina su concepción de la historia. Es éste un drama que consiste en un apasionado monólogo. No hay más que un personaje: **el** Espíritu. A este personaje le acontece perderse en sí mismo, en la selva magnífica de sí mismo, y se afana heroicamente en encontrarse. Para esto necesita caer en la cuenta de que él existe y de que todo lo demás—**piedra, astro, ave, hombre**—no es sino secreción suya, ensayos que va haciendo para llegar a la idea de que él es y que es todo. Cuando **comienza** la historia, ha terminado el **primer** acto, en el cual el Espíritu no se sospecha a sí mismo, «está fuera de sí» y parece ser pura Naturaleza. La Naturaleza es la selva **preespiritual**—lo mineral, lo animal. Ni el mineral ni el animal saben de sí **mis-**

mos: **gozan—¿o padecen?**—una casta ignorancia de su propio ser. Su *ser* consiste simplemente en «estar ahí», hincado en un lugar y un instante. Vivir en un «ahí» y en un «ahora»: esta servidumbre de la gleba **espacio-temporal** es para Hegel la condición de todo lo «natural». El **Espíritu**, en cambio, es ubicuo y eterno, mejor dicho, no está en ningún lugar, en ningún tiempo, porque los contiene en sí todos. El ser del **Espíritu** no consiste, como el de la piedra, en «estar ahí», sino, por el contrario, en «estar en sí y sobre sí». Esto que Hegel insinúa se advierte muy bien en el hombre, que es, a la par, término de la **Naturaleza** e iniciación del **Espíritu**. Realidad fronteriza y **oscilante**, el hombre es unas veces lo uno, y otras, lo otro. Por eso distinguimos cuándo el prójimo «está fuera de sí»—y decimos: «¡Qué animal!»—y cuándo «está sobre sí»—y decimos: «¡Qué espíritu!»

La **Naturaleza** es, pues, esencialmente prehistoria, preparación o material para la historia, ya que ésta es la lucha del **Espíritu** frente a la **Naturaleza** para encontrarse en ella. La **Naturaleza** es el escenario y la peripecia del drama, el laberinto extraño, el puro «lo otro» donde la razón se ha perdido. En esta peregrinación del **Espíritu** por la **Naturaleza** queda calificado por ella, influido por ella, y en este proceso terrenal del **Espíritu** consiste para Hegel la **historia**. El **Espíritu** procede condensándose en la serie de los grandes pueblos, cada uno de los cuales es una interpretación de sí mismo que el **Espíritu** ensaya. Por eso en la historia no ha triunfado en cada época más que un **pueblo**: porque sólo en él actuaba el **Espíritu**, que lo necesitaba como un peldaño para su genial **ascen-**

sion hasta la pura idea de sí mismo. Una vez que ha usado de ese pueblo, el Espíritu lo abandona, y el pobre pueblo triunfante un día queda anulado históricamente, depotenciado como mera materia para el nuevo pueblo floreciente. Queda, en suma, «desespiritualizado».

Esta es la famosa idea del *Volksgeist*, del «espíritu nacional», que constituye, sin duda, una de las creaciones más originales del romanticismo alemán (Herder, Fichte, Schelling, la escuela histórica). El personaje único—Espíritu—se pluraliza en los «espíritus nacionales» de los grandes pueblos verdaderamente históricos—y no prehistóricos o «naturales»—: China, Egipto, India, Persia, Grecia, etc.

Ahora bien, esa multiplicación sobreviene al Espíritu, que es, por esencia, uno, único, al ser tamizado por la Naturaleza. Al hacerse «nacional» el Espíritu «nace»—y por que nace, muere, como un animal. *Nat-uraleza* es lo que nace. La nación es espíritu mineralizado y animalizado; por tanto, adscrito a un lugar, a un paisaje. La historia con su enjambre de pueblos brota de la geografía. Ya en otra ocasión toqué este punto de las relaciones que en el sistema hegeliano guardan geografía e historia. Fué con motivo de precisar lo que Hegel pensaba sobre América, «cuyo principio es lo inconcluso y el no llegar nunca a plenitud»¹. Ahora me interesa tomar la cuestión en toda su generalidad. ¿Cómo ve Hegel esa inserción del Espíritu en la Naturaleza, en la tierra? ¿Cuál es

¹ Véase «Hegel y América» en *El Espectador*, tomo VII. 1930.

la relación entre un pueblo y su horizonte geográfico? ¿Influye el clima en la historia que es siempre historia espiritual? ¿El «espíritu nacional» es producto del medio, una planta más en el paisaje?

Hegel no puede aceptar que el Espíritu «dependa» de la **materia**, es decir, que las condiciones naturales sean causa de un cierto modo de ser espiritual. «Es opinión tan generalizada como vulgar—dice—que el peculiar espíritu nacional está en conexión con el clima de esa **nación**... Así, se habla mucho y con frecuencia del benigno cielo jónico que ha engendrado a Homero. Y, sin duda, ha contribuido no poco al encanto de los poemas homéricos. Pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo: no obstante, del pueblo jónico ha salido sólo un Homero. El pueblo no **canta**: sólo el hombre singular crea una poesía, sólo un individuo, y aunque fuesen varios los que han producido los cantos homéricos, siempre se trataría de individuos. A pesar del clima benigno no han vuelto a surgir Homeros, especialmente bajo la dominación turca.»

No hay, pues, que hablar del influjo causal entre una tierra y una nación. El nexo entre ambos es de especie muy diversa.

«No nos interesa considerar el territorio como localidad **externa**, sino atender al tipo natural de la localidad en cuanto corresponde al tipo y carácter del pueblo que es hijo de tal territorio.» «Siendo los pueblos espíritus de determinada configuración, esta su determinación o peculiaridad sería de orden **espiritual**—por tanto, no originada por peculiaridades geográficas, étnicas, etc. Pero a esa peculiaridad espi-

ritual o modo de ser *corresponde* la peculiaridad de la **Naturaleza** en la región donde el pueblo se **forma**. Hegel no aventura más. Se contenta con hablar de «correspondencia» para designar relación entre pueblo y contorno físico.

Hace años, **perescrutando** yo el mismo problema, llegué a la conclusión de que las condiciones geográficas no determinan la historia de un pueblo. En un mismo rincón del planeta han acontecido las formas más diversas de historia, es decir, de existencia humana de ser hombre. La humanidad india de la pampa era sobremanera distinta de la actual **argentinidad**. Distinta no sólo como dos estadios de evolución muy lejanos entre sí, sino como dos especies divergentes. Es posible que al cabo de los siglos la tierra pampera reabsorba al hombre actual y de él vuelva a formar un pueblo en que rebroten los caracteres fundamentales de las razas autóctonas. Más de un síntoma nos induciría a esta sospecha, sobre todo, si recordamos lo que acontece en Australia.

Pero si es posible que cada terruño sea como un escultor que crea indefectiblemente una forma de estilo siempre **idéntico—dejemos** el asunto para otra **ocasión—**, no por eso determina propiamente la historia. Hay un factor que podríamos llamar «la inspiración histórica del pueblo», que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo en sus destinos. Con el mismo **material** geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes. Hay además otro **fenómeno** de gran **importancia**: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre **problemática** o utópica. De hecho no conocemos en la

HEGEL

historia más que pueblos que se han **movilizado**, y al fijarse **transitoriamente—con** una transitoriedad de milenios a **veces—en** un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor de los hechos, lo que importa comprender es *por que* un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que **avanza** entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquél en **éste**: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos **emigran** en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido.

Hegel no interpreta así la correspondencia entre geografía y cultura. Pero no anda muy lejos de ello.

IV

MESETA, VALLE, COSTA

Según Hegel, hay tres tipos de tierra para los efectos **históricos—lo** que yo llamaría tres **paisajes**: la altiplanicie, el valle fecundo, la costa. Esta división le ha sido inspirada por la consideración de que nuestro planeta no es sólo tierra, sino también agua. **Los**

tres paisajes se caracterizan por la relación de la tierra al líquido elemento. La altiplanicie es la aridez. El valle es obra del río. En la costa «tremola la marina», como dice Dante.

En la *Filosofía de la Historia Universal* brotan súbitamente altos surtidores de espléndida **poesía**, geiseres cálidos, irisados, que se alzan sobre el horizonte lunar de su gélida **dialéctica**. Así en este lugar. **¡Qué** delicia oír que de pronto se nos **habla—corroborando con** un gesto romántico hacia significaciones infinitas—**del** «principio de la meseta, el privilegio del valle, el principio de la **costa**»! La mente nos queda repentinamente fecundada por el polen de estas palabras y germina en ilimitadas posibilidades de pensamiento.

Con esta preparación creo yo que podremos entender bastante bien la idea que Hegel se hace de las relaciones entre lo geográfico y lo histórico, aun cuando sus textos no pasan de ser vagas insinuaciones.

Recuérdese que, para Hegel, es el hombre una realidad oscilante entre la Naturaleza y el Espíritu, entre el «estar fuera de sí» y el «estar sobre **sí**». Cuando el hombre vive fuera de sí está dominado por la necesidad cósmica, lo mismo que el astro y la planta. Es una realidad esclava. Ahora bien, la historia es el proceso del espíritu, el cual consiste en libertad. El «**progreso** en la conciencia de libertad» constituye para Hegel el contenido de la historia universal.

¿Por qué el espíritu consiste en libertad? Por un razonamiento muy sencillo. Para **Hegel—como** hemos **visto—es** «Espíritu» el nombre de la realidad absoluta, de la única realidad verdadera. Esto **signi-**

fica que sobre lo que el espíritu sea lo será por su propia cuenta y riesgo, ya que no existe ninguna otra realidad de que él dependa. Realidad independiente y realidad libre son sinónimos. El Espíritu se determina a sí mismo, crea por sí sus propias determinaciones. De aquí que la forma más característica del Espíritu. su *facies* más evidente sea la voluntad. Porque no hay voluntad si no es **libre**. «La voluntad es libre, como la materia es grave.» Querer es **resolverse**; por tanto, decidir la propia determinación. Hegel combate la **idea**, a un tiempo inglesa y mediterránea, de la libertad, que nos hace pensar en un mero «libertarse **de**», en un movimiento de evasión y de fuga. El que no hace sino escaparse de una prisión habrá logrado desprenderse de lo que no es **él**; pero si no hace más que eso no ha llegado a ser sí mismo. El que se limita a no ser prisionero se queda en mero no ser y carece de realidad positiva. La verdadera libertad es un nuevo acto creador por el cual el libertado de un mando forastero se manda a sí mismo, se da a sí mismo un ser positivo. Libre es, pues, quien **manda—entiéndase—**, quien manda sobre sí mismo, quien se da a sí propio la ley. Pero esto ¿quién lo hace de verdad en el mundo? ¡**El Estado**, sólo el **Estado!** He aquí por qué, según Hegel, el Espíritu no aparece en el mundo, no tiene realidad efectiva sino en forma de Estado. Y la historia espiritual será para él historia del Estado. Por eso no pertenecen a la historia los pueblos salvajes, sin ley, sin mando, sin Poder público.

Mas la aparición sobre el planeta del fenómeno Ley, Orden, Imperio representa un lujo vital. El hombre demasiado ungido por la necesidad animal no

tiene holgura para que sus energías rebosen de la **actuación** al menester inmediato, de vivir zoológicamente y pueda ocuparse de sí mismo. Con esto tenemos definida la relación primaria entre **geografía** e historia. En aquellas zonas del planeta cuyas condiciones vitales son **extremas**—la **tórrida**, la **gélida**—no puede haber historia. «En ellas vive el hombre entontecido. La Naturaleza lo deprime y no puede separarse de ella, que es la primera condición para una cultura espiritual. La violencia de los elementos es demasiado grande para que el hombre pueda emerger en su lucha contra ellos y ser lo bastante poderoso para hacer valer su libertad espiritual frente al poderío de la Naturaleza.»

En definitiva, lo específico del hombre radica en un privilegio de la atención. Observad al animal en la selva. Tiene que estar constantemente atento a lo que pasa en su derredor. Su mundo es un permanente y omnímodo peligro. No le queda respiro para desentenderse del contorno y volver la atención hacia **sí**. Hace algún tiempo me impresionó leer en el libro de Stefanson, *Tierras del porvenir*, que las focas no duermen más **que** dos o tres minutos seguidos. Al cabo de ellos vuelven a abrir los párpados, otean el **horizonte** para ver si no surge en él ninguna nueva amenaza y vuelven a sumirse en su sueño respunteado. Ahora bien, la retorsión de la atención hacia dentro de sí es, zoológicamente considerado, un apartamiento del contorno más radical y profundo que el sueño mismo. Es el soñar despierto, pensar. El hombre no llega a serlo suficientemente sino en aquellas condiciones de paisaje que no son premiosas y le **permi-**

ten recogerse en sí **mismo**, concentrarse, aislarse o cerrarse frente a la **Naturaleza**. He aquí el Espíritu en su primera actividad, en su libertad negativa, que le hace evadirse de la Naturaleza.

En el hombre civilizado es tan fuerte ya el hábito de vivir dentro de sí y no en su contorno, que nos deprime la idea de vernos obligados a atender constantemente las vicisitudes del mundo en derredor. Entonces pensamos que la selva, la selva abierta es la más auténtica prisión y que el hombre es el animal que se ha escapado de ella y se ha libertado metiéndose dentro de sí mismo. Naturaleza y espíritu serían, según esto, dos direcciones antagónicas de la atención: el «hacia fuera» y el «hacia dentro».

A esta forma de relación negativa, en que los extremos del frío y el calor excluyen el florecimiento del Espíritu, hay que añadir la de carácter positivo que se ofrece en las zonas templadas.

Hay, según Hegel, tres configuraciones topográficas, tres principios **geomorfos** que condicionan tres tipos de vida natural a las cuales corresponden tres estadios o formas del Espíritu, es decir, del Estado. Uno es la meseta, la enorme altiplanicie. Su tipo vital es el nomadismo. La existencia en este país seco es pobre, pero además no está limitada por ninguna contención espacial. Vivir es vagabundear. Hoy se está en un lugar, mañana en otro. No hay fuerza ninguna que obligue a la convivencia. El hombre siente ímpetus de empresa, pero discontinuos e informes, imprecisos. Lo único que se le puede ocurrir es echar para adelante, sin rumbo, sin meta, sin designio preformado. No es posible en estas condiciones el **naci-**

miento de la ley, del Estado, que implica convivencia estabilizada. Hay sólo la momentánea **organización** de guerra bajo un caudillo genial que reúne las hordas normalmente dispersas y cae con ellas sobre las tierras fértiles.

La meseta, el nomadismo, es, pues, la pura inquietud, el puro ir y venir. Ahora bien, el Espíritu **es**, frente a la **Naturaleza**, la inquietud misma, porque es exclusivamente actuación. Un espíritu quieto es una contradicción en el adjetivo. La piedra puede estar quieta, pero el Espíritu no. Por eso cuando Descartes hace consistir el alma en exclusiva espiritualidad y dice que su ser consiste tan sólo en pensar, los contemporáneos **objetaban**: y cuando el alma no piensa, por ejemplo, cuando el hombre duerme, ¿es que el alma se muere, se aniquila? Y, sin embargo, la inquietud del nómada no es aún, para Hegel, el «espíritu de la inquietud», esto es, la inquietud verdaderamente espiritual. La meseta es la guerra por la guerra, la guerra sin concreta finalidad, como mera explosión de activismo en pueblos durante centurias pacíficas. El nómada, que es pastor, súbitamente se transforma en el más crudo guerrero. Esta guerra es ciertamente empresa, intento de algo más allá de lo cotidiano, por tanto, Espíritu. Pero es empresa inconcreta, diríamos, el temple de una empresa sin su contenido. No es creación de un orden. En la meseta, pues, tenemos el germen de lo espiritual, su aparición embrionaria, nada más.

La meseta termina en laderas donde los ríos han evacuado valles. A veces estas laderas confinan inmediatamente con el **mar**: Perú, Chile, **Ceilán**. No

forman, por tanto, un ámbito suficiente para constituir un nuevo tipo de **vida**. En cambio, los largos **valles**—**Mesopotamia**, Egipto, **China**—**representan** un nuevo principio **geohistórico**. El valle es una unidad **conclusa**, cerrada en sí, independiente, no como la **meseta**, que es la independendencia inconcreta de lo que no tiene límites y no es nada determinado. **La** altiplanicie no tiene estructura porque es siempre igual a sí misma. El valle tiene una organización **diferenciada**: el río y sus dos riberas que cierran las alturas. Es, además, la tierra más fértil. La agricultura surge en él, y con ella la propiedad, las diferencias de dase, en **suma**, las normas jurídicas. La agricultura no es una actividad **momentánea**, explosiva y de **azar** como el puro belicismo del **nómada**. Tiene que regirse según el ciclo de las estaciones y es, en sí misma, previsión, régimen general y no caprichoso. Por otro lado, el valle obliga a la convivencia, que es, a su vez, imposible sin modos generales de **conducta**, es decir, sin un Estado, sin el imperio de las leyes. He aquí cómo todos estos caracteres **telúricos** del valle **preforman** un tipo de vida que no es ya la vida meramente natural, sino una vida conforme a normas, en la cual viene aquélla a encajarse. Esa sobrevida normativa es precisamente el Espíritu.

Pero el valle fija el hombre al **terruño**: lo limita, lo hace dependiente de un sistema poco variado de condiciones. De aquí que estas civilizaciones fluviales hayan girado eternamente sobre sí mismas, recludas en un repertorio de temas, de modos, de **intentos**, de normas. Son culturas «**hieráticas**», es decir, rígidas: la egipcia, la china. El gran principio liberador

EN EL CENTENARIO DE HEGEL

es la costa, donde combate la intensa **dualidad** de tierra y mar. «El mar da lugar siempre a un peculiar tipo de vida. El indeterminado elemento nos da una imagen de lo ilimitado e infinito, y al sentirse el hombre en él se anima al más allá sobre toda limitación. El mar suscita el **valor**: incita al hombre a la conquista y la rapiña, pero también a la ganancia y la industria. El trabajo industrioso se refiere a aquella clase de fines que se llaman necesidades. El **esfuerzo** para satisfacer estas necesidades trae **consigo**, empero, que el hombre quede enterrado en ese oficio. Mas, cuando la industria pasa por el mar, la relación se transforma. Los que navegan pretenden ciertamente ganar, **lucrarse**, satisfacer sus necesidades; pero el medio para ello incluye en este caso lo contrario del **propósito** con que se eligió, a **saber**: el peligro.» La vida marítima es un constante riesgo de perderse a sí misma. Es libre ante sí misma e implica serenidad y astucia incesantes. Por todo ello tiene un claro sentido de creación y **fué** dondequiera el mar el gran educador para la libertad. El mar es un perpetuo «más allá de la limitación de la tierra». Es el verdadero «espíritu de la inquietud», que de su movimiento elemental pasa a las almas de sus moradores y hace del existir una permanente creación. El principio supremo constitutivo del espíritu **fué** expresado un día por alguien con monumental **ingenuidad**: «Es necesario navegar, pero no es necesario vivir».

DILTHEY

GUILLERMO DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

EL 19 de noviembre se cumplen los cien **años** desde el nacimiento de Guillermo Dilthey. Este nombre goza aún de tan escasa resonancia fuera de **Alemania**, que no es ocioso orientar desde luego al lector advirtiéndole que Dilthey es un filósofo y, además, que es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo **XIX**. Claro es que esta desproporción entre importancia de un hombre y resonancia de un nombre, aunque se produce a veces en la historia, implica siempre algún coeficiente de anormalidad. Y, en efecto, que Dilthey sea tan poco conocido todavía fuera de Alemania se debe a **que** aun dentro del orbe intelectual germánico no llegó a **tener**, hasta hace muy pocos **años**, una **nombradía** que por la precisión y rango de su fama correspondiese ni de muy lejos a su efectivo valor.

Pero lo **interesante**—y algo más que **interesante**—del caso está en que la sorprendente oscuridad de su persona no **fué** ocasionada porque el candelero estuviese bajo el celemín ni mucho menos. Desde 1882 hasta 1911 este hombre ha sido profesor de la **Universidad** de Berlín como sucesor, nada menos, de Loöte. Miembro de la Academia **prusiana**, maestro de toda

DILTHEY

una escuela filosófica, **respetadísimo** por el círculo **de** personas más influyentes en la ciencia y en la dirección de la **enseñanza**, no ha existido ninguna causa externa y accidental que estorbase la plena expansión de su influjo y, con **ella**, de su notoriedad.

El desdibujo de su figura, el retraso de su epifanía proceden de razones hondas, esenciales, radicadas últimamente en su propia doctrina, hasta el punto de que es una misma cosa exponer el pensamiento de Dilthey y mostrar las causas de su escaso influjo o tardo triunfo.

Este propósito bilateral anima el estudio que sigue. Se nos ofrece excelente ocasión para sorprender el **sutilísimo** proceso en que consiste la historia de las ideas, la marcha real del pensamiento humano. Ahora se trata de la nueva gran Idea que está ahí ya en el planeta, operando su obra misteriosa y casi mágica. Esta Idea, así con mayúscula porque ella misma lo es, es todo lo contrario que una ocurrencia. Las ideas con minúscula pueden o no **ocurrírseles** a los **hombres**; depende ello del puro azar, en virtud del cual tal combinación de conceptos surge o no en la mente de un individuo. Pero una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de **ocurrírsele** a los hombres porque es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores. Ideas de este orden son el estoicismo, el **racionalismo**, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido **decir** de estas Ideas que están en este u otro hombre —**que** se le han **occurrido**—, sino, al revés, son los

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

hombres **quienes** desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que **hacen**, piensan y **sienten**, dense de ello cuenta o **no**, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la substancia que **son**. Por eso los nombres de estas Ideas matrices designan épocas.

La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y **caminar** por **ella**, como suele acontecer a los primeros ocupantes, ya veremos con qué género de fatigas e insuficiencias. Este estudio va a precisar cómo, en rigor, Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo **continente** y tierra firme. No logró nunca **posesionarse del** suelo que pisaba. Durante cincuenta **años** ha extendido las manos, en constante y laboriosísimo **esfuerzo**, para apresar la intuición en que había **caído**, la **entrevisión** de la Idea que desde la primera mocedad le había embargado. ¡**Esfuerzo vano!** La Idea que en su inicial presentación parecía tan fácilmente **dominable**, se alejaba siempre, se alejaba cada día más de la presión intelectual con que Dilthey intentaba someterla a concepto claro. ¿Era incapacidad **personal** de Dilthey como pensador? ¿Era la tragedia, **tantas** veces **repetida**, de que la primera aparición de **una** Idea es *siempre* prematura y el pensador que la **presencia**, como «el que ha visto demasiado joven la belleza perfecta», sufre dentro de sí el terrible **anacronismo** de tener que pensar la nueva Idea con las **ideas** de su tiempo, es decir, con ideas emanadas de

DILTHEY

otra Idea **moribunda**? Todas estas interrogaciones a que necesitamos contestar, ponen al lector en la pista de por qué **un estudio sobre Dilthey** permite descubrir no pocos secretos de la arcana fermentación que constituye la historia de las **ideas—una** de las dimensiones radicales de la historia del hombre. Nunca hasta ahora había acontecido que una gran Idea emergiese cuando los contemporáneos poseían visión **histórica**. Con plena **agudeza** de ella asistimos ahora a un alumbramiento, y con la insólita realidad a la **vista**, sin la intermisión problemática de documentos y testimonios, porque el hecho acontece en nosotros mismos y nuestro más inmediato **pasado—el** de la memoria viviente que aún no es **archivo—**, podemos rectificar no pocos supuestos tópicos de la **metodología histórica**.

Uno de ellos es **éste**: el historiador tiene que buscar a toda idea surgida en una cierta fecha su fuente, es decir, otra idea surgida en alguna fecha anterior. Esto significa rigurosamente buscar la influencia directa, precisa e incuestionable de un **individuo—por** sí o por su **obra—sobre** otro individuo. Este es un principio regulativo de **fortaleza** inexpugnable y representa la condición de posibilidad de una ciencia histórica. En las mentes de los hombres no hay ideas espúreas, súbitas, sin filiación ni precedentes. La historia es perfecta continuidad. Toda idea mía viene de otra idea mía o de la idea de algún otro hombre. No hay generación espontánea. *Omnis cellula e cellula*. Intente el lector imaginar una idea suya **que**

no venga de otra y **que** no vaya a otra, que no **desemboque** en otra. *Venir de e ir a* son atributos constitutivos de toda idea. Por eso es esencial a toda idea tener fuente y **desembocadura**, imágenes hidráulicas de firme validez.

Pero es acaso un error creer que este principio no tiene excepción y vale también para las **grandes** Ideas, quiero decir, que su aparición concreta en el pensamiento individual suponga necesariamente **una** fuente también individual y **concreta**. El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar para su expresión en un libro determinado una fuente también determinada. La Idea **triunfante** y vigente está en todas partes, es la época **misma**, y como antes dije, son ios individuos quienes flotan en **ella** y no al revés. Pues bien, nadie tiene que contarme que esto, si bien por otras **razones**, acontece también, y muy especialmente, en la etapa inicial de una gran Idea. Esto lo sé por mí, ya que en el advenimiento de la Idea de la vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí de ninguna fuente *m pudo venirme*. Y sé, además, que a cada uno de los otros cuatro o cinco hombres que hasta la fecha han llegado primariamente a ella tampoco les ha servido lo que **pensaron** los demás. La comprobación de este sorprendente hecho y su porqué es el contrapunto del tema desarrollado en este estudio y que podríamos enunciar **de** la siguiente manera, sólo en apariencia exagerada y **paradójica** :

1.º La obra **genial** de **Dilthey** ha servido de muy poco, por no decir de **nada**, para los otros **avances** posteriores en la concepción de la Idea de la vida.

2.º **Lejos** de esto, han sido estos avances **independientes** quienes han servido para que el pensamiento de Dilthey cobre un significado y una importancia que antes y por sí solo no tenía. Se **trata, pues**, aquí de que es la idea posterior quien lleva el agua a «su» fuente.

3.º El extraño caso ha debido acontecer siempre en el estadio inicial de una gran Idea. La razón de ello estriba en que la gran Idea es un organismo cuyos elementos o ingredientes son enormemente **distantes** entre sí. Si no lo fueran no abarcarían la **totalidad** del problema universal y no podrían modificar **in integrum** la vida humana. Ahora **bien**, no es fácil que un solo hombre pueda variar su ángulo visual tanto que logre ver por **vez** primera todos esos elementos tan dispares entre sí. La gran Idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual. Cuando han sido puestos a flor de tierra todos sus elementos, la Idea se integra y parece una idea única, enteriza y **simplicísima**.

4.º La verdadera y exclusiva fuente para los **iniciadores** de una Idea es el nivel del destino intelectual a que ha llegado la continuidad **humana**. Por eso, los pedazos de la Idea son descubiertos por hombres que se ignoran mutuamente, desde puntos **geo-**

gráficamente muy distantes. Su única comunidad es la de nivel en la escala de experiencias intelectuales humanas¹.

¹ Esta rectificación de la metodología histórica libera al historiador de escandalosas antinomias en que suele enredarse. Si se quiere un ejemplo grotesco de éstas, recuérdese la discusión sin fin sobre el presunto origen del *Cogito* cartesiano en San Agustín. También se trata en este caso de la emergencia de una gran Idea: el racionalismo idealista. Cada día aparecen mayores coincidencias de expresión entre Descartes y el Padre de la Iglesia referentes a este problema radical de la existencia del yo. Y, al mismo tiempo, cada día se ve con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas. Lo único que de verdad une a Descartes con San Agustín es algo tan básico, que no está en ninguna tesis ni fórmula posible de ninguno de los dos, algo precisamente que los historiadores no han visto o no se han atrevido a declarar, a saber: que la filosofía de Descartes como tal—no, pues, el individuo Descartes, sino su doctrina formal—es la continuación del Cristianismo y supone la gran experiencia humana que éste es. Pero, claro está, ese cristianismo «fuente» de Descartes no es San Agustín ni San Anselmo, ni mucho menos ésta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia. En cambio, hablar de San Agustín como fuente *sensu stricto* del *Cogito*, que es una tesis particular, si bien decisiva en el cartesianismo, resalta ridículo, y lo será tanto más, cuantas mayores coincidencias literales se encuentren. Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito*—¡qué casualidad!—hasta el decenio de 1620.

Otro ejemplo del mismo error metodológico, bien que en tema de menores dimensiones, sería considerar a Aristarco de Samos como fuente de Copérnico. Al revés que Descartes, gran borrador de sus propias huellas, el admirable canónigo acumula en su libro todas las opiniones del pasado que tienen semejanza con su tesis. Pero la interposición de dieciocho si-

I

«La vida es una **misteriosa** trama de azar, destino y **carácter**»¹. Así dice Dilthey hacia el fin de su larga **vida**, que había mantenido sin descanso inclinada sobre el secreto de la vida humana en general. Imposible aclarar ahora de golpe todo lo que esa fórmula incluye y **significa**. Es la diferencia que hay entre **la expresión** filosófica y la literatura. Esta es **expan-**

glos entre **Aristarco** y Copérnico prueba irrefragablemente que la tesis **copernicana** no *viene* de la idea de Aristarco, sino **que**, al **revés**, lleva a ésta su **influjo**. El disparo de un gran invento no sólo produce sus efectos hacia adelante, sino que da **un culatazo** sobre el pretérito y repercute en él, influye en él. Esta posibilidad de **retroefecto** que sin metáfora no existe en el mundo **físico**, es característica y esencial en la causalidad **histórica**. La **vida**, que es permanente creación del futuro, es, a **la vez**, permanente reforma del pasado, quiero decir, que vive el pasado **comó** tal, de manera diferente en cada época.

La historia, mucho más que la **física**, es ciencia de causaciones y, como la física, no investiga sino eso. Todo lo que no es proceso de efectuación no tiene realidad **histórica**, como no lo tiene en física lo que no da lugar a establecer una función. De aquí qué la igualdad entre dos ideas no **significa** nada en **historia**: es preciso, además y **aparte**, demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra y la proporción de ese **dinamismo**. Por lo que hace a Copérnico y Descartes es de sobra patente que en la causación de sus descubrimientos el papel de las tesis de Aristarco y San Agustín es prácticamente nulo, y que si no hubiesen existido otras verdaderas **causas**, **las** fórmulas de éstos hubieran seguido siendo infecundas como lo **fue**ron hasta aquellas fechas.

¹ Dilthey: *Obras Completas*, VII, 74.

siva, vuelca sobre el lector, sobre el **oyente** todo **su** significado y, a veces, más de lo que propiamente **significa**. Claro es que no podría hacer esto si su sentir **fuese** demasiado rico **y** de una **riqueza** precisa. La expresión filosófica, en cambio, es **hermética**; aun en el caso más favorable, del pensador más **claro**, las **puertecitas** de la frase se cierran hacia el exterior. El sentido no sale afuera por su propio pie. Para entenderla, irremediamente, hay que entrar en **ella**, y al estar dentro comprendemos el porqué de esa extraña condición aneja a la frase filosófica, que siendo frase y, por tanto, un decir, es, al mismo **tiempo**, y mucho más que eso, silencio y secreto. El pensar filosófico es sistema y en un sistema cada concepto incluye todos los demás. Pero el lenguaje no puede, en cada momento, decir sino algunas cosas, no puede de una **vez** decirlas todas. Es discurso, es *ir* diciendo y no haber acabado nunca de decir. La frase filosófica no puede ser expansiva, porque es, por **esencia**, inclusiva. Pasa como con el amor o el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano.

Por ahora, esa frase de **Dilthey** nos sirve sólo como espolón de nave para lanzarnos tras ella a una larga y complicada navegación. Va ahí como símbolo de lo que en este estudio representa intención de **homenaje** al admirable pensador. Y, la porción de **homenaje** consiste en llevar este estudio de historia de **las ideas—asunto** perenne de su **trabajo—según** su

DILTHEY

espíritu, según **creo** 70 **que** le habría **complacido**. He **aquí** por qué **comienzo**—**quien** no **conozca** muy bien la obra de **Dilthey** lo extrañará al **pronto**—**con** una **cuestión autobiográfica**.

Yo no he conocido algo de la obra filosófica de **Dilthey** hasta estos últimos cuatro años. De modo **suficiente** no la he conocido hasta hace unos **meses**. Pues bien, afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi **vida**. **Por** lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de **ella**, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones.

¿Es esto un azar de mi vida, pertenece a su destino o es obra de mi **carácter**? Esto es lo que **vamos** a ver. Pero, a fin de precaver al **lector**, anticiparé que esa afirmación mía vale, en una u otra **medida**, en forma más o menos demostrable, para todos. **El** razonamiento que me hace pensar así pudiera recibir este enunciado **esquemático**: el proceso de la vida europea actual depende del **tempo** de desarrollo que lleve la Idea de la **vida**¹. Pero este desarrollo va **retrasado** aproximadamente un decenio, porque los hombres capaces de acelerarlo no han conocido antes la obra de Dilthey. Ahora **bien**, si no la han conocido a tiempo no ha sido sólo por culpa suya, es decir, de su carácter, ni tampoco por puro azar. En la demora lamentable ha intervenido **decisivamente**.

¹ **En** qué sentido preciso puede decirse que la realidad **histórica** depende de esto o de lo otro, **por** tanto, de una **causa** particular, se verá más adelante.

te como factor la necesidad misma de las **cosas, por tanto**, el destino.

Cuando con ánimo de entenderla entramos en la realidad histórica por cualquiera de sus **puntos**, lo primero que topamos es un azar. El azar es la **periferia**, el pellejo de lo histórico.

Cuando en 1906 estudiaba 70 en Berlín, no había **en** las cátedras de aquella Universidad ninguna **gran** figura de la filosofía. *Daba la casualidad* de que **Dilthey** desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y sólo **admitía a su enseñanza**, que practicaba en su propia **casa**, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo, yo quise entonces conocer su obra. Pero ¿cuál era su obra? Lo siguiente: un mamotreto, de contenido puramente histórico, compuesto en su **juventud**: *Biografía de Schleiermacher* (1870), tomo primero, al cual no ha seguido un segundo. **Otrosí**: el primer tomo—**también** sin subsecuente **segundo**—de su obra capital, de su **única obra**: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883)¹, unos cuantos artículos, muy importantes pero de aspecto puramente histórico y no concluidos, sobre las ideas en la época del Renacimiento **y** el siglo **XVII**, o sobre el siglo **XVIII** alemán, **publicados** sólo en el *Archivo para la historia de la filosofía* en los años de **1890**; media docena de **estudios**, fragmentarios también, leídos en **las** sesiones de la Academia de **Prusia** y aparecidos en las **Sit-**

¹ [Posteriormente ha sido traducida al **español**.]

soto y simple hecho: Dilthey no ha expresado nunca en forma adecuada y pública su pensamiento. Sólo hoy, al aparecer en sus *Obras completas* las notas privadas, los bocetos, los intentos de exposición que en sus papeles dejó, empieza a ser posible formarse una idea clara de sus tendencias decisivas. Hasta hoy, únicamente el reducidísimo círculo de los discípulos más inmediatos pudo aprovechar su fértil inspiración.

Digamos, pues, ya lo penúltimo: la presunta casualidad de que yo no haya conocido a tiempo el pensamiento de Dilthey pierde casi todo su carácter para convertirse en una consecuencia natural de la forma insuficiente en que su obra publicada lo expuso. Por eso, no sólo yo, sino todos los demás que podían de verdad haber aprovechado su influjo y con ello aventajar el desarrollo de la Idea de la vida, casualmente por unas u otras anécdotas, no tropezaron con él a tiempo. El hecho de que un hombre como Scheler, con olfato de perdiguero para todo lo importante, frenéticamente curioso, pasase al lado de Dilthey sin sospecharlo, me excusa de aportar más datos y razones. Lo casual hubiera sido lo contrario: pertenecer al número limitadísimo de discípulos íntimos, única manera de haber recibido a fondo su influjo y penetrado en su secreto.

Y ahora va lo último: que Dilthey no expusiese nunca con plenitud o siquiera suficiencia su propio pensamiento—causa de todas esas casualidades—, fíjese que tampoco casualidad. Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición. Su discípulo más próximo y, a la vez, familiar, Georg Misch, le

Te obligado a hacerlo constar, aunque lo **excusa**, al comienzo de los dos estudios que ha dedicado a su maestro: «El sentido de su labor y su anhelo no llega... plenamente a conceptos radicales y adecuadamente expresivos. En este punto, en el tránsito de la **intusio** a la **ratio**, el lugar espinoso de toda filosofía, está la causa del aspecto aparentemente fragmentario **y**, en **verdad**, inacabado de su **obra**.»¹ Por eso no ha conseguido «hasta después de su muerte una influencia extendida más allá del círculo de sus discípulos, y aun esto muy **lentamente**»².

II

Dilthey, pues, se queda a medio camino de su **propia** idea. De aquí la falta de plenitud y precisión, la falta de conclusión en todas sus fórmulas. No tendría sentido escribir sobre ellas un **libro** dejándolas en su constitutiva insuficiencia. La exposición de un pensamiento anterior al nuestro implica siempre que lo entendemos mejor que su propio autor, y esto es imposible si no hemos llegado más allá de **él**³. Tal es

¹ En la **Exposición provisional**. *Obras Completas*, V, XII, 1924.

² **Georg Misch**: *Filosofía de la vida y fenomenología*, 1930, **pág.** 1. El anterior estudio y este otro libro de Misch **son** los dos únicos trabajos apreciables que sobre Dilthey se han hecho.

³ El porqué de **esto**, que no es una pretensión, sino una obligación, se **verá** más adelante, cuando nos ocupemos de **la** Hermenéutica de Dilthey. Es, precisamente, una de sus ideas **centrales**.

el supuesto y, a la vez, el imperativo de toda historia. **Conviene, por tanto, que el lector ingrese en lo que sigue, prevenido de que exponer es, en este caso, completar.**

Probablemente no es tan anómala como pueda al **pronto juzgarse** esa insuficiencia del pensamiento de **Dilthey** medido **consigo** mismo. Es lo más verosímil que haya acontecido lo propio con todo pensador **co-**locado en el estadio primerizo de la evolución de una **gran** Idea. Y es también muy natural que a los inmediatos sucesores de aquél les haya pasado lo mismo que a nosotros con Dilthey.

Importa, pues, formular desde luego esto que con él nos ha pasado y que las páginas siguientes mostrarán con todo detalle y rebosante comprobación.

Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi **obra—se** entiende, los estricta y decisivamente filosóficos—corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquélla. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular **azoramiento** en el tema del *alter ego*.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta mi ensayo sobre *Historiología* (1928) y *La rebelión de las masas* (1930), se afirma, con paradisiaca **inocencia**, este insistente paralelismo. ¿Por qué, entonces, valorar como pérdida de diez años en mi **desarrollo** intelectual mi desconocimiento de Dilthey? ¿No

significa ese paralelismo que había llegado yo con mi espontáneo andar a las mismas ideas que éste antes logró y expuso? ¿Qué hubiera ganado recibéndolas de él?

No: la cuestión no es ésa. Es algo más complicado.

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con **las** de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente. ¡Esto es lo que **lamento!** ¡Por eso he perdido diez **años!** Pero hay **más:** mis **problemas** y **posiciones** no sólo coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten **ya**, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida.

Pues **¿y** el paralelismo? El paralelismo excluye precisamente la coincidencia y significa sólo estricta correspondencia. Las paralelas no pueden tocarse en ningún punto porque *vienen* de un origen independiente. Su convergencia en el infinito expresa esta contradicción de que son la misma línea y, a la **vez**, la más diferente. Sólo dos pensamientos paralelos pueden estar seguros de no coincidir materialmente nunca, porque les separa lo más **fundamental:** un punto de arranque distinto y distante, *porque toman desde luego el problema a diferente nivel*, uno más avanzado y pleno que el otro. La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó. Este libro se propone demostrarlo minuciosamente.

En cambio, la labor cumplida por Dilthey sobre su **nivel** es maravillosa, con medios de erudición y **técni-**

DILTHEY

ca de taller que sólo **podían** darse en el heredero de una espléndida tradición filosófica. Esta labor **era**, por necesidad **histórica**, un supuesto para mi trabajo, para el desarrollo de mi idea, y ese supuesto es el que por mala ventura no pude observar a tiempo. Como **veremos**, *apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a ésta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos **infértiles**, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.

Con esto termina el preámbulo autobiográfico que orientará al lector más de lo que en el presente instante sospecha, a lo largo del camino, lleno de encrucijadas, que vamos a hacer. Por otra parte, acaso tenga todo ello un carácter menos individual y aleatorio que cuanto puede **imaginarse**—**acaso** posea valor paradigmático. En el proceso inicial de una Idea emergente han debido pasar siempre las cosas de modo parecido.

III

LA «ESCUELA HISTÓRICA»

Este hecho de que haya estado ahí, en el mundo de los intercambios intelectuales, un hombre como Dilthey, y que, sin embargo, **resulte**—**prácticamente**—

como si no hubiese estado, este paradójico carácter de ausencia que ha tenido su presencia requiere una explicación a fondo. Porque a todo lo indicado fuera menester añadir la última **potencia**, que es **ésta**: no sólo no ha influido más allá de sus inmediatos y como corporales discípulos, sino que estos mismos se han caracterizado también por una extraña incapacidad de llegar a un cuerpo aristado de doctrina y de influir, a su **vez**, sobre el contorno. Convenía no ocultar esta condición como paralítica de toda una **escuela**, porque acaso sólo ello haga caer en la cuenta a los lectores totalmente ajenos al caso **Dilthey** de la superlativa anomalía con que el papel histórico de este gran pensador se nos presenta.

Hay, pues, que hacerla inteligible mostrando sus raíces, de una parte, en la coyuntura de la época donde tuvo que vivir y **pensar**; de otra, en las condiciones de su persona y **estilo—estilo** intelectual y estilo de expresión. Pero toda esta aclaración flotaría en el aire y quedaría sin evidencia para quien me lee, si no anticipamos, desde luego, la exposición de su idea fundamental.

Esta es, por lo pronto, de una simplicidad extrema. Sólo requiere una somera preparación, que es la siguiente :

Dilthey, hijo de un pastor protestante, dedica sus primeros estudios universitarios a la teología; pero, careciendo de fe viva, el estudio de la **religión** se le transmuta en pura investigación histórica. Es el momento glorioso de los grandes historiadores y filólogos alemanes. En ambiente tal, brota decisiva su vocación hacia la historia.

«Cuando hacia 1850 llegué a **Berlín**—dice Dilthey—; cuánto tiempo hace y cuán pocos quedan que lo **vivieron!**—, había llegado a su mayor altura el gran movimiento en que **fué** lograda la constitución definitiva de la ciencia histórica y, merced a ello, de las ciencias morales en general. El siglo **XVII** produjo la ciencia físico-matemática, mediante una colaboración sin par de los pueblos cultos de **entonces**; mas la constitución de la ciencia histórica ha partido de **Alemania**—aquí, en Berlín, tuvo su **centro**—, y yo gocé la inestimable dicha de vivir y estudiar aquí en aquel **período.**»¹

Dilthey oye o trata a Bopp, el fundador de la lingüística comparada; a Böckh, el archifilólogo; a Jacobo Grimm, a Mommsen, al geógrafo Ritter, a Ranke, a Treitschke. Con la generación anterior de los Humboldt, Savigny, Niebuhr, Eichhorn, forman estos gigantes la formidable falange de la llamada «escuela histórica». Significa la obra de ésta el primer enfrente de la conciencia científica con una extraña forma o región de la realidad hasta entonces **advertida**: la realidad que es la vida humana. ¿Qué se quiere decir al afirmar que hasta entonces realidad tal, la realidad que es el hombre mismo, no había sido advertida? ¿Es que los hombres fenecidos antes de 1800 no se habían dado cuenta de que vivían? Claro que sí, ya que vivir es precisamente darse cuenta de que se vive, asistir a lo que a uno le pasa. Pero

¹ *Obras Completas*, V, 7-9. Discurso pronunciado ante sus amigos y discípulos, en la fiesta íntima que con ocasión de sus setenta años éstos le dedicaron.

esta presencia que nuestra vida propia tiene ante cada uno de nosotros es cosa muy distinta de advertir que esa nuestra vida y la de los otros hombres aún vivientes o sidos es una realidad peculiar, junto a la de los astros o la de los organismos. La cuenta que me doy de mi vida al vivirla no me presenta a ésta como un objeto que está ahí, fuera de mí, lo mismo que la piedra y el árbol, y que por estar fuera de **mí**, por ser una realidad objetiva, puedo y debo investigar en su peculiar contextura, según hacemos con la piedra y el árbol. La intimidad primaria que con mi vida tengo al irla viviendo me impide verla como un objeto o realidad que pueda constituir tema de investigación, problema para el conocimiento. Mi vida me es transparente, y lo transparente es lo más difícil de ver. El hombre repara mejor en lo que está fuera de él y que, por lo mismo, le es desconocido, opaco y enigmático. De aquí que el vocablo «**extraño**» articule uno en otro los dos sentidos de externo y **problemático**. Para que algo se nos convierta en tema de conocimiento es preciso que antes se nos vuelva **problema**, y para que esto acontezca es, a su **vez**, menester que lo extrañemos.

Desde Grecia al siglo XVIII la historia es narración. Se cuenta la vida humana contemporánea o **del** pasado como se cuenta la propia. Esta narración **podrá** ser más o menos aguda y **complicada**—en Tucídides y Polibio lo es muy **respetablemente**—, pero **el** caso es que la actitud fundamental desde la cual el historiador trabaja es la de un narrador. Ahora bien, la narración implica que lo narrado es, por esencia, transparente y no problemático. Conserva el carác-

ter del espontáneo recordar que forma parte de **nuestra** existencia personal e inmediata **y**, como éste, no suele reparar en esa nuestra vida como tal, sino sólo en aquellas porciones de ella que parecen extraordinarias: las batallas **y** catástrofes, las figuras de reyes y jefes de Estados, de generales y prodigios.

Para que el hombre se extrañase de la vida humana y reparase en que es una realidad peculiar, **fué** menester que llegara antes a poseer un sistema **rigoroso** y preciso de la realidad cósmica, que conociese de verdad la consistencia de los fenómenos materiales. La **interpretación** mecánica del mundo triunfante en Newton tenía por **fuerza** que llevar al intento de someterle toda la realidad. Por eso se ensaya a fines del siglo **XVII** y durante todo el **XVIII**, en Inglaterra y Francia, extenderla a lo humano, y en ese momento, al percibir la resistencia que opone a la interpretación mecánica, comienza a descubrirse la vida humana como una realidad *sui generis*, tan opaca o más que había sido hasta entonces la cósmica a la penetración cognoscitiva. Esta se había **hecho**, por fin, inteligible; más aún, era ya lo inteligible por excelencia y, en principio, había dejado de ser problema. La insumisión del hecho humano a esa intelección **mecanicista** es lo que lleva a reparar en él y le proporciona el carácter de realidad propia. La cosa es sorprendente, pero **innegable**: nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil.

Según suele acontecer en estas grandes experiencias, precede a todos un hombre que, como Vico, tiene de la nueva realidad una **entrevisión** tan genial como **sonambúlica**. De un golpe se anticipa a todos

sus sucesores en el siglo **XVIII** y se coloca más allá de ellos, pero como en ensueño o **pesadilla**¹. La plena y clara posesión de la nueva tierra va a costar los **esfuerzos** de siglo y medio. Como a Copérnico siguió el genio de la precisión en las medidas, **Tycho Brahe**, sucede a Vico el francés Bayle, que no es sino **eso**: el microscopio de la crítica histórica. Y como a Tycho sigue Kepler, a Bayle, Voltaire. No pretendo dar **sustantividad** al paralelo, pero por ser tan sugestiva la correspondencia que se advierte entre el orden de aquellos grandes descubrimientos físicos y el de los históricos, puede servirnos de artificio para precisar éstos. Kepler es el primero que no impone a los datos métricos de las posiciones estelares la idea **preconcebida** de una **forma**—**el círculo**—que razones puramente subjetivas de los pensadores habían aventajado en la atención. Comprendió que la misión de la astronomía es, precisamente, partir de los datos para buscar la forma que la realidad tenga en gana poseer. Algo parecido hace **Voltaire**: es el primero que no ve en las batallas y las grandes catástrofes, en la intriga política de Cortes y asambleas la realidad **histórica** exclusiva. Se hace cargo de que nada de eso es la forma substantiva de la vida humana. Esta es más que eso, y antes que eso lo **contrario**: lo cotidiano. la vida es «costumbres y **espíritu**»—modos de sentir, pensar, querer, que entretejen las horas y los minutos del tiempo histórico y llevan sobre sí esas otras figuras de mayor espectáculo. En su *Essai sur les moeurs*

¹ Vico no es plenamente eficaz hasta un siglo después, **pero** también Copérnico tardó medio siglo en influir.

et l'esprit des nations, Voltaire supera definitivamente cuanto en la historia quedaba de crónica, es decir, relato de lo más o menos **extraordinario**¹.

Como Kepler **entrelaza** cronológicamente su obra con Galileo, así Voltaire la suya con la de Montesquieu. Kepler y Voltaire descubren la forma de la realidad. Pero, a diferencia de los griegos, el hombre de Occidente no cree tener nada cuando ha llegado ante una forma. Necesita explicarse por qué esa forma es tal, y esto supone buscar tras ella las **fuerzas** que la engendran y **sostienen**; por tanto, su mecánica, su dinamismo. Esto añade Galileo a Kepler y Montesquieu a Voltaire. Por vez primera intenta éste la interpretación dinámica de los fenómenos históricos y ve la vida humana como constituida en su última realidad, no por figuras, sino por impulsos, virtualidades. La forma monárquica es la expresión y resultado del «honor» **actuando**; la república, de la «virtud». Honor y virtud son pura acción: cuando aflojan o cesan, la monarquía y la república decaen y sucumben.

Pero la dinámica de Montesquieu explica sólo la forma en su presente. Es ciega para lo decisivamente histórico, que es el movimiento de las formas, el

¹ Véase Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, página 297. Con ser sobremanera insuficiente el capítulo que Cassirer dedica a la historiografía del siglo XVIII, es lo mejor que he visto sobre el tema. Puede agregarse el estudio del propio Dilthey: *El siglo XVIII y el mundo histórico*, O. C., III, 209-268. En rigor, falta un estudio decente sobre esta etapa en que la historiografía inicia su instauración como ciencia. Por supuesto, falta también el de la física entre Copérnico y Pascal. Parece **mentira**, pero es así.

salir unas de **otras**, la transformación. La vida humana es permanente metamorfosis. Cada forma aparece en un lugar determinado de la serie en que se suceden temporalmente las formas. No hay «conciencia histórica» **mientras** no se ve cada forma en esa su perspectiva temporal, en su sitio del tiempo histórico, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior. Es decir, que la realidad humana es evolutiva y su conocimiento tiene que ser genético. En **Turgot**, **Condorcet** y **Lessing** se completa este magnífico amanecer de la historia con la interpretación de su proceso como evolución.

Ya están todos los ingredientes elementales para que el hombre piense históricamente, para que vea, en su sorprendente peculiaridad frente a la materia, **la** realidad que él es. Entonces comienza su faena la «escuela **histórica**»¹.

Dilthey ha delineado, con la brevedad sustanciosa que le es propia, el sentido de esa faena dentro de la cual se formó su mente. Conviene advertir que **fué** Dilthey el primero en reconocer, más bien en descubrir, que es un error caracterizar el siglo XVIII como una edad antihistórica. Lejos de ello, fueron los hombres de esa centuria quienes, según hemos visto, descubrieron, uno tras otro, los componentes para la óp-

¹ Para que el cuadro fuese completo, sería menester añadir la aportación de los ingleses—**Gibbon**, **Hume**. En rigor, los ingleses hacen más historia positiva que los franceses, pero sus descubrimientos son menos decisivos que los de éstos. Por eso, a fin de reducir las líneas del proceso a lo más necesario, **renuncio** a hablar de ellos. **Hume**, sobre todo, reclama un estudio muy atento.

rica del historiar. Gracias a ellos, **liberando** la mente de los **preconceptos** que la impiden ver la realidad **histórica**, surge ésta ante **ella**, desnuda y palpitante. Mas por lo mismo que aquel siglo **fué** hallando uno a uno los componentes de esa nueva manera de **ver**, no llegó a **reunirlos** y no pudo ejercitar la visión que **él preparaba**; no logró, en **suma**, entregarse de lleno y sin más a contemplar lo histórico como **tal**. Una causa había que se lo estorbó, y ésta es la única porción de verdad en el sumario juicio sobre su **antihistorismo**. El siglo **XVIII** es fiel a su maestro el **XVII** en la convicción de que el hombre posee últimamente una «naturaleza», un modo de ser definitivo, permanente, inmutable. El hombre es «razón» en su **radical** substancia, y en tanto piensa, siente y quiere **racionalmente**, no es de ningún tiempo o lugar. Tiempo y lugar sólo pueden nublar, detener la razón, ocultarle al hombre su propia racionalidad. Hay una religión **natural**—es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única e invariable. Ahora **bien**: esto es declarar que la verdadera «**naturaleza**» humana no es **histórica**, que las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre. Este residuo del siglo **XVII** anula, a la postre, para los mismos espíritus que la descubrieron, la «**conciencia** histórica», y hace que no se **detengan** en las variaciones humanas ya patentes a sus ojos, sino que raudamente las atraviesen buscando tras ellas el hombre substancial e invariable. La forma histórica, repito, es vista, pero, a la vez, es pensada como simple deformación de lo humano. A la postre **reapare-**

ce el prejuicio del **círculo**, como si Kepler **retrocediese** a Ptolomeo.

Pero basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como **«substancia»** del hombre precisamente su variación, lo histórico. El **hombre**, según esto, no tiene una **«naturalidad»**, sino **una... historia**¹. Su ser es innumerable y **multiforme**: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. Ver esto, sumergirse en este kaleidoscopio de lo **mutable** histórico, describir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y **exclusivo—ésa** es la faena de la «escuela **histórica**». Por eso he dicho que en ella, por **vez primera**, se enfrenta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones. El hombre de Aristóteles, como el de Descartes, no es el hombre que se puede encontrar y porque se le encuentra ahí se le ve, sino una abstracción de ese hombre, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad.

La «escuela histórica» toma posesión de ese enorme y virginal territorio, no sólo en la **historiografía**, sino en todas las ciencias propiamente **humanas**: **derecho**, filología y lingüística, literatura, **política**, ciencia de las religiones. En poco tiempo se reconquista todo el pretérito momificado en documentos, se acumula un saber enorme de figuras humanas, de modos y aspectos de la vital realidad. Un espectáculo prodigioso y nunca visto se presenta ante el nuevo

¹ [Véase, del autor: *Historia como sistema*, segunda edición. *Revista* de Occidente. Madrid, 1942.]

ver—el *ballet* luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida **humana**. En la **riqueza** y esplendor de ese panorama, la «escuela histórica» se pierde. Complacida en mirar, en describir, no logra dar a su visión una suficiente arquitectura. Odia la construcción intelectual, que amenaza siempre con violentar la realidad y ser antihistoria. Consigue, **sin duda**, fabricar los exquisitos instrumentos formales que exige el operar sobre tan delicada **materia**—los métodos críticos, diplomáticos, lingüísticos, jurídicos, estéticos. Baste recordar de nuevo los nombres de **Niebuhr**, Savigny, **Bopp**, **Böckh**, **Ranke**, **Grimm**. Pero, con ser tan importantes, tan ineludibles estos **métodos**, llegan sólo al umbral del efectivo pensamiento histórico. No basta con preparar cuidadosamente el hecho del pasado para que en toda su pureza se le pueda ver. La historia no es sólo **ver**: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción. Por insuficiencia y hasta antipatía a ella, la «escuela **histórica**»—dice Dilthey—«no llega a un conocimiento de la realidad **histórico-social** que se precise en claros conceptos y fórmulas y, por tanto, que sea aprovechable». Cabe añadir que sus conceptos fundamentales son sólo los que Vico, Voltaire, Montesquieu habían forjado. Para no tomar sino un ejemplo, ¿cuál es *el* pensamiento de Savigny? El derecho es fundamentalmente derecho consuetudinario—*moeurs*, diría Voltaire—que emana de un «espíritu **nacional**»—*Volksgeist*—Voltaire diría *esprit des nations*. Por eso he indicado antes que la «escuela histórica», en última instancia, no añade ningún **princi-**

pio al siglo XVIII, y surge, más bien, por una operación de **resta**: desentenderse de la *raison*.

Esta noluntad de construcción hizo degenerar la «escuela histórica» en mero **anticuarianismo esteticista** o **patriótico**¹, en folklorismo y costumbrismo.

IV

LA IDEA FUNDAMENTAL DE DILTHEY

Este es el punto donde brota la idea fundamental de **Dilthey**, que, sin perjuicio de emplear sus propios textos, voy a exponer a mi **manera**, manteniéndome rigurosamente dentro de ella, pero dándole una expresión algo más rotunda y vigorosa.

El hombre, por necesidades de su vida, se ve **forzado** a pensar sobre qué es el mundo, qué es el Estado, qué es lo justo, qué es la sociedad, qué es la belleza del cuadro que pinta o contempla, de la música que compone o escucha, qué es el lenguaje que usa. Lo que pretende al preguntarse qué son todas estas cosas es llegar a una respuesta absoluta acerca de ellas, averiguar qué es en absoluto o en verdad **el**

¹ Veo que **el** conde Yorck, el gran amigo de Dilthey, me apoyaría en este juicio. «El nombre de la escuela histórica ocasiona una ilusión óptica. Aquella escuela no era **histórica**, sino sólo **anticuaria**, y construía **estéticamente**» Sin embargo, la sentencia, como muchas otras de este tremendo **prusiano**, **ca**, a la **vez**, profunda, excesiva e **inductora** a error. *Correspondencia entre Guillermo Dilthey y el conde Pablo Yorck* 4* *Wartenburg*, 1923, página 69.

mundo, el **Estado**, lo justo, la **sociedad**, la **belleza artística**, el lenguaje. Esfuerzo tal hacia esos absolutos son la filosofía, la ciencia del Derecho y del Estado, la sociología, la estética y poética, la **gramática**.

Pero he aquí que ese hombre, junto a su afán de averiguar lo absoluto respecto a esas cosas, por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta **respuesta**; es decir, cada cual ha creído a pie juntillas y sin reserva que, por ejemplo, el Estado era lo que él pensaba y no otra cosa. Esta multiplicidad de preguntas **«absolutas»** anula su absolutismo. ¿Por qué? No basta la razón meramente **cuantitativa** de que sean muchas las **opiniones—podría** muy bien ser en absoluto verdadera una y falsas todas las demás. Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas sobre las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina.

La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, **lenguaje**, queda fallida y convicta de error. Ante esta averiguación, el hombre antiguo se quedaba sin realidad o entidad alguna entre las manos—**caía** en radical escepticismo.

Pero el hombre que hacia 1850 frisa en los veinte **años—la** generación de Dilthey—**ha** heredado de dos siglos **«idealistas»** esta enseñanza decisiva: cuando lo que alguien piensa es un error, lo pensa-

do no tiene **realidad**, pero queda como realidad el hecho mental de que alguien lo ha pensado. Y lo mismo pasa con lo que alguien quiere y lo que alguien siente. El idealismo descubre y afirma para **siempre**¹ la realidad invulnerable de lo subjetivo, pero **intenta**, a su **vez**, construir sobre ella nuevos absolutos. También el idealismo en cuanto opina **absolutamente** sobre el mundo, el Estado, la **belleza**, etcétera, es un error y de él queda sólo como realidad el simple hecho de que alguien lo opina. El escepticismo no dejaba entre las manos nada; el idealismo al fracasar como absolutismo deja, en **cambio**, como realidad ante nosotros, los hechos de que se ha pensado, querido, sentido de esta y de la otra manera en tal lugar y en tal tiempo.

El pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que **incuestionablemente** encuentra ante **sí**: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos **históricos**. El «puro» o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico.

Hace, pues, en orden a las cosas **humanas—filosofía**, derecho, sociedad, artes y letras, lenguaje, **religión—lo** mismo que comenzó por hacer la ciencia de **las** cosas materiales al constituirse en Kepler y **Gali-**

¹ El lector hallará en este **libro**, más allá de **Dilthey**, una doctrina nada idealista, pero ésta implica el reconocimiento de **la** verdad que reside en el idealismo. Mas resulta que **la** verdad del idealismo no es la verdad **toda**.

leo: se atiene a los simples hechos, se comporta empíricamente y es, por lo pronto, «positivismo».

Pero el «positivismo» físico llevaba una **delante**ra de tres siglos y había conseguido forjar un «sistema de la **naturaleza**» en que se integran con rigor ejemplar las ciencias fisicomatemáticas y en torno a ellas, con un rigor menos ejemplar, pero muy **eficaz**, las ciencias biológicas. Este cuerpo del saber adquiere desde el siglo **XVII** el rango del **saber-modelo**. La filosofía se supedita a él, recibe de él las orientaciones decisivas. La física se erige en prototipo de la verdad, y como la razón no es sino la conducta del pensar que lleva a la verdad, se hace sinónima de «ciencia natural».

¿**Qué** conducta intelectual había proporcionado tan simpar triunfo? Este es el tema de Kant que, interrumpido por la «orgía romántica» de **Fichte**, Schelling, Hegel, va a reproducirse hacia 1850. La razón física o método fisicomatemático **comienza**, en efecto, por atenerse a los simples hechos, pero no se contenta con eso. Otra cosa llevaría a perderse en la mera **descripción** de los fenómenos que son un océano insondable por su cuantía y variedad. La física no se compone sólo de observaciones, sino que es también mecánica, una disciplina no empírica, sino de estricta racionalidad **matemática**¹. En ella se construye el cuerpo ideal y se deducen las leyes de su movimiento. Esto proporciona un esquema único y unitario al que podemos referir los innumerables fe-

¹ Véase mi estudio *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* [en este mismo volumen]

nómenos sin perdernos en su inagotable muchedumbre. Así se logra ordenarlos y reducirlos a sistema.

La «escuela histórica», cuya atmósfera Dilthey respalda en su mocedad, se limita a la observación, es mero «positivismo» aplicado a los hechos históricos. Por eso se pierde en ellos. Como todo estricto positivismo, se encuentra con que no puede, ni siquiera, tomar posesión del contenido que es cada hecho singular. Carece de instancia a que apelar para decidir si tal hecho acontecido en el *Ática* o en la *Bactriana* es, en efecto, un hecho religioso o un hecho poético o un hecho de la organización social. Sin una idea previa y resuelta sobre qué sea religión como actividad subjetiva del hombre, no hay modo de apresar siquiera el hecho en cuestión. En suma, que la «escuela histórica» se queda, como antes dije, en mero ver y no se constituye en efectivo pensar histórico, no es de verdad historia. La cosa es más grave de lo que parece. Porque cabría suponer—ya veremos con qué enorme error—que el hombre puede prescindir de su historia. Pero la realidad humana no es sólo la del pasado, sino que es también la nuestra, la actual. Dios, el mundo, el Estado, la sociedad, el arte, son problemas que irremediablemente nos afectan por sí mismos, no ya como hechos del pasado. De aquí que la ciencia de lo humano no sea sólo la historia, *sensu stricto*, sino la teología, la filosofía o interpretación del mundo, la jurisprudencia, la sociología, la estética, etc. Cortado el camino para que el hombre pueda, con la ingenuidad y confianza de antaño, intentar *directamente* una verdad absoluta respecto a los problemas de todas estas cien-

cias, en que nuestras convicciones y nuestros actos tienen que orientarse, no nos queda otra ruta, para poder constituirlos, que el estudio histórico de lo que han sido hasta aquí las ideas humanas sobre esos temas¹.

Por esta **razón** llega a ser la historia, es decir, las «**ciencias** de lo humano», las ciencias que se han llamado **morales**, culturales, del espíritu, etc., tan ineludibles, por lo menos, como las naturales.

Y una de **dos**: o **el** pensamiento histórico, las ciencias morales se constituyen como un caso particular de la *razón física*, o habrá que dar un fundamento propio a esas ciencias elevándolas a *razón histórica*. Lo primero es intentado por el positivismo francés e inglés—Comte, Stuart Mill, Spencer, etc. Lo segundo será la empresa genial de Dilthey.

Se **trata**, pues, de un *contrapuesto* a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *Crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se **preguntó**: ¿cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se **preguntará**: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del Estado y de la sociedad, de la **religión** y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de «crítica del conocimiento», y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo. Ya veremos cómo, en rigor, no **lo**

¹ Por tanto, el hombre de la **generación** de Dilthey, a **fuer** de empirista, intentará averiguar qué es el mundo, el **Estado**, el derecho, etc., mediante una *inducción* histórica. Ya **veremos** cómo no **lo** logra, porque la «lógica inductiva» de que tanto se hablaba entonces, bajo la presión de Stuart Mill, es imposible.

gró nunca evadirse del ángulo visual que mira todos los problemas filosóficos desde la «teoría del conocimiento».

Oigamos a Dilthey: «Toda ciencia es ciencia empírica; pero toda **empíria**, toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que ésta le proporciona en las condiciones de nuestra **conciencia**, dentro de la cual surge; en la totalidad de nuestra naturaleza. A este punto de vista que **consecuente**mente se percata de ser imposible retroceder más allá de esas **condiciones**—sería como querer ver sin ojos o querer mirar con el conocimiento por detrás de los **ojos**—le llamamos epistemológico, la ciencia moderna no puede aceptar **otro**.»¹

Parece que oímos a Kant, incluso en el detalle de la terminología. Sin embargo, Dilthey siente en Kant el enemigo. No tiene con él de común más que el **imperativo** general al siglo de fundar todo conocimiento en el estudio de las condiciones de la conciencia que lo produce. El punto decisivo de que va a salir todo el pensamiento de Dilthey—sirva ya como ejemplo **del** cuidado con que hay que leer este estilo que se niega a subrayar ni destacar nada y menos lo que más le **importa**—va en la última frase—«**en** la totalidad de nuestra **naturaleza**»—que no parece sino repetir la misma idea kantiana antepuesta a ella—«**condiciones** de la conciencia dentro de la cual surge».

«Ahora bien—prosigue Dilthey—, comprendí ade-

¹ O. C., I. Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*. XVII, 1883.

más que la independencia de las ciencias morales recibía desde este punto de vista una fundamentación tal y como la escuela histórica lo necesita. Porque, según él, resulta que nuestra imagen de la naturaleza es mera sombra proyectada por una realidad que nos es desconocida, y que, en cambio, sólo poseemos realidad, según es en sí misma, en los hechos de la conciencia que la experiencia interna nos proporciona. El análisis de estos hechos es el centro de las ciencias morales, y así, en consonancia con el espíritu de la escuela histórica, queda el principio del mundo **espiritual**¹ en el recinto mismo de éste, formando las ciencias morales un sistema independiente.»

«Pero si me encontraba coincidiendo en no pocos puntos con la escuela epistemológica de Locke, Hume y Kant, me vi **forzado** a interpretar de modo diverso que esta escuela precisamente esa conexión o complejo de los hechos de conciencia en que con ellos reconozco el fundamento integral de la filosofía. En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual. Mas mi trabajo histórico y psicológico sobre el hombre íntegro me llevó a basar la explicación del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, substancia, causa) en ese hombre, en la multiplicidad de fuerzas constituyentes de ese ser que quiere, siente y representa, aun cuando tanto el conocer como esos sus conceptos parecen entretejerse sólo con percepciones, representaciones y **pensamien-**

¹ Entiéndase, de lo humano.

tos. Por tanto, el método de nuestro intento es **éste**: todo elemento del pensar que hoy tiene un aspecto abstracto y científico, lo refiero a la naturaleza total del hombre, según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia nos la presentan. Al referirlo busco su conexión con los demás. Y entonces resulta lo **siguiente**: los elementos más importantes de nuestra imagen y conocimiento de la realidad, como son la unidad personal viviente, el mundo **externo**, los **individuos** fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus recíprocos **influidos**, pueden todos ser explicados partiendo de esa **naturaleza** total humana de cuyo real proceso vital son querer, sentir y representar tan sólo los lados diversos. Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la filosofía no pueden ser contestadas suponiendo un rígido *a priori* de nuestra facultad **cognoscitiva**; sólo se contestan mediante una consideración **evolutiva**—*Entwicklungsgeschichte*, que parte de la totalidad de nuestro ser¹.»

Dilthey coloca estas palabras en el prólogo a su **primera** obra filosófica importante—la *Introducción a las ciencias del espíritu*—, cuyo segundo tomo no se publicó nunca. Estamos en 1883. El autor ha pasado el equinoccio de los cincuenta años. Pues bien, ese párrafo es la primera expresión de conjunto que da a su pensamiento. La cosa es extraña. Pero es aún más extraño esto **otro**: ese **párrafo**—tan mísero, abstracto y formalista, tan sin gracia y tan como si no **dijera nada**—es la única expresión que al sentido general de su labor ha dado al público en toda su vida.

¹ *Ibidem*, XVII-XVIII.

DILTHEY

Es la única clave que nos permite no perdernos **en** sus demás publicaciones, todas fragmentarias, mancas y sobre los temas aparentemente más inconexos. Sería vano que el lector busque en la *Introducción*, tras ese prólogo, alguna mayor precisión sobre lo que el párrafo citado quiere, en **rigor**, decir. El libro no vuelve a ocuparse del asunto.

Ahora bien, no puede negarse que las frases citadas son todo menos precisas. Decir que se funda la legitimidad de la experiencia como conocimiento en las condiciones de la conciencia no es sino repetir palabras de Kant. Pero luego resulta que Dilthey quiere, con esas mismas palabras, decir algo **muy distinto**, en cierto modo, opuesto a Kant. Y eso otro que quiere decir consiste en que las «condiciones de la conciencia», fundamento de todo conocer, no son sólo, como para Kant, condiciones de la **conciencia** intelectual o, mejor dicho, condiciones intelectuales de la **conciencia**, sino que son también las volitivas y sentimentales o, según él dice, «la naturaleza entera del hombre». Con esto no nos aclaramos mucho la **anunciada** diferencia con **Kant**, porque éste, al fin y al cabo, hace intervenir también la voluntad al través de la **razón** práctica y el sentimiento al través del juicio. Por consiguiente, la lectura de ese párrafo único y fundamental de Dilthey no nos sirve de nada para entender el propósito que es su filosofía. Si por nuestra cuenta no hubiésemos averiguado lo mismo que Dilthey averiguó y junto a ello algo más que él no averiguó, nos sería por completo **imposible** entender con fertilidad ese párrafo, que es lo acaecido

a cuantos, sin ser sus discípulos inmediatos, ío han leído durante cuarenta años.

Y el caso es que la idea balbuciente en aquellas expresiones es sobremanera sencilla y luminosa, hasta el punto de que su aclaración completa puede lograrse en las pocas páginas que siguen :

1.º No hay más conocimiento que la experiencia¹.

2.º Experiencia es un advertir, un percibir hechos—externos o internos, por tanto, sensibles o íntimos—y un tomar posesión intelectual de esos hechos mediante las operaciones lógicas de comparar, distinguir, identificar, inferir, etc. Podemos juntar aquel percibir y todo este operar bajo el nombre colectivo de «actividades intelectuales» o conciencia cognoscente.

3.º Esas actividades intelectuales que en cada caso concreto ejercitamos tienen, por fuerza, una constitución previa y genérica, la cual consiste en las condiciones generales de su ejercicio. Así, percibir ahora este papel impreso y luego pensarlo «como» papel impreso supone ciertas condiciones generales del percibir y el pensar. Por ejemplo: esa percepción nos presenta este papel como objeto del mundo exterior. Este carácter de «objeto exterior» es común a

¹ No quisiera equivocarme, pero se da el caso estupendo de que en toda su obra Dilthey no dice ni una sola palabra sobre el conocimiento matemático. Pero claro es que la afirmación de empirismo se refiere en Dilthey al conocimiento de lo real. Las ciencias «puras» como la lógica y la matemática serían, pues, instrumentos para conocer, más bien que propios conocimientos.

todo lo que vemos, oímos, tocamos, y no es *especialmente* percibido en ningún caso concreto. Es, pues, un elemento de toda percepción concreta y, al serlo, un supuesto o condición de la conciencia percipiente, mas por lo mismo no lo encontramos, sin más, *aparte* y *acotado* en nuestra percepción singular de este papel. Para descubrirlo o *notarlo* tenemos que someter nuestra percepción a un análisis, a una disección.

Parejamente acontece con nuestra operación de pensar *sensu stricto*. Al pensar que «esto ante nosotros» es un papel impreso, le atribuimos, entre otras cosas, **identidad**: es un algo determinado, inconfundible con todo otro algo, inclusive con cualquier otro papel impreso. Será acaso *igual* a otro, pero aun siendo igual, no es el *mismo*. Esta *mismidad* o identidad no la vemos en él, como vemos su color, sino que se la atribuimos. Por eso se trata de una operación de pensar y no simplemente de percibir.

«Realidad exterior» e «**identidad**» son, pues, dos elementos, supuestos o condiciones de nuestra conciencia de este papel, de nuestra experiencia o conocimiento de él.

4.º Fundar la **validez** o pretensión de verdad aneja a esa experiencia, a ese conocimiento, consistirá, por tanto, **en**: *a*) hallar todos los elementos, supuestos o condiciones decisivas de la conciencia cognoscente; *b*) mostrar su conexión y unidad, esto es, el sistema de esas condiciones, y *c*) descubrir cómo, en qué medida y en qué sentido satisface este sistema a lo que esa pretensión de verdad significa.

En este punto cuarto es donde se verifica una primera y fundamental divergencia entre **Dilthey** con

todo su tiempo, de un lado, y Kant, de otro. Ambos usan las mismas expresiones, pero dándoles un significado radicalmente distinto.

Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las «condiciones de la *posibilidad* de la **experiencia**»; esto es, imagina o construye *a priori* cómo *tendría que ser* nuestra conciencia y su relación con la **realidad** para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura **construcción** intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la **conciencia—esto** es esencial al **kantismo—no** se dan en la conciencia cuyos elementos **son**; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo.

La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso y me doy cuenta de que lo pienso como papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda **ciencia**, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a **nuestra** vista su pretensión. No, pues, condiciones de

la posibilidad de la experiencia, **sino** condiciones de la realidad, de la **facticidad** de la experiencia.

Si *de hecho* yo pretendo que es verdadero un pensamiento mío, esa pretensión se da en mí *de hecho* motivada por otro *hecho* de conciencia que será, por ejemplo, otro pensamiento mío, al cual llamo «prueba» o «razón» de aquél. Este, a su vez, extraerá su validez de otro hecho de mi conciencia, y así sucesivamente. Todo ello, la pretensión primera como sus fundamentos, se da patente en mi conciencia y se da patente también el nexo, el darme cuenta de que creo en aquel pensamiento *porque* creo antes en este otro. Mal puede ser fundamento de mi pretensión, de mi creencia **algo** de que yo no me dé cuenta, que no la motive **efectivamente**, *conscientemente*,

Ahora bien, si yo persigo esas cadenas de motivación que de hecho nutren mis diversas convicciones o conocimientos, llego siempre a un **repertorio** de convicciones elementales que van implicadas activamente en todas las demás. Por ejemplo, todos **mis pretensos** conocimientos sobre objetos corporales llevan en sí, como ingredientes, la convicción de que el mundo exterior existe, que en sus mudanzas algo permanece (substancia), que nada varía sin una causa, etcétera, etc.

De esta manera llego, por directa contemplación de los hechos de mi conciencia, a un repertorio último de elementos que son los hilos cuya textura forma todos mis conocimientos concretos y reduzco así el problema de la validez del conocimiento a preguntarme cuáles son, a su vez, los motivos efectivos de esas convicciones elementales.

Pero es el caso que a fuer de conocimientos o convicciones elementales, supuesto de todos los demás, no hay otros que les puedan servir de motivo. Todas las escuelas anteriores a Kant les reconocían este carácter de datos irreductibles entre sí y a ningún principio superior—eran las «ideas simples» de Descartes, o los *seminaveritatum* del Renacimiento, o las «nocións comunes» de los estoicos, o los «principios de identidad y razón suficiente» en Leibniz, o las formas substanciales y los principios del ser y el conocer en Aristóteles. Parecían el confín postrero de nuestra mente. En ellos se apoyaban todos nuestros otros conocimientos, mientras ellos sin apoyo flotaban en el aire, y por eso se les llamaba «principios». Con este nombre se quería decir que el principio, como el Príncipe, no tiene que justificar su actuación, es soberano. Esta presunta soberanía de los principios o elementos del conocer se expresaba diciendo que eran evidentes por sí mismos, que eran verdades «axiomáticas», *per se nota*—la autarquía de los principios, su *self-sufficiency* que, en rigor, no es sino autocracia.

Ello es que la ciencia se encontraba en la situación -escandalosa de no contentarse nunca con un hecho como simple hecho, sino que se exigía la razón de él y, en cambio, cuando llegaba a lo principal, que son los principios, los aceptaba, sin más, como símiles hechos últimos de los cuales no había para qué que razón. El empirismo de que la ciencia se avergonzaba en su periferia lo admitía en su centro y fundamento.

Desde Descartes la filosofía, con una u otra clari-

dad de **propósito**, aspiraba a salir de tan bochornosa situación. Pero sólo Kant ataca por derecho y a fondo el **tema**; su obra se propone lo que hasta el Renacimiento hubiera parecido un despropósito y un **escándalo**, a **saber**: dar la razón también de los principios o elementos del conocimiento, por lo pronto, del fisicomatemático y del metafísico. Esta cuestión tan brava pero tan sencilla significa, y no otra cosa más **complicada**, su famosa y enigmática **pregunta**: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Este hirsuto e inabordable nombre significa simplemente: los principios de las ciencias.

Pero Kant cree que la razón de esos principios hay que ir a buscarla *detrás* de la conciencia efectiva empírica, de lo que nos damos cuenta a toda hora —**en** una hipotética «conciencia trascendental».

¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el **conocimiento** es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo «**intelectualismo**».

5.º El paso decisivo de Dilthey consiste en advertir que no hay sino tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido querer brincar fuera de nuestra conciencia. No hay otra realidad con que podamos mediatizarla y no es posible perforarla para ver lo que «en realidad» pasa tras ella.

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

Ahora bien, lo más obvio y claro en todo hecho de conciencia es que se presenta siempre y constitutivamente en conexión **con** otros hechos de conciencia. Si yo creo algo lo creo *porque* pienso **tal** otra cosa. Si yo quiero algo es *por* tal motivo y *para* tal fin. En suma, lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en complejo, conexión, interdependencia y **contexto**¹ con otros hechos de conciencia. Esta « un conjunto en que todo anda trabado.

Es un error, pues, suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental, de suerte que éstas no intervengan *constitutivamente* en aquéllos. Dicho en forma más precisa, es un error creer que el motivo, fundamento o suficiente *porqué* de una creencia nuestra no sea un querer o un sentimiento. La realidad es estrictamente lo **contrario**: el conocimiento *depende* de la voluntad y el sentimiento, como **éstos** de aquél. Las ideas o convicciones elementales no tienen su motivo, «razón» o fundamento en otras *porque* lo tienen en voliciones y sentimientos. En otros **términos**: el conocimiento no se explica por sí **solo**, sino como miembro de la conciencia humana **total**².

¹ Todas estas **palabras**—y aún habrá que añadir algunas **más**—transcriben los diversos **matices** de la palabra que Dilthey ha escrito más veces en su vida: *Zusammenhang*.

² Esta es la segunda discrepancia radical de Dilthey con Kant; pero esta **vez** la discrepancia no le es común con los hombres de su tiempo, sino que es original suya y además le hace discrepar, no sólo de Kant, sino de casi toda la tradición **filosófica** que ha sido *intelectualista*. En momento oportuno hablaré de los antecedentes que pueden hallarse a esta idea, **que** es la idea de Dilthey.

DILTHEY

De esta manera, los principios **del** conocimiento, que parecían constituir un borde intransitable y **sin** fundamento o razón en ninguna otra cosa, quedan derivados de otras partes de la conciencia, radicados en ellas y como, a su **vez**, estas **partes—querer y sentir—se** fundan en nuestros conocimientos y **convicciones**, descubrimos en **la** conciencia un sistema circular y cerrado, donde todo encuentra su explicación, su **razón**¹.

La teoría del conocimiento consistiría, pues, en perseguir la motivación de los conceptos **fundamentales** en el organismo íntegro de nuestra mente, en **ver** y precisar qué papel juegan en el funcionamiento **integral** de ésta.

Si ensanchando el tema de Kant nos preguntamos cómo **son** posibles los principios de todas las ciencias —de las naturales y de las históricas—**caeremos** en

¹ **Dilthey**, claro está, no ha dicho nunca esto y hasta es **lo** más probable que tampoco **llegó a** pensarlo con claridad. Sin embargo, eso es lo que Dilthey **hace** y, por tanto, lo que en su pensamiento **había**, lo que su pensamiento **era**. Cuando se le ocurrió, allá en su **moedad—puede** precisarse con gran aproximación la fecha, merced a los trozos de su diario **íntimo publicados—no** sospechaba ni de lejos que su radical empirismo le llevaba, con soberana sencillez, a lo mismo que con su radical **logicismo**, y a costa de mil ficciones y tártagos, **intentó** Hegel. Mucho tiempo después **siente** Dilthey esta afinidad, pero no estoy muy seguro de que viera con entera **diafanidad** en qué consistía, a **saber**: la condición cíclica de **la** conciencia, no haber nada en nuestra mente que sea **comienzo** en seco o término abrupto, que sea discontinuo, sino que todo en ella viene de algo y va a **algo—en** suma, la **estricta** continuidad de la conciencia **humana**. Si Colón no se **hubiera** anticipado en lo del huevo, el huevo de Colón sería esto

la cuenta de que hace falta otra ciencia—la ciencia de los fundamentos o **fundamental**—que investigue ionio es de hecho la conciencia del hombre, base y clave de todo lo demás. Esa ciencia tendrá, pues, que ser por lo pronto psicología, pero una psicología **ordenada** a descubrir la estructura general de la **conciencia**, el sistema genérico de su **funcionamiento**; en suma, la *vida* real de la conciencia en su articulación **típica**¹. Esa ciencia será, a la vez, la **auténtica** filosofía².

Por tanto, para Dilthey la filosofía es **también** un conocimiento empírico, es la última y decisiva toma de posesión que el hombre como inteligencia hace de *toda* la realidad, que es *su* realidad, sin abstracciones ni parcializaciones, como hacen y han hecho siempre todos los demás conocimientos, incluso **la** filosofía tradicional.

¹ Veremos como en Dilthey se distinguen dos **épocas**: en **la** primera cree que esa ciencia fundamental es psicología, bien que de un tipo algo diferente de lo así llamado en su tiempo. **En** la segunda, convencido de que por ese camino no se **logra** su propósito, abandona la psicología y busca lo que llama **reflexión** del sujeto sobre sí mismo, autognosia: *Selbstbe-sinnung*.

² Esta disciplina, que descubre la estructura general e **invariable** de la conciencia humana, y **que**, por lo **mismo**, se presenta primero con el aspecto de psicología, vendría a ser a la masa de los hechos históricos lo que en la física es la mecánica a la masa de los hechos observados 7 observables. Tendría como ésta el papel de disciplina **reguladora**. La **his-toria** se constituiría, en esencia, compuesta de modo análogo a **la** física. Véase lo dicho **más** arriba, pág 156, y, sobre todo, fflí estudio citado sobre *La «Filosofíale la Historia» de Hegel y la historiología*

DILTHEY

Pero ¿cómo puede **lograrse** ese saber de lo que es la conciencia humana? Puedo observar la **mía**, pero esto no basta para conocer la de los demás y menos la de los hombres de otros tiempos. **Dilthey**, hemos visto, está sumergido en la nueva «conciencia **histórica**». Cree, como la «escuela» así **llamada**, que no puede *a priori* definirse el hombre, que la realidad de éste es innumerable. Aun sin apurar lo **individual** de cada sujeto humano, atendiendo sólo a formas **genéricas**—lo cual es ya una **abstracción**—, hay el hombre salvaje, el hombre de Caldea y **Asiria**, el hombre faraónico, el persa, el griego, el romano de la República y el del Imperio, el germano de Tácito y el godo **romanizado**, etc., etc. ¿Son el organismo y estructura de su mente idénticos a los nuestros? Puedo hacer psicología sobre mí y, en el mejor caso, sobre mis contemporáneos. De los demás hombres no tengo una psicología, sino, a lo sumo, una historia. Este conocimiento fundamental que será para Dilthey la filosofía—esa ciencia general del hombre o antropología **espiritual**—tendrá que consistir, por tanto, en una investigación de la **naturaleza** total humana «según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia» la revelan. La «experiencia» representa aquí la psicología de sí mismo y de los contemporáneos. El estudio del lenguaje, ¡a filología. Lo que filología e historia enseñan del hombre pretérito queda contrastado con lo que la psicología descubre del presente y viceversa.

Como se ve, esa filosofía tan clara en su propósito es sumamente indefinida aun en su método y arquitectura. ¿Quién decidiría en definitiva? ¿La **psí-**

ología sobre la historia o la historia sobre la psicología? Ambas son **experiencia**; no parece que quepa una jerarquía favorable a una de ellas. Pero esta igualdad de derechos entre psicología e historia produce un círculo vicioso. La ciencia histórica necesita fundarse en un conocimiento radical del hombre, **pero** éste, a su **vez**, tiene, por lo menos en parte, que salir de la **historia**¹.

Sin embargo, estamos en la expresión primaria del pensamiento de Dilthey. Conviene, antes de **estudiar** uno a uno los grupos de problemas que esta filosofía plantea, exponer a continuación la forma que en la segunda etapa de su evolución personal **dió** a esa misma idea eje de toda su **obra**².

¹ **Dilthey** se ocupará más tarde insistentemente de este círculo vicioso que aun en la forma más depurada de su filosofía persiste y que considera **constitutivo del** conocimiento

* Al corregir estas pruebas veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Tal curso habrá sido la primera contribución **hispánica—el** autor nació en **España—al** estudio de **Dilthey**, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor. Esas dos cualidades que le llevan, no sólo a precisar fechas, **sino** a repensar a fondo lo que un autor de verdad ha dicho, aunque lo haya dicho sin solemnidad ni pedantesco subrayado, ha permitido al señor Romero ser acaso **el** único hombre de habla española que comienza a darse cuenta concreta y precisa **de** que en los últimos veinte años se ha pensado en España con una originalidad superior a cuanto suele sospecharse y que se ha anticipado en los puntos más decisivos al **pensamiento** extranjero. Me hace colegir esto la lectura de su **conferencia** sobre las corrientes filosóficas de la actualidad.

Por **primera vez** se cita allí con plena conciencia de su tras-

DILTHEY

V

SEGUNDA EXPRESIÓN DE LA IDEA FUNDAMENTAL

Esta **primera** expresión de la idea de Dilthey nos la presenta **biográficamente**; es decir, que la va enunciando según el orden sucesivo en que Dilthey **ha** llegado a ella. **Primero**: estado de «conciencia histórica», averiguación de que todo lo humano es **re-**

endencia una nota mía **publicada** en la *Revista de Occidente*, en 1924, con el título «Ni vitalismo ni **racionalismo**»*, trascendente a pesar de que la frena y aun deforma el exclusivo propósito de eliminar una mala interpretación.

Yo estaba seguro de que esto llegaría irremediablemente en alguna fecha, porque dependía, sin más, de que alguien se pusiese a leer, lo que se llama **leer**, aquello que desde hace mucho tiempo está escrito y **publicado**. En España todavía no se sabe leer bien, se resbala sobre lo negro, y los que leen en inglés o alemán son incapaces de enterarse cuando leen en español. Algún día explicaré por qué secretos de las almas se produce tan extraño fenómeno, aunque esto obligará a hacer patente el feo y ruin interior de muchas gentes.

Tengo derecho a hablar con soltura del asunto por lo mismo que, durante veinte años, hasta fecha reciente, no había pronunciado ni en público ni en privado una sola palabra acerca de él. He guardado silencio durante la etapa de mi vida en que me hubiera convenido romperlo. He dejado sin la **menor** protesta que se considerasen mis escritos como «**meramente** literarios». Hablo ahora que ya no me hace **falta**.

Hubiera, sin embargo, preferido que este **comienzo** de «caída

" [Incluído en el volumen *El tema de nuestro tiempo*, de esta **colección**.]

lativo : un tiempo, salvo el hecho mismo de la existencia de lo humano. **Segundo** : necesidad consecuen- te de fundar esa conciencia **histórica**, es decir, esa única afirmación que parece quedar en pie cuando las demás **sucumben** : que el hombre es **relatividad**, historicidad. **Tercero** : postulación de una ciencia de lo humano como tal que *al ser la disciplina **fundamental*** y quien propiamente conoce la *única realidad* salvada del naufragio—el hombre—, será lo que

en la cuenta» se produjera antes y no después de que mis **li- bros**, que *como libros* no han tenido nunca **pretensiones**, han **sido** babelizados, vertidos a muchas lenguas.

Por todo ello escojo este tema, que **es**, por su **materia**, de **radical** importancia y, por su forma, de una precisión extrema, **incompatible** con escapatorias y vaguedades, para asegurar con formal compromiso al señor Romero que si sigue esa ejemplar conducta hallará mucho más de lo que ahora él mismo **imagina**. Y para no andar con generalidades, agrego como ejemplo que esa misma cita de mi nota hecha por él **contiene** muchísimo más de lo que en su conferencia advierte. El serio estudio posterior que el señor Romero ha hecho de **Dilthey**, unido a la lectura de las páginas presentes, le habrán hecho **ver** que en esa cita se sugiere nada menos que lo **siguiente** :

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el **racionalismo**—tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por **nadie**—**proviene** de que se entiende por **razón** la razón «pura», esto es, la **razón «sola»** y aparte; pero desaparece si se funda la razón «pura» en la totalidad de la razón «vital». El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa «razón pura» se **convierte** en claro e irónico racionalismo de la «razón vital». Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como **racio-vitalismo**. Ahora bien, esta faena de fusión e **integración** es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea. Esto es lo que Dilthey ha *querido* decir y ha *querido* pensar sin **aca-**

DILTHEY

se ha pretendido siempre **con** el nombre de filosofía.

Trece años más ~~tarde~~—en 1896—es Dilthey **re-**querido para hacer un brevísimo resumen de su filosofía, que pueda servir como exposición de ella en la *Historia de la Filosofía* de Ueberweg. Es muy comprensible que los autores de esta obra se viesen obligados a solicitar de Dilthey una fórmula auténtica de su pensamiento. En efecto, no podían **referir-**se a ninguna exposición antecedente. Como todos los

bar de poseerlo. Ahora lo **entrevemos**, gracias a la **publicación** postuma de sus papeles, que se ha hecho **bastantes** años después que aquella obra mía apareciese. En el tomo VIII de sus *Obras Completas*, aparecido en 1931, se **encuentra** una frase que nunca ni aproximadamente había hecho pública Dilthey y que parece extraída a mi artículo **antiguo**: «Lo que nos es **proporcionado**—*das uns Gebotene*—es irracional; los elementos mediante los cuales representamos son entre sí **irre-**ductibles»—**página** 177. La frase va contra Hegel.

Pero el señor Romero, que conoce bien todo lo que ha pasado en filosofía durante los últimos treinta años, *sabe* que en 1924 nadie en Alemania y, claro está, yo tampoco desde **España**, sospechaba que eso era el sentido *futuro* que en la historia de la filosofía iba a tener Dilthey. Lo cual significa, lisa y llanamente, quiérase o no, que hemos sido unos cuantos los que entonces construíamos originalmente ese futuro, a cuya **luz**—*sin ella*, **no**—**cobra sentido** fecundo Dilthey. Esto por lo que hace a su idea inicial, pero ya veremos que la «razón vital» significa todavía una cosa más decisiva que lo entrevisto por Dilthey.

La pura verdad es que éste se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida. Así se explica que aun en sus últimos años escribiese frases como **ésta**: «**En** toda comprensión de la vida hay algo irracional, como la vida misma lo **es**», VII, 218.

que entonces se ocupaban de filosofía, no podían ver en los dos o tres párrafos citados por mí en el capítulo anterior el esquema de una filosofía.

Düthey se pone a la obra. Forzado por esta **presión externa**—muy atendible para él porque la obra monumental iniciada por **Ueberweg** tenía y tiene una influencia enorme en el mundo filosófico—intenta dar forma escueta, claro perfil a su idea. **Hizo** varios **proyectos**—tres por lo **menos**¹. ¡Intento **vano**! El que más, llegó a cuatro o cinco páginas y queda interrumpido en el aire. Una vez más este genial tartamudo de la filosofía opta por silenciar la **suya**.

Sin embargo, esos conatos de exposición nos bastan para dibujar la concepción definitiva a que llega Düthey de lo que es filosofía².

Ahora la trayectoria que lleva la idea es inversa a la anterior. No se sigue el orden biográfico y, en este sentido, histórico de cómo el autor llega a la filosofía, sino, al revés, se parte ya de ésta.

La filosofía es un hecho humano, y hemos visto

¹ Estas notas fracasadas, y que se encontraron entre sus papeles, han visto la luz pública el año 1931, en el tomo VIII de sus *Obras Completas*, págs. 174 a 193. Véase también la carta a Yorck, de julio de 1896. *Briefwechsel*, páginas 219-221. Esto es todo. Complementariamente sirve el estudio sobre *La esencia de la filosofía*, publicado primero en 1907 y en las *O. C.*, V. 339 y siguientes.

² Definitiva, bien entendido, en cuanto a la arquitectura general del conocimiento filosófico, no en cuanto al particular de las doctrinas anteriores a él. Respecto a éstas, **Dilthey** experimenta una decisiva modificación después de 1900, en que llega a la forma más profunda y más fértil de su pensamiento. ¡**Por** tanto, después de los setenta años!

DILTHEY

que para Dilthey—~~ésta~~ su genialidad y su limitación—el hombre no tiene una «naturaleza», un modo de ser único e invariable en su última **contextura**, como creía aún el siglo XVIII¹, sino que sólo tiene **historia**. Pero esto significa para Dilthey varias cosas juntas que nunca ha expresado formalmente y que yo enuncio de una vez y con todo rigor, para que no haya vacilación alguna sobre el sentido del **término**.

El hombre es **histórico** :

1.º En el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al **revés**, se presenta en las formas más variadas y diversas. **Historia**, pues, **significa**, por lo pronto, el simple **hecho** de las variaciones del ser humano.

2.º En el sentido de que, en cada momento, lo que el hombre es incluye un pasado. Esto es cierto, aunque sólo lo refiramos a la existencia individual. En lo que cada cual es *ahora* interviene el recuerdo de lo que le ha pasado y de lo que ha sido en la porción antecedente de su vida. Por tanto, historia significa aquí persistencia del pasado o *tener* un pasado, venir de él.

3.º Ese pasado de nuestro recuerdo influye en nuestra actualidad, en cuanto nos da un resumen de

¹ Por ejemplo: en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, dice Hume, aun siendo el menos «racionalista» de todo su siglo: «Se reconoce generalmente que existe una gran regularidad en el **comportamiento** humano de todos los pueblos y en todos los **tiempos**, y que la naturaleza **humana**, en sus leyes y procesos, permanece igual a sí **misma**.»

nuestra vida **anterior**¹; es decir, que recordar es **ya**, en germen, interpretación de nuestra vida, de lo que hemos sido, e influye en nuestro «**ahora**» precisamente porque es interpretación. La historia no hace sino ampliar y depurar esa explicación o *saber* de nuestra vida que el recuerdo **inicia**. **Historia**, pues, es, en este nuevo **sentido, reconstrucción—más** o menos adecuada—**que** la vida humana hace de sí misma.

4.º Esos tres sentidos, que se engendran el uno del otro, se elevan a un sentido último, según el cual historia es el intento de llevar a la **perfección** posible esa interpretación de la vida **humana**, considerándola desde el punto de vista de la humanidad toda en cuanto ésta forma una unidad y conjunto reales y efectivos, no un ideal abstracto. En suma, historia en el sentido formal de historia **universal**².

Esta **consistencia**³ histórica del hombre no es pa-

¹ No se podría recordar si el **trozo** de vida a que se refiere el recuerdo reapareciese con todos sus pormenores y, en consecuencia, ocupando el mismo tiempo que al ser originalmente vivido ocupó. Por tanto, el recuerdo es por sí una abreviatura de la vida.

² Cuando lleguemos a estudiar especialmente la idea que **Dilthey** se hizo de la historia, estudiaré con detalle cada uno de estos sentidos y aportaré todos los textos que al asunto se **refieren—como** siempre en Dilthey **escasos**, desparramados y a veces surtos en los lugares menos presumibles.

³ La filosofía tradicional distingue en toda cosa su *esencia* y su *existencia*. Pero el término *esencia* lleva juntas varias **significaciones**, que convendría mantener **separadas**, a fin de que al complicarse no se perjudiquen. Pues **bien**: la significación primaria y menos exigente de *esencia* es que toda **cosa**, además de **existir**, *consiste* en algo. A esto en que consiste le llamo su **consistencia—frente** a su *existencia*.

DILTHEY

ra Dilthey una broma. Tomará radicalmente en serio todos esos **sentidos** y en el orden en que acabo de **enunciarlos.**

Así, frente a todo asunto humano, antes de decidir nada sobre él, Dilthey buscará cuáles han sido sus varias manifestaciones en el pretérito, es decir, lo tratará con riguroso empirismo histórico. No **podía** dejar de hacerlo al ocuparse del asunto humano que es la filosofía. Por eso **comenzará** la exposición de su idea sobre ésta **diciendo:**

«Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su fundón tiene que ser empíricamente descubierta en **la** historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía. Dondequiera que se suscitó una síntesis con la pretensión de que fuese válida para todos y que proporcionaba sentido de conjunto a la vida espiritual mediante unificación de tipo **intelectivo**, hubo filosofía. La índole de ese sentido de conjunto **fué** diferente según las circunstancias y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época. Pero, en contraste con la ocupación científica **particularizada**, se buscó siempre una síntesis o conexión que se extendiese sobre todo el horizonte espiritual del tiempo. Por otra parte, en contraste con la religión, se intentó dar a esa síntesis el carácter de validez general.»

«Por fuerza hay en nuestra conciencia ciertas condiciones que producen con regularidad constante creaciones tales siempre que la situación espiritual

lo permite. De otro modo, sería incomprensible semejante regularidad. En efecto, la estructura de la vida espiritual lleva a ejercitar conocimiento de la naturaleza, dominio sobre ella, vida económica, derecho, arte y religión. Además, reúne estas actuaciones creando su organización externa. La conciencia que engendra todas estas formas no puede menos de descubrir su íntima conexión en tan varia actividad. Y esa conexión abarca todas estas actuaciones de modo tanto más completo cuanto la reflexión haya logrado elevarlas más sobre el horizonte filosófico, y llegará a su plenitud cuando logra abarcar todos los lados de la actividad humana que han dejado su reflejo en alguna ciencia. Mientras el hombre manifiesta su actividad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de finalidades, la filosofía se ocupará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque sólo así logra la conciencia, activa en esas formas, una impresión vital de autonomía e independencia y sólo así llega a sentirse contenta de su realidad y poder constructivo. La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía.¹»

¹ Conviene que, junto al texto transcrito en el capítulo anterior, quede también este otro bajo los ojos del lector español a fin de que advierta la extraña manera de expresar sus pensamientos que empleó Dilthey toda su vida. Es justo observar que el párrafo citado pertenece a un esbozo íntimo encontrado entre sus papeles y que hay siempre más pulimento y alguna mayor luminosidad en sus trabajos puestos a punto de publicación. Pero casi siempre domina la falta de plasticidad.

DILTHEY

Dilthey trata, pues, también, al definir la filosofía, de evitar el «absolutismo». En nuestra vida actual nos sentimos impulsados a buscar una unidad **integradora** de todos nuestros conocimientos que, a la **vez**, fundamente y ponga un orden en nuestras valoraciones sentimentales y en las finalidades de **nuestra** voluntad. Este es un hecho inmediato de **nuestra** conciencia **viviente**¹. Y para nosotros eso es, **por** lo pronto, filosofía. Se diferencia de los demás conocimientos en que se levanta sobre todos los particularismos científicos y aspira no sólo a **la** unidad integral de **ellos**, sino a **la** unidad de todo nuestro saber con todo nuestro sentir y nuestro querer. Por eso su procedimiento consiste en recurrir del hombre desparramado en esta o la otra actividad científica —**ciencias** naturales o del arte, del derecho y del **Estado**— a la unidad viva que ese hombre es y de la **cual** se han separado diversificándose, esto es, **perdiendo la** unidad originaria que tienen en la conciencia que las crea.

En este sentido de total unificación coincide la filosofía con la **religión**, pero se diferencia, a su **vez**,

dad **en** el giro, la **impalpabilidad** del concepto, la tenuidad espectral de la elocución, cualidades de estilo que comentaré en el capítulo siguiente.

¹ Me importa hacer notar que Dilthey no emplea **jamás** esta expresión, «conciencia **viviente**», sino «vida **espiritual**» —**Seelenleben**— o, a lo sumo, «**vitalidad**» —**Lebendigkeit**. La diferencia parece **inapreciable**; sin **embargo**, es decisiva y, **como** veremos, supone dar el paso que Dilthey no consiguió nunca dar, y por no darlo este genial filósofo **de** la «vida» **no** consiguió plantarse **jamás** dentro de ella.

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

de elk en que **la** unificación filosófica se presenta con la pretensión de valer para todo hombre, de imponerse a toda mente por la evidencia de lo intelectual. «El nacimiento de la filosofía supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre al fondo de la filosofía naciente **concepciones** simbólicas de los **dogmas**, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos, de la doctrina de **salvación.**» Todas estas cosas son el **ante-estadio** de la filosofía que, por tanto, significa «la plenitud de la **autonomía espiritual**», la conciencia de vivir por propia cuenta y no por tradición o revelación. «Y aun cuando de este orgullo por el saber proviene no pocas veces descontento y dolor, sólo en la filosofía logra realizarse con alguna satisfacción el afán humano de ejercitar libremente la razón, en **suma**, la autonomía del sujeto.» La filosofía no es, pues, sólo asunto intelectual : en elk aspira a un régimen autónomo la totalidad del sujeto, su pensamiento, su **emoción**, su voluntad.

Esa función que representa o sirve en nuestra **vida** la filosofía nos aparece, con uno u otro **cariz**, en todos los períodos del pasado que no han vivido exclusivamente de la religión o del mito. Las doctrinas que en cada caso **constituyen** la filosofía, la idea misma que del tema y métodos de ésta se tuviera, han **variado** mucho y, por eso, sería un error intentar formarse una idea de la filosofía mediante una simple inducción histórica que comparase sin más las **fórmulas** de los filósofos. Por ese camino llegaríamos a una definición **cero**, ya que la multiplicidad

de fórmulas sólo **produciría** su mutua anulación. **Pero, a la vez,** aprendemos con ello que es imposible hacer la historia sólo con el pasado. Hace falta completar **el** pasado con otra instancia que somos nosotros. En el análisis de nuestra propia vida **espiritual,** la filosofía no es primero una doctrina ni una fórmula. Llegamos a una y otra porque esa vida espiritual nuestra nos **impulsa** a buscarlas. Esto es, que **la** filosofía es una **función** constante de nuestra conciencia viviente que, siendo ella la **misma,** produce «**las filosofías**» más diversas. Una vez aclarado en qué consiste dentro de nosotros esa función de conciencia, podemos buscarla en las etapas del pretérito humano, y entonces descubrimos su identidad y permanencia al través de las doctrinas más divergentes.

Dos y sólo dos son, por tanto, las notas que definen la filosofía en cuanto función permanente e idéntica de la vida humana a lo largo de su **historia:** la totalidad como tema y la autonomía como **modo**¹. Toda otra calificación es estrecha y pertenece sólo a direcciones especiales de la filosofía. Pero una vez vista con claridad **la** identidad funcional de la filosofía, vemos con luz no menor el porqué de sus variaciones.

En la filosofía, la conciencia responde a la totali-

¹ Desde hace muchos años expongo en mis cursos el **sentido** de la filosofía como aquel **hacer humano** que va **impulsado** por **estos dos imperativos:** *panonomía* y *autonomía*. Sin **embargo,** a diferencia de Dilthey, consideraba y considero estos dos caracteres como secundarios. **Bajo** ellos late una cuestión previa y **mas** decisiva, que Dilthey no entrevio y en que penetraremos más adelante.

dad de su **horizonte**. Pero éste **varía—ya** averiguaremos cómo y por qué. Frente a ese **horizonte** determinado, «la filosofía de cada pueblo y tiempo acenúa una relación vital sobre las demás, parte de ella y a ella subordina el **resto**». Esta violenta **jerarquización** engendra la doctrina filosófica determinada que en cada caso *sirve* a la función permanente del filosofar. «Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas forzando a reabsorberla en la subjetividad», es decir, a reconocer que no es la realidad, sino una mera interpretación del sujeto, manca e insuficiente.

La filosofía es, pues, a la vez, «una predisposición y una necesidad» que nos encontramos en nuestra propia conciencia. Pero al ir a satisfacerla, esto es, a elaborar nuestra filosofía, tenemos que hacerlo con lo demás que en nuestra conciencia hay. Y en esta conciencia hay, queramos o no, los resultados del pretérito. La conciencia de nosotros mismos, es decir, de lo que en nosotros hay y nos constituye, es histórica. En el caso del hombre que **Dilthey** y su generación fueron, esta condición inexorable de toda conciencia había llegado a convertirse en una evidencia primaria que, sin **buscarla**, encontraba actuando sobre sí. No sólo era histórico, sino que se *sabía* histórico. De aquí que necesite orientarse en el pasado aun para la inicial faena de definir la filosofía, según acabamos de ver. Pero esa clara conciencia de la propia historicidad obliga a más. Obliga a reconocer que la primera tarea filosófica, por tanto, la **disciplina** en que arranca **la** filosofía, consistirá en

DILTHEY

elevar **aquella necesidad** y predisposición existentes en el sujeto a plena y **concreta** conciencia de su lugar histórico. ¿Cómo se logra esto? Sencillamente **re-**construyendo «**los grados de su historia**», «**la sucesión de posiciones que ha adoptado la vida humana espiritual**». La filosofía comienza, pues, muy esencialmente, por ser su propia historia, «**indispensable propedéutica para la filosofía sistemática**»¹.

No basta con renunciar a que los resultados de nuestro conocimiento sean «**absolutos**», sino que es un craso error presumir que podamos ponernos a pensar sobre cosa alguna con independencia «**absoluta**» del pasado humano, de lo que se ha pensado, querido y sentido en los milenios pretéritos de **humanidad**. **No**: la verdad es todo lo contrario. Pensamos *con* nuestro pasado y *desde* la altura a que nuestro pasado nos ha traído. De aquí que la primera labor del filósofo sea hacerse cargo de cuál es la situación histórica donde está. Pero ésta, a su vez, no es sino la consecuencia de las situaciones históricas anteriores.

Esta cadena de situaciones o posiciones por que

¹ Véase de nuevo cómo **Dilthey**, por el camino del más **radical** empirismo, llega a las mismas posiciones de Hegel. También para éste la filosofía comienza por una propedéutica, la «**fenomenología del espíritu**», cuya faena consiste en llevar la mente desde la actitud más ingenua y **primaria—la** que cree encontrar la verdad en lo **sensible**, viendo, tocando, **oyendo—hasta** la actitud plenamente filosófica—la conciencia como **dialéctica**. Estas formas escolares de la conciencia son, a la **vez**, pata **Hegel**, etapas de la **historia**.

ha pasado el hombre se presenta a Dilthey reducida a las **grandes** etapas **siguientes** :

1.º Cubre primero la **tierra**, como el **tapiz** vegetativo, una variedad sin límites de *ideas primitivas* a cuyo conocimiento no llega la **historia**¹.

2.º La primera época cultural que la historia conoce nos presenta la filosofía sacerdotal de los **pueblos orientales**: la doctrina del monoteísmo y unida a ella una técnica éticorreligiosa para la dirección de la **vida**².

3.º Sólo la segunda generación de pueblos logró en las tierras y culturas mediterráneas fundar una filosofía en el pensar universalmente válido. Esta filosofía se articula con las ciencias y se desprende de la religiosidad. Se ha manifestado en tres actitudes de conciencia **diversas** :

a) En la filosofía griega sigue un **comportamiento estéticocientífico**—que engendra los **conceptos** de **cosmos**, orden matemático e inteligible de la **realidad**, **razón** cósmica, *formae substantiales*. La razón divina es el principio que establece un enlace para el **intelecto** y la **voluntad** entre la racionalidad de las cosas y la razón humana.

b) Es preciso reconocer en el espíritu romano una actitud del hombre ante el mundo distinta de la anterior y **peculiarísima**. Para formarse sus conceptos, el romano parte, no del sentimiento estético

¹ Nótese cómo todavía a fines del siglo pasado, **que es cuando** Dilthey formulaba estos **pensamientos**, la historia no se había empalmado con la etnología.

² VIII, 181. En lo que sigo procuro traducir casi **al pie de** la letra el texto de Dilthey.

ni del intelecto **teorizador**, como el griego, sino de la voluntad, en sus relaciones de dominio, **libertad**, **derecho** y obligación. De esta suerte se origina el esquema de un **imperium** supremo, de la delimitación de una libertad personal frente a él, ley como regla para esta delimitación, reducción del sujeto a mera cosa sometida a la voluntad. Correspondientemente, no buscará orientarse esta voluntad como base para su acción en especulaciones difíciles, sino en la conciencia inmediata, en las *notiones comunes* aseguradas por el *consensus gentium*, en la *naturalis ratio*. Así se origina el derecho histórico, la convicción de que el orden jurídico es inquebrantable y la interpretación también jurídica de la relación entre el hombre y Dios.

c) Una tercera actitud se había desarrollado en las religiones sacerdotales de Oriente, y **fué** elevada a filosofía durante las luchas religiosas de los primeros siglos cristianos. Este comportamiento suscita los conceptos de **providencia**, creación o emanación, relación de criatura entre el hombre y Dios, salvación. Se manifiesta en la remoción del centro de gravedad de la existencia a lo trascendente y en la consecuente transformación de la realidad en alegoría divina, en un simbolismo de lo suprasensible.

«Como tres grandes motivos musicales, estas tres posiciones filosóficas de la conciencia se combinan formando la sinfonía de una metafísica universal en la filosofía de los pueblos mediterráneos decadentes y en los comienzos de la evolución filosófica que experimentan los nuevos pueblos de la Edad Media. El motivo de la trascendencia religiosa es el sonido dominante.»

4.º «Pero en la época del Renacimiento y la Reforma estos pueblos románicos y germánicos entran en la etapa de su mayoría de edad. El timbre propio de su constitución espiritual **comienza** a hacerse oír. Impetuosidad que **avanza** sin detenerse en lo **sensorial**, sin satisfacción posible en una existencia **estática**, vida como fuerza, comportamiento súbitamente indeliberado y **abrupto**: éste es el timbre propio del espíritu germánico.»

«Su conciencia metafísica penetra más hondamente en la naturaleza de la voluntad y en el carácter metafísico de la **lucha**, del sacrificio y de la entrega. Substancia significa para él **fuerza**, energía. Este espíritu germánico producirá, en consonancia con todo esto, una nueva sociedad, para la cual lo decisivo no son las relaciones de mando, sino la libertad en el ejercicio de la **fuerza** viva y la manifestación de la conciencia metafísica y los sacrificios en ella contenidos. Emanará un arte nuevo, en que la forma queda interrumpida al exteriorizarse la fuerza en expresión y movimiento. Hasta la tendencia dinámica de la ciencia procederá de su influjo.»

«La nueva filosofía que en esta sazón surge es completamente distinta de la metafísica como ciencia racional. Su supuesto es la mecánica de la **naturaleza**; su problema, la relación de ésta con el mundo **espiritual**; su forma, partir de la propia conciencia y de la teoría del conocimiento, fundamentar la posibilidad de aprehender el mundo objetivo en las ciencias y la instauración de una síntesis objetiva que comprenda esta realidad. Conforme la teoría del conocimiento va descomponiendo cada vez más conceptos

básicos de esa **imagen** del mundo, la síntesis objetiva de la **naturaleza** se va convirtiendo más en meras **re-**laciones **espacio-temporales** y de principio a consecuencia entre los fenómenos.»

«**Del** contexto vital mismo brota la necesidad de extender el pensamiento que sobre él se **ha** formado al contexto del mundo, en fin, de la realidad toda. De esta suerte, quedaría en este amplísimo conocimiento de lo real incluido el de la vida como una de sus partes. Pero este propósito resulta imposible. El **esfuerzo** intelectual contiene en sí mismo una contradicción y es algo trágico. La filosofía crítica **fué** la primera que lo advirtió.»

5.º «Desde entonces el desarrollo de la **ciencia** fisicomatemática ha traído consigo un aumento de la autonomía intelectual, la constitución independiente de cada ciencia particular, la disolución de todo intento que consista en objetivar el contexto vital bajo la especie de una metafísica y el empeño que nuevas formas de filosofía muestran de retroceder hasta la contextura misma de la unidad vital, por lo pronto, en la teoría del **conocimiento.**»

Este es el nivel en que **Dilthey** se siente colocado. Su tarea filosófica le aparece prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones. En efecto, toda la situación después de Kant «prepara una filosofía de la **percatación**, de la estricta reflexión del hombre sobre sí mismo, o lo que es igual, una filosofía de la vida, cuyas **iniciacio-**nes se advierten por doquiera. El **cinturón** metafísico que parecía ser el mundo, el anillo mágico en torno a la frente del pensador moderno se **resquebrajan**

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

cada vez más 7, a la par, las investigaciones naturalistas penetran más hondamente en el hombre. La filosofía estaría en peligro de quedarse sin su **propia misión**¹, si no se hubiese desarrollado **lenta**, pero continuamente, la conciencia histórica; si **DO hubiesen** crecido las ciencias morales, cuya relación con la conciencia que de sí mismo el hombre tiene es muy otra que la de las ciencias naturales, todo lo cual **provocó la** esperanza de una nueva y enérgica actuación de las funciones propiamente filosóficas».

No sé si **el** lector habrá podido caminar sin embarazo por estos párrafos, que son, ni más ni menos, el último extracto a que puede reducirse la historia universal. Bajo su apariencia gris o **abstrusa**, son, a mi juicio, lo más genial, lo más profundo que hasta ahora ha formulado el pensamiento histórico. En el capítulo que dedico expresamente a la interpretación del proceso concreto acaecido en la historia humana, según **Dilthey**, desplegaré y haré patente todo lo que en esta superlativa abreviatura va comprimido.

Ahora nos urge sólo subrayar el precipitado que la reconstrucción de todo pretérito deja entre las manos de quien hacia 1850 *necesita* construir su filosofía. He aquí los puntos **decisivos** :

1.º La filosofía como metafísica es ya **imposible**.
¿Por qué? Porque la metafísica es siempre, **cual-**

¹ Se **entiende**, porque había sido **arrastrada unilateralmente** por las ciencias **naturales** y absorbida por ellas, **infiel** a su misión de afrontar *toda* la realidad y no sólo uno de sus kdos, que es el mundo sensible o corporal.

zungsberichte de ésta¹. Un libro de historia literaria : *Vivencia y poesía* (1905).

Esto era lo más importante que hasta la fecha había dado a luz. (No se crea que luego haya dado mucho más: un estudio de pocas páginas sobre *La esencia de la filosofía*, otro del mismo tamaño sobre *Los tipos de la visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos—1911—*² y tres o cuatro comunicaciones leídas en la Academia de Prusia, que nos ocuparán ulteriormente.)

Los estudios históricos de Dilthey son tal vez lo mejor que se haya escrito en historia nunca... para el que está en el secreto de su pensamiento. Para el que no lo está son tan sólo investigaciones más o menos útiles sobre fuentes filosóficas. Dilthey, que en sus escritos de filosofía propiamente tal, usa, como veremos, una elocución etérea y difícilmente **captable**, es en su obra histórica de una sobriedad de alusiones a los **fundamentos** sistemáticos en que se inspira y al sentido que llevan, casi desesperante. Los consideraba como meros fragmentos que sólo reunidos en una proyectada arquitectura podían cobrar pleno sentido.

Sus Memorias en la Academia de Prusia no orientaban mucho más sobre la intención decisiva de su

¹ He aquí los títulos de los tres principales: *Contribuciones a la solución del problema sobre el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890). *Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica* (1894). *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896)

² [Véase en su traducción española *Teoría de las concepciones del mundo*, publicada por *Revista de Occidente*. Madrid, 1944.]

filosofía. Entonces se las consideraba como mera psicología, fina, sutil, seria, importante, pero nada más. Ya veremos cómo, en cierto modo, para el mismo Dilthey eran también eso.

Quedaba, pues, como único medio para enterarse del pensamiento fundamental de Dilthey la lectura de su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Sin embargo, tampoco pude leerla. *Daba la casualidad* de que este libro se había agotado muchos años antes y **era**, entre todas las contemporáneas, una de las obras más raras en el mercado. Una y otra **vez** quise leerla en la biblioteca de la Universidad, pero su **rareza** nacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos. Puedo añadir algo **más**: ahora que la he leído veo que, para lo esencial, hubiera sido inútil mi lectura en 1906, por la sencilla razón de que aquella obra es sólo un comienzo y no expresa tampoco el pensamiento de Dilthey.

Al llegar aquí se habrán formado en el lector dos impresiones muy justas y que me interesaba **provocar**: una, la de que son demasiadas casualidades, y otra, la de que hay mucho de anormal en la producción de Dilthey, por lo menos considerada ésta como lo que parece habría de ser, esto es, como expresión de la filosofía de un filósofo¹. Ambas se reducen a un

¹ Como no ha sido traducida al español, que yo sepa, ni una sola línea de Dilthey, y como no habrá más de cuatro o cinco personas, si las hay, en el mundo de habla **española** que **conozcan** su obra, me he visto obligado a suscitar en el lector, con la anterior narración, esa doble impresión que sustituye con bastante exactitud al conocimiento directo de los hechos. Y estos hechos son muy importantes para entender lo **que** sigue.

básicos de esa imagen del mundo, la síntesis objetiva de la naturaleza se va convirtiendo más en meras **re-**laciones **espacio-temporales** y de principio a consecuencia entre los fenómenos.»

«**Del** contexto vital mismo brota la necesidad de **extender** el pensamiento que sobre él se ha formado al contexto del mundo, en fin, de la realidad **toda**. De esta suerte, quedaría en este amplísimo conocimiento de lo real incluido el de la vida como una de sus partes. Pero este propósito resulta imposible. El **esfuerzo** intelectual contiene en sí mismo una **contradicción** y es algo trágico. La filosofía crítica **fué** la primera que lo advirtió.»

5.º «Desde entonces el desarrollo de la ciencia fisicomatemática ha traído consigo un aumento de la autonomía intelectual, la constitución **independiente** de cada ciencia particular, la disolución de todo intento que consista en objetivar el contexto vital **bajo** la especie de una metafísica y el empeño que nuevas formas de filosofía muestran de retroceder hasta la contextura misma de la unidad vital, por lo pronto, en la teoría del **conocimiento**.»

Este es el nivel en que **Dilthey** se siente **colocado**. Su tarea filosófica le aparece prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones. En efecto, toda la situación después de Kant «prepara una filosofía de la **percatación**, de la estricta reflexión del hombre sobre sí mismo, o lo **que** es igual, una filosofía de la vida, cuyas **iniciaciones** se advierten por doquiera. El **cinturón** metafísico **que** parecía ser el mundo, el anillo mágico en torno **a** la frente del pensador moderno se resquebrajan

cada vez más y, a la par, las investigaciones **na-**aturalistas penetran más hondamente en el hombre. La filosofía estaría en peligro de quedarse sin su **pro-**propia **misión**¹, si no se hubiese desarrollado **lenta**, pero continuamente, la conciencia histórica; si no **hubie-**sen crecido las ciencias morales, cuya relación con la conciencia que de sí mismo el hombre tiene es muy otra que la de las ciencias naturales, todo lo cual **pro-**provocó la esperanza de una nueva y enérgica actuación de las funciones propiamente filosóficas».

No sé si el lector habrá podido caminar sin emba**ra-**razo por estos párrafos, que son, ni más ni menos, el último extracto a que puede reducirse la historia universal. Bajo su apariencia gris o **abstrusa**, son, a mi juicio, lo más genial, lo más profundo que hasta ahora ha formulado el pensamiento histórico. En el capítulo que dedico expresamente a la interpretación del proceso concreto acaecido en la historia humana, según Dilthey, desplegaré y **haré** patente todo lo que en esta superlativa abreviatura va comprimido.

Ahora nos urge sólo subrayar el precipitado que la reconstrucción de todo pretérito deja entre las manos de quien hacia 1850 *necesita* construir su filosofía. He aquí los puntos **decisivos**:

1.º La filosofía como metafísica es ya imposible. **¿Por** qué? Porque **la** metafísica es siempre, **cual-**

¹ Se **entiende**, porque había sido arrastrada **unilateralmen-**te por las ciencias naturales y absorbida por ellas, infiel a su misión de afrontar *toda* la realidad y no sólo uno de sus **lados**, que es el mundo sensible o corporal.

quiera que sea su **tendencia** y **doctrina**, «absolutismo» del intelecto. La misión del intelecto es construir una figura del mundo. Pero esto lo hace con el material viviente que es cuanto lleva el hombre en su **conciencia**—no sólo, pues, los datos de los **sentidos**, sino sus afanes sentimentales, los fines de su voluntad y los experimentos intelectuales que el pretérito ha acumulado en nosotros y con los cuales, queramos o **no**, tenemos que contar. Pero todo ese material no es cosa muerta, sino vida que ha ido moviéndose y cambiando. De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un **cariz** de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura **histórica**, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino «visión del mundo», **espejamiento** de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre. En suma, metafísica es la ilusión óptica resultante de **inadvertir** el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre **íntegro**—con su sentir y su querer y su tradición intelectual, positiva o negativa.

Decir «metafísica» equivale, pues, para **Dilthey**, a decir «intelectualismo». Ahora bien, «**intelectualismo**» es una ilusión óptica que padece el individuo al creer que en su faena intelectual puede comenzar desde el principio, como un primer **hombre** o, mejor, como un hombre abstracto y absoluto. Lejos de esto, es preciso caer en la cuenta, *percatarse* de que «la inteligencia no es un proceso evolutivo que se produzca en el individuo aislado y que sea concebible no supo-**niendo** más que a él, sino que es un proceso de **evo-**

lución en la especie humana. Esta es el verdadero sujeto en quien reside la voluntad de **conocer**»¹.

Da a entender con esto Dilthey que la inteligencia no es una *facultad* de pensar o conjunto de formas intelectivas abstractas, separables de su contenido, y que **sea**, por **tanto**, igual en todos los hombres de todos los tiempos. Pensar es ya y desde luego partir de ciertas ideas determinadas, de ciertas convicciones básicas que resultan de todos los ensayos intelectuales hechos por el pasado hasta la fecha en que nosotros comenzamos a pensar. Como estrato el más profundo de nuestra subjetividad forman el subsuelo mental desde el cual iniciamos nuestra propia obra de **conocimiento**. Este subsuelo de nuestra persona intelectual pertenece, pues, a la difusa colectividad que es la especie humana hasta nuestro tiempo. El intelecto del individuo no es, por tanto, individual en el sentido de que esté en su mano forjarse *a nibilo* todas sus ideas, sino que está desde luego constituido por la herencia de lo colectivo histórico. En este sentido, perfectamente empírico y nada vago o místico, quien piensa en mí no soy yo solo, sino también todo el pasado humano.

¹ Advierto que en ésta como en todas las traducciones de textos **diltheyanos** presentadas en este libro, no suele faltar nunca un *coup de pouce* que da a las expresiones originales un punto más de plenitud. Conste así. En cuanto a lo que no es **texto**, sino exposición mía, no debe olvidar el lector en ningún momento lo que anuncié en el capítulo II: «**Conviene** que el lector ingrese en lo que sigue prevenido de que exponer **es**, en este caso, **completar**.» Al final del libro se comprenderá **clarísimamente** el porqué de todas estas reservas, advertencias y cautelas que acumulo.

2.º La filosofía tiene que ser en este nivel de ios **tiempos** renuncia al intelectualismo, esto es, a la construcción **definitiva** y a-histórica de un mundo mediante puros conceptos. En **vez** de esto, su tarea consiste, sencillamente, en hacerse cargo el hombre del hecho que él **es**; por tanto, en tomar posesión de su realidad inmediata y no construida mediante una pulcra reflexión sobre su propia conciencia, lo que en ella hay de hecho, lo que facticiamente le constituye.

Si la filosofía como metafísica era construcción conceptual del universo, esta filosofía será lo que Dilthey llama *Selbstbesinnung*—es decir, **percatación** de sí mismo, autognosis.

La percatación o reflexión sobre sí misma de la conciencia es, **pues**, lo contrario de la construcción conceptual. En ella no hace el sujeto más que darse cuenta de lo que le pasa y expresar en conceptos puramente descriptivos eso que le pasa tal y como le pasa. Aquí el pensamiento se propone no añadir nada a lo que encuentra como dado arte sí¹, y se **esfuerza** en atenerse a ello, transcribiéndolo en conceptos del modo más pulcro posible.

Reducida *toda* realidad a lo que pasa en la con-

¹ Véase cómo hacia 1895 Dilthey poseía en principio lo que en 1901 iba a explotar en el mundo filosófico con el nombre de «fenomenología». Sin embargo, le faltó el instrumento metódico que ésta aporta y que hace posible lo que Dilthey **vió** con toda claridad. Este instrumento ha permitido a algunos de mi generación situar desde luego el problema más allá de Dilthey. Sobre ello proporcionará plena claridad el resto de este libro

ciencia del **hombre**, la «ciencia» de la realidad universal o filosofía no puede **ser**, tras su primer paso tomo historia **propedéutica**, más que **percatación** o **autognosis**.

En la etapa que corresponde a la primera exposición de su idea fundamental, Dilthey llegaba también a topar con la necesidad de una ciencia sistemática de la conciencia humana **que—decía yo—representa** frente al puro empirismo histórico un papel parecido al que la mecánica representa frente a la observación **sensible**¹. Dilthey creyó entonces que esa ciencia podía o debía llamarse «**psicología**», porque esperaba constituirla usando radicalmente del **método** psicológico, que es la **introspección**².

En esta segunda etapa, Dilthey acaba de comunicar esa su psicología a la Academia de **Prusia**. No puede decirse, por tanto, que haya abandonado su primera creencia. Sin embargo, al exponer la línea general de su pensamiento en estos bocetos de 1896, vemos que ya rehuye llamarla así y sustituye el nombre tradicional por una expresión inusitada en cuanto denominación de una ciencia, expresión, por lo

¹ La diferencia radical entre la mecánica y esa ciencia del **espíritu** humano está en que la mecánica es un **pensamiento** constructivo y *a priori*, cuya relación con los hechos es, por lo menos, laxa, al paso que esta ciencia de la conciencia tendrá que ser también empírica y atenerse rigurosamente a los hechos.

² De aquí su obra filosófica más famosa y la única que tuvo verdadero influjo, aunque por **una** curiosa mala inteligencia, no en la filosofía, sino sólo en la **psicología**: *Ideas Para una psicología analítica y descriptiva*, 1894.

pronto, vaga y sin compromiso—*Selbstbesinnung* percatación, autognosis¹.

El método de la autognosis no es ya, por lo menos declaradamente, la introspección, sino «el *análisis* que disecciona desde las ciencias hasta la vida política todos los productos y *funciones* de la humanidad, a fin de hallar sus irreductibles condiciones en la conciencia».

La percatación es, pues, análisis de lo humano. **Dilthey** ve en ella, sin duda, el *pendant* de la obra de Galileo, que es calificada por él mismo como «análisis de la *naturaleza*»². El hombre busca en los hechos de su propia conciencia lo que haya de estructura permanente, el sistema de funciones constitutivas de ella. Este sistema no ha de ser una hipótesis con que intentemos explicarnos o reducir a ley los hechos inmediatos que en nuestra **conciencia** hallamos, sino que ha de ser encontrado en ella también como hecho.

Esto es lo decisivo frente a todo el **pseudoempirismo** y «positivismo» de la psicología inglesa, desde Locke, y de la continental, desde **Herbart** hasta **Wundt** y el mismo Brentano.

Cuando el hombre moderno, perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia, **pro-**

¹ Me he visto **forzado** a armar este término para transcribir con cierta adecuación el de *Selbstbesinnung*.

² **II**, 259.

cura **tomar** posesión de éstos como tales puros hechos según ellos se dan y presentan en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable. Pero el **pseudoempirismo** y **pseudopositivismo** no hace esto, sino que comienza a observar los hechos mentales con el prejuicio de que han de coincidir en ciertos caracteres con los hechos sensibles que sirven de material a la física. Así, los hechos físicos se caracterizan, ante todo, por presentarse aislados, inconexos. El hecho visible de que en cierto momento la bola de billar A roce a la bola de billar B y el hecho también visible de que **en** el momento siguiente la bola de billar B, quieta hasta entonces, se desplace, no presentan ninguna **co-**nexión entre sí. El movimiento de B no hace patente por sí mismo su relación con el roce que B ha **te-**nido con A. El único nexo entre ambos hechos no se refiere a ellos, sino al sujeto que los ve; éste, en efecto, los ve en una sucesión temporal que, por sí misma, no declara nada sobre la relación posible entre los movimientos de A y de B. La sucesión temporal misma no es ya un hecho visible; es algo, pues, heterogéneo a aquellos movimientos. Estos no tienen, a su **vez**, relación ninguna con el hecho invisible, por tanto, íntimo, subjetivo, de la sucesión temporal. **El** hecho de que se sucedan dos fenómenos sensibles no manifiesta que tengan nada que ver entre sí. Esto significa que los hechos sensibles se presentan *de hecho* en pura dispersión, aislado el uno del otro, en constitutiva inconexión. Por eso la física es una labor intelectual que consiste en *suponer* imaginariamente un nexo entre los datos inconexos.

Pues bien, el prejuicio del **pseudopositivismo** consiste en creer, *a priori*, que los hechos inmediatos de la conciencia son también *de hecho* inconexos y, por ello, hace de la psicología, desde Hume, una física de la mente.

Pero un positivismo auténtico y radical que **proceda** resuelto a tomar los hechos mentales según éstos se presentan a la reflexión sobre sí mismo del hombre, se encuentra con que acaece todo lo contrario. Cuando nos percatamos de una volición nuestra no sólo hallamos **el** hecho incuestionable de que queremos algo, esto es, nuestra decisión de que algo sea realizado por nosotros y que al ser término anticipado de nuestro hacer llamamos «finalidad» nuestra, sino que ese hecho de la volición no se presenta aislado, concluso en sí mismo. Al **contrario**: todo querer algo se presenta de hecho como *motivado* por un sentimiento de valoración que es lo que nos ha llevado a adoptar aquella finalidad. Y, a su **vez**, esta valoración se presenta por sí misma como fundada o motivada en las percepciones e ideas que sobre las cosas teníamos. De suerte que en la mente, al revés que en el mundo presentado por los sentidos, ningún hecho se da *de hecho* aislado, sino que tan hecho como él mismo, tan patente y primario como él es el hecho de su conexión con otros.

Esto es de una importancia insuperable. Porque **equivale**, ni más ni menos, a que el hecho fundamental de la conciencia inmediata es la conexión. La mente es omnímoda **conexión**: todo en ella se da enlazado, articulado, relacionado. La relación, el **nexo**, la

unidad integrativa y orgánica son en el mundo mental puro y simple hecho. El todo es en la vida espiritual antes que las partes. Y como la relación, el nexo, la unidad conectiva de elementos varios es lo que da a éstos «sentido», resulta que el radical positivismo se encuentra con que no es el pensador quien tiene, como en la física, que dotar a los hechos nudos de un «sentido» hipotético que ellos no poseen, sino la realidad misma de los hechos mentales quien tiene por su propia cuenta «sentido». El investigador de la conciencia se encuentra, a un tiempo, con los hechos y su explicación, con los fenómenos y la ley. Las leyes físicas son dictadas por el físico a los cuerpos; las leyes de la vida espiritual o mental son dictadas por esta misma al filósofo.

La percatación o **autognosis** descubre, pues, que fo que hay en nuestra conciencia es, ante todo y sobre todo, integral conexión, unidad orgánica de cuanto pensamos, sentimos y queremos. Pero, al mismo **tiempo**, nos hace caer en la cuenta de que esa conexión radical de nuestra mente es la realidad última a que cabe llegar. *La conciencia no puede meterse por detrás de sí misma*¹. Todo lo que intentemos pensar está ya dentro de esa conexión radical o unidad orgánica de nuestra mente y será resultado y consecuencia de ella. No hay modo de saltar fuera y es absurdo querer explicar con algún otro nexo imaginario esa conexión radical en que vive y que es nuestra mente. Es ella precisamente el supuesto para explicar todo lo demás. Explicar algo es, en última

¹ V, 194.

instancia, mostrar su lugar y papel dentro de la economía viviente de nuestra conciencia, fijar el «sentido» que tiene en la fuente originaria de todo sentido—la vida.

La filosofía como autognosis o reflexión del hombre sobre sí mismo definirá la contextura genérica de esa viviente articulación de funciones que es la conciencia. Dilthey llama a esto la «estructura psíquica».

¿Cómo lograrlo? Mediante un método dual. Por un lado, **analizar** las **actividades** de la mente, según éstas se han **corporeizado** en productos externos como son las ciencias de la naturaleza, de la historia, del Estado, de la sociedad, y en las artes, religiones, política, industria. Este análisis reduce toda esa vasta fenomenología a ciertos elementos últimos. El otro lado del método consistirá en analizar la propia conciencia en su viviente integración y funcionamiento. Esto nos permite descubrir la unidad efectiva en que aquellos elementos, obtenidos en el análisis de las ciencias, se hallan realmente, en que viven y son de verdad, corrigiendo así la óptica falsa en que se presentan cuando los vemos aislados, con la pretensión cada uno de tener sentido por sí y aislado. Conocimiento naturalista, derecho, Estado, arte, economía, cuando aparecen señeros son sólo abstracciones que ha hecho nuestro pensamiento sobre la realidad efectiva en que todos son inseparables¹

¹ La postrera actitud de Dilthey en este punto del método no afecta a la línea general de su filosofía y por eso queda ahora fuera de consideración.

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

Hacer esto no es, con otras palabras, **sino** constituir **una** teoría del conocimiento o del saber, así natural como de los asuntos morales o propiamente humanos. Pero es, a la vez, forjar la teoría de las valoraciones o mundo del sentimiento y la teoría de la adopción de fines o mundo de la voluntad.

Esta es la parte más substantiva de la filosofía: la teoría del **saber—del saber naturalista**, del saber histórico, del saber jurídico, económico, religioso, estético. Hagamos constar, desde luego y sin mayor comentario, que hay aquí una extraña inconsecuencia de **Dilthey**. Podrá la filosofía crítica anterior a él haber demostrado que los objetos metafísicos no tienen realidad. Pero sí la tiene la conciencia del hombre, lo que en ella hay. La ciencia que estudia los hechos de la conciencia es, pues, una ciencia que parece ocuparse directamente de la realidad, de la que queda, de la única que hay. Debía, pues, tener un carácter ontológico, y si no era una ciencia estrictamente del ser en cuanto ser, por lo menos sí una ciencia de *lo que es*. Sin embargo, Dilthey es hijo de su tiempo, que ve todo lo filosófico como una ocupación directa con las ciencias, con la «**cultura**», etc., y sólo indirecta y al través de eso, con lo real. Por eso, sin que lo justifique, la autognosis, que debía ser la ciencia de la realidad «**hombre**», se le convierte, desde luego, en teoría de los saberes que el hombre ha ejercitado. Este «**pliegue de su tiempo**» es **el** que hace imposible a Dilthey llegar a la plenitud de sí mismo. Su genial intuición de la «**vida espiritual**» como realidad fundamental queda por siempre muda,

no puede pensarla—porque se lo intercepta la manía epistemológica, la *ontofobia* kantiana y positivista.

Parejo tributo a su época es lo que Dilthey considera como tercera cuestión constituyente de la **filosofía**. Las ciencias, aparte de lo que son como modos del saber, tienen un **contenido**, pero en la **existencia** desparramada que aquéllas llevan, este contenido —por tanto, nuestras ideas vigentes sobre las **cosas**— no logra la unidad. Hace falta, pues, sistematizar las ideas científicas en una «enciclopedia de las **ciencias**». Tal era el lugar común de los pensadores subalternos que, no obstante serlo, regentaban la mente europea hacia 1895—por ejemplo, **Wundt**, gran zapatero remendón de la filosofía.

Pero no se agota con este tercer tema la faena de la filosofía. Aún le queda otra misión, según Dilthey.
Esta :

El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo **absoluto**; se trata de una función esencial a la constitución de su mente. Es decir, que los «sistemas», degradados en cuanto a su pretensión, quedan y quedarán siempre como un hecho constitutivo de la conciencia humana. En tal concepto, Dilthey los llama «visiones del mundo», **«imágenes** o Ideas del universo». Estas «visiones del mundo» pueden ser estudiadas históricamente. Así lo hace la filosofía en su propedéutica histórica. Con ello empieza. Pero, además, cabe preguntarse si esa fauna de **«imágenes del mundo**», engendradas en la **his-**

DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

toria, es innumerable o, por el contrario, si pueden todas ellas reducirse a ciertos tipos últimos, siempre los mismos, al adoptar los cuales se han dividido y se dividirán siempre los hombres, condenados, por decirlo así, a moverse perpetuamente en ese repertorio definitivo de radicales maneras de ver el universo. Esta cuestión da lugar a la cuarta y última parte de la filosofía: la teoría de las «imágenes del mundo» y sus tipos.

De esta suerte, aparece integrada la filosofía por estos cuatro **asuntos**:

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

(Ensayo publicado en los números 125, 126 y 127 de la *Revista de Occidente*, noviembre y diciembre 1933 y enero 1934, respectivamente.)

¹ VII, 7; VIH, 266

PRÓLOGO A IA «INTRODUCCIÓN
A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»
DE W DILTHEY ¹

§ 1

TENÍA Dilthey cincuenta años cuando—en 1883— publicó este primer tomo de su *Introducción a las tiendas del espíritu*. Su vida duró treinta años más; sin embargo, el tomo segundo no apareció nunca. El caso es sorprendente, porque este primer tomo no era, a su vez, más que una introducción al siguiente, donde esas «ciencias del espíritu» iban a lograr su afirmativa fundamentación. Aunque parezca una exageración o una mera figura de retórica, conviene decir que se podría, que tal vez se debería escribir un tomo entero para explicar por qué Dilthey no llegó a escribir nunca ese segundo tomo que hubiera sido su obra plenaria. ¡Cuántas cosas delicadas, precisas, secretas, profundas sobre el destino humano aprendería quien se propusiese componer ese tomo sobre tema tan negativo y como **extravagante!** La verdad es que no existen apenas libros, si alguno hay, en que se aclare bien, que nos logre hacer en-

¹ [A la muerte del autor quedó inconcluso este Prólogo. El párrafo cuarto parece corresponder a una primera versión del texto.]

tender con un poco de evidencia por que alguien **ha** hecho **algo**—un libro, un cuadro, una ley, un crimen. Y no me refiero a plenitudes de esclarecimiento que puedan ser utópicas, que superen la capacidad iluminadora del hombre, ni siquiera del hombre actual. Precisamente en el prólogo a una obra de **Dilthey** es oportuno hacer **constar**, con un moderado aspaviento de estupefacción, que el hombre no ha tenido nunca verdadero empeño en conocer lo **humano**, o, lo que es igual, que las llamadas «ciencias del espíritu» han solido padecer grave astenia intelectual. Pues **bien**, para descubrir los procedimientos que nos permitan aclarar por qué los hombres hacen algo que hacen, sería fértilísima contribución estudiar en casos de excepcional ejemplaridad lo **inverso**: por qué cierto hombre *no hizo* algo. Del **mis**mo modo, la Patología ha ilustrado la **Fisiología**.

Desde los veintiséis años posee Dilthey la intuición esencial de lo que iba a ser, de lo que debió ser su **doctrina**. Dedicó su existencia entera, de casi ochenta años, a elaborar esa idea **central**. **Fu**é superlativamente laborioso. Poseyó con plenitud todas las técnicas instrumentales que tal labor reclamaba. Quedan, pues, excluidas todas las causas triviales que podían quitar interés teórico al hecho de inmaduración que la obra de Dilthey nos hace patente. Podemos admitir inclusive que le faltó **agudeza, perspicacia**; pero esto sólo **podría** explicar que la exposición de su gran idea fuese menos luminosa y transparente de lo que cabe desear. El caso es que Dilthey, durante los treinta años siguientes a la aparición de este tomo, no cesa de publicar estudios parciales en que intenta formular su

doctrina tomándola por diversos Jados, **sin** que nunca llegase a lograr la expresión suficiente de ella. Y lo propio acontece con la importante masa de **no-**tas que, a veces, son verdaderos tratados, halladas a su muerte y publicadas años después. ¿Cómo puede entenderse semejante falta?

§ 2

Si por tiempo se entiende años cualesquiera de vida que se cuentan con cifras cuyo sentido es puramente numérico, nadie podría decir que Dilthey no tuvo tiempo para **madurecer** su doctrina. Y sin embargo, la causa decisiva de que su obra no granase con la debida plenitud debería ser enunciada diciendo que Dilthey «**no** tuvo tiempo» para su obra. Porque el tiempo que tuvo no **fué** uno cualquiera, sino un determinado tiempo **histórico**, una cierta **época** de la vida colectiva europea, constituida por vicisitudes de creencia y pensamiento opuestos a la gran idea entrevista por Dilthey.

Comenzamos a persuadirnos de que en historia la cronología no es, como suele creerse, una *denominatio extrinseca*, sino, por el contrario, la más substantiva. La fecha de una realidad humana, sea la que **sea**, es su atributo más constitutivo. Esto trae consigo que la *cifra* con que se designa la fecha pasa de tener un significado puramente aritmético o, cuando más, astronómico, a convertirse en nombre y noción de una realidad histórica. Cuando este modo de pensar llegue a ser común entre los historiadores podrá **hablar-**

se en serio de que hay una *ciencia* histórica. **Entonces**, cuando eso pase, haber dicho, como dije un **momento** hace, que este libro se publicó en 1883 **d. d.** J. C. y **fué** escrito en los anteriores por un hombre nacido en 1833, equivaldría, sin más y automáticamente, a haber hecho notoria una cantidad enorme de componentes de este libro, positivos y **negativos**, antes de haber leído una sola línea de él. Cada fecha histórica es el nombre técnico y la abreviatura **conceptual**—en suma, la **definición**—de una figura general de la vida constituida por el repertorio de vigencias o usos **verbales**, intelectuales, morales, **etc.**, que «reinan» en una determinada **so-**ciudad. El individuo humano, al nacer, va observando todas esas formas de **vida**; asimila la mayor parte, repele otras. El resultado es que, en uno u otro caso, queda constituido positiva o negativamente por esos modos de ser hombre que estaban ahí antes de su nacimiento. Esto trae consigo una extraña **condi-**ción de la persona humana que podemos llamar su esencial preexistencia. Lo que un hombre o una obra del hombre es no **empieza** con su **existencia**, sino que en su mayor porción precede a ésta. Se halla preformado en la colectividad donde comienza a vivir. Este precederse en gran parte a sí mismo, este ser antes de ser da a la condición del hombre un carácter de inexorable *continuidad*. Ningún hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre *continúa* lo humano que ya existía. Esa *continuación* puede indiferentemente ser positiva o negativa, puede consistir en aceptar las vigencias preexistentes o rechazarlas;

en ambos casos el *a priori* histórico que es la **época**, que es su **tiempo**, actúa en él y le constituye. Como dice el proverbio árabe, «un hombre se parece más a su tiempo que a su padre». Mas, por lo **mismo**, importa mucho determinar qué es lo que cada hombre hace por sí y originalmente con esa humanidad que **recibe**, precisar la ecuación entre su hacer **personalísimo** y el canon vigente en su tiempo.

La idea de explicar el hombre por su *milieu* no tiene nada que ver con lo que acabo de decir. En esa **idea**, que es de **inspiración** naturalista, se trata de transportar a la historia la óptica del botánico y el **zoólogo**. El *milieu* representa una ley como las físicas, de la cual se deriva el individuo como un caso particular de ella. Baste notar que en esa doctrina la relación entre el individuo y su contorno social **sólo** puede ser **positiva**: aquél aparece como **producto** de éste. Pero en la doctrina de la preexistencia parcial de la persona humana, el individuo no es **producto** de su contorno social, sino que, tanto al **aceptar** las presiones usuales de éste como al oponerse a ellas, tanto al recibir como al innovar, es agente y responsable del ser que va siendo. Por eso, la relación de cada hombre con su tiempo es siempre dramática, aunque este dramatismo adopte a veces suaves apariencias de flotar en la época, de ser llevado blandamente por ella. Pero la tesis aquí sugerida manifiesta mejor su distancia de la teoría del *milieu* y su fertilidad esclarecedora en los casos de acusado **negativismo**, al mostrar cómo un hombre al oponerse a su tiempo pertenece a él y lo lleva dentro.

Dilthey es, en efecto, un ejemplo de **incoincidencia**.

cia con su **tiempo** que merecería **especialísima** atención. Se le ve toda su **vida**, a la vez, arrastrado por las corrientes de la época y bogando en contra de **ellas**. Por esta **razón**, en su larga **vida**, y a pesar de modificar una y otra vez el arsenal de conceptos con que quiere *decir* su visión, avanzó muy poco sobre lo descubierto ya en su juventud. En la ecuación de sincronismo y anacronismo que es toda vida humana representa una fórmula bastante insólita. **Radicalmente** opuesto a su tiempo en lo nuclear de su idea, es de una debilidad y sugestionabilidad extremas en todo lo demás. Ello causó la asfixia del germen genial. **Dilthey** «no tuvo tiempo» para hacer su obra porque el tiempo que tuvo **fué** un puro contratiempo.

§ 3

Dilthey comenzó siendo un historiador. No dejó de serlo nunca. Ya veremos si, últimamente, **fué** otra cosa, porque tal vez en ello está la razón de su balbuciente filosofar y la caquexia relativa de su obra dogmática.

En Dilthey, la vocación de historiador adquiere una intensidad **peculiar**—a saber, la de sentir la historia como una forma de conocimiento más «racional» de lo que hasta entonces había sido. El hecho mismo de haber convivido con los más grandes historiadores y filólogos del siglo XIX debió de **hiperestesiarse** para percibir todo lo que hay de irresponsable y de opaco a la intelección en la historia y ciencias afines. Porque, en efecto, diríase que el historiador se ha

propuesto no querer entender nada de las cosas que nos cuenta. Y pasma que habiéndose escrito en el siglo V a. de J. C. la obra de Tucídides, que es pura perspicacia, que parece una gota llena toda de **luz**, de lucidez, y que de la primera frase a la última va inspirada por el afán de comprender, veinticuatro siglos después no exista todavía un solo libro de historia que pueda ponerse en las manos de nadie diciéndole: **¡He aquí lo que es historia!**¹

Pero en la historia intervienen, de uno u otro **modo**, varias ciencias que no se presentaban con el carácter de disciplinas **históricas**: la Retórica y Poética, la Etica, la teoría o filosofía del Derecho, la **Economía** política, la Sociología, la Hermenéutica, el estudio de las religiones. Todas estas ciencias vienen a coalescencia con la historia por razón de su tema. Este tema es humano, tal o cual modo de comportamiento **humano**: el decir persuasivo y el lindo decir, la alabanza de un acto llamándole bueno y la reprobación que significa llamarle malo, la sentencia del juez y el hecho de la autoridad o mando, el certero negociar y los trajines de administrar la riqueza **pública**, los efectos de la convivencia humana,

¹ En la página 5 de la *Introducción* se verá cómo Dilthey se revuelve enojado contra los que niegan a la historia, según era ya practicada por los grandes historiadores de su tiempo, el carácter de ciencia. Pero conviene advertir que esta reivindicación va contra los que niegan a la historia el carácter de **ciencia** porque no lo es como las ciencias naturales. Se apresura, pues, Dilthey en esas palabras a defender su tesis de que las ciencias históricas tienen que ser liberadas de todo **«naturalismo»**. Esas expresiones no contradicen, pues, su insatisfacción ante las formas usadas de historiar.

los esfuerzos por entender un texto en que **alguien** expresó un pensamiento, la **plegaria** y los ritos de culto a un Dios.

Todo este conjunto enorme de labor teórica se ha llamado en Alemania «ciencias del espíritu» o «culturales», y en Francia, «ciencias morales y políticas». Estas **denominaciones** son de las más desdichadas entre los nombres de las disciplinas científicas, que, por caso curioso, no han tenido nunca buena suerte al ser **nombradas**¹. Yo he propuesto que se las llame sencillamente «humanidades». Basta para ello **ampliar** el significado que la palabra tuvo en los estudios medievales y **renacertistas** y advertir que esta ampliación no hace sino instalar el término en el más propio y natural sentido de la acepción vulgar.

Desde 1870 había comenzado la furia de las **teorías** del conocimiento en sus dos formas: **positivista**² y trascendental o **neokartiana**. La ruina de la metafísica no había dejado a los hombres de Occidente más que los fragmentos de mundo contruidos por las ciencias desde sus puntos de vista **rigorosos**, pero, a la vez, parciales y secundarios. Los problemas radicales y primordiales que habían ocupado siempre

¹ El hecho es tan general que, por fuerza, se oculta tras él **una** causa histórica de rango categórico referente al origen y evolución de la ocupación teórica en la vida humana.

² No se confunda el positivismo con el **comtismo**. El pensamiento de Comte contiene mucho más que una teoría del **conocimiento**. Es, en verdad, toda una gran filosofía, que no ha sido aún repensada y absorbida. Pero de ella sólo influyó de un lado la parte inicial que se ocupa de las ciencias y de otro la sociología, como una nueva disciplina aislada, sin el papel sistemático que en la doctrina de Comte tiene.

a la filosofía tuvieron que concentrarse y disfrazarse en la forma de **teoría del conocimiento**, cuya misión era dar un fundamento último a las ciencias. Pero el temperamento filosófico, incitado siempre por el «principio de la razón suficiente», sí se siente obligado a poner en su contingente pluralidad una articulación y, bajo su conjunto, un cimiento decisivo.

Esto hizo Kant con las ciencias fisicomatemáticas y biológicas. El positivismo posterior aprovechó no poco de la profunda faena realizada por Kant y, en cierto modo, la trivializó y popularizó¹.

Pero las Humanidades, que entre tanto habían crecido gigantescamente, se hallaban en grave desamparo filosófico. Su forma de conocimiento tiene la peculiaridad, frente al conocimiento **naturalista**, de no llevar a consecuencias directa y claramente útiles. Por otra parte, es un conocimiento **estricto**, pero no exacto. Además no benefician de la preparación analítica que la ontología había proporcionado desde siglos y siglos a la investigación de la naturaleza. La física moderna no debe olvidar, por ejemplo, que en el siglo v estaban ya ahí Leucipo y Demócrito. Todos estos motivos dan a las disciplinas humanistas una fisonomía equívoca en cuanto ciencias.

Las **físicomatemáticas** y biológicas vivían, desde hace dos siglos, seguras de sí mismas por la claridad y eficiencia de sus métodos, que les permitían **camí-**

¹ Ello no mengua la influencia en el positivismo del pensamiento **inglés**—desde Locke y Hume—, que, a su vez, influyó tanto en Kant, d'Alembert, Condillac y el propio Comte.

nar siempre adelante, de triunfo en triunfo, sin echar de menos fundamentos más firmes para su existencia. Flotaban como islas ingravidas en el océano del pensamiento, distantes las unas de las otras y moviéndose cada cual según su propia deriva. Es un hecho que esto ha podido acontecer sin grave daño durante todo ese tiempo, pero claro es que implicaba grave miopía en matemáticos y físicos. Porque sin una reflexión de carácter radical y, por tanto, filosófica, no podían tener una conciencia clara ni de qué era en definitiva lo que estaban haciendo ni qué carácter de realidad tenían esos pedazos de mundo que eran resultado de su teoría. Merced a ello, tanto el conocimiento matemático como el físico iban secretamente transformándose, sin que los investigadores lo percibieran, hasta dar, un cuarto de siglo hace, en lo que se ha llamado la «crisis de los fundamentos» en la lógica matemática y en la física. No voy ahora a referirme a los problemas que esa «crisis» ha planteado. Me basta aludir a lo más grueso y estupefaciente: el simple hecho de que durante los últimos años—antes, claro está, de la guerra—las revistas especiales como *Natur* y *Die Naturwissenschaften* publicasen artículo tras artículo en que los físicos se preguntaban unos a otros de qué hablaba la nueva teoría física, si lo en ella enunciado tenía sentido o no, y si tenía, y cómo, que ver con la realidad. Si a esto se añade que uno de los lógico-matemáticos de más penetrante influencia en los últimos tiempos, el holandés Brouwer, llama a la venerable lógica «la *soi-disant* Lógica», es suficiente para que el lector reciba el *choc* adecuado y entre en sospecha

de que algo muy grave acontece en los senos profundos de las ciencias ejemplares.

Hacia 1883 la situación de éstas era bien distinta. Atravesaban la época de mayor poderío sobre la vida intelectual que nunca han gozado. La actitud mental que ellas representan y la idea de lo real que va implícita en sus métodos eran consideradas como la norma vigente.

§ 4

Partamos de esto como de una **hipótesis**: Dilthey vino al mundo con radical vocación de historiador. Pero una vocación no puede adecuadamente denominarse con un término general, porque la vocación no es nada genérico, sino singularísimo, **ultraconcreto**, como la persona. Esta es la diferencia entre vocación y profesión. Las profesiones son realidades que pertenecen a la «vida colectiva». Y todo lo colectivo es, en efecto, genérico, típico, **estereotipado**. Las profesiones son figuras típicas de vida que encontramos establecidas en nuestro contorno social. Podemos ejercerlas sin vocación para ellas, y **entonces** nos limitamos a repetir en nuestro comportamiento el repertorio de conductas que su figura típica **propone**. Somos el médico cualquiera, el historiador cualquiera.

Pero la auténtica vocación no coincide nunca con la profesión, sino que consiste en una interpretación original de ésta. **Decir**, pues, de Dilthey que era de vocación historiador no es sino **comenzar** a decir cual **fué** su vocación. Todo historiador que lo es de ver-

dad va desde luego a la historia con una idea de ésta que le es **propia**.

En 1875 publica Dilthey su **ensayo** *Sobre el estudio de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado*, que viene a ser como el programa para toda su vida laboriosa. ¿En qué va a consistir esa labor? Dilthey la llama «investigación histórica con sentido filosófico». La expresión, como tantas veces en Dilthey, es desafortunada y, por lo pronto, la entendemos al revés. El «**s**entido filosófico» nos aparece como algo que va a superponerse a la «investigación histórica» y lo que presumimos toma el aspecto de la equívoca faena que suele llamarse «filosofía de la historia». Ahora bien, la «filosofía de la historia», si fuera algo, sería filosofía y no historia. Nuestra hipótesis de que Dilthey fué vocacionalmente historiador quedaría *a limine* invalidada. Pero a continuación leemos lo siguiente: «Un procedimiento de esta especie es directamente opuesto al que consiste en someter a presión la materia ya artísticamente agrupada por el historiador a fin de extraerle su quintaesencia o bien en mezclarla con cualesquiera verdades filosóficas para obtener un nuevo producto —la filosofía de la historia. Esta es una nueva suerte de alquimia o piedra filosofal. No; el filósofo tiene que ejecutar por sí mismo las operaciones del historiador sobre la materia bruta de los residuos históricos. Tiene que ser, a la vez, **historiador**.»¹

Eso es ya otra cosa, **completamente** otra cosa. Se trata de historia y nada más que de historia. Pero de

¹ *Gesammelte Werke*, V, 35-36.

«INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

«na historia que llega a ser sí **misma**, que logra su plenitud como obra de conocimiento.

Dilthey vivió su juventud entre **gigantes**—los más grandes historiadores y filólogos. Conoce a Niebuhr, a Ranke, a Treitschke, a Mommsen, a Böck, a Jacobo **Grimm**. A estos nombres habría que agregar bastantes otros de talla nada inferior. El gigantismo de esas figuras no es arbitrario. Aunque midiésemos sólo su fabulosa capacidad de trabajo y el tamaño natural de su producción, nos encontraríamos con lo hercúleo. Juntos representan uno de los cuatro o cinco grandes movimientos intelectuales que ha habido en la humanidad. En él quedaron los estudios **históricos**—la ocupación del hombre con el pasado humano—*puestos en forma*; se entiende, en forma de ciencia, de juicio riguroso y seguro de sí mismo. Hasta entonces habían seguido cor finados en la modalidad **humarística** que podemos designar como «erudición y coleccionismo». En poco tiempo—dos, tres **generaciones**—aquellos hombres elaboraron casi en perfección la mayor parte de las ciencias instrumentales **históricas**: lingüística, crítica de las fuentes o heurística, paleografía, diplomática, etc.¹ Dilthey se sintió siempre perteneciente a esa galaxia de conquistadores del pretérito. En los varios lugares de sus escritos donde alude a la iniciación de su vida se le ve lleno de respeto y de orgullo alistarse en aquel esforzado tropel de investigadores. Tiene clarísima con-

¹ Quedó para las generaciones siguientes elevar a nivel de ciencia estas otras técnicas **históricas**: mitología comparada y estudio de las **religiones**, **arqueología**, etnografía y **prehistoria**.

ciencia del paso decisivo que su labor **representa**. Pero, a la **vez** y por lo mismo, se siente como continuador de esa obra inmensa. Mas continuar es, a la vez, conservar y superar. **Dilthey** se hace perfectamente cargo de que toda la **laboriosidad**, rigor, ingenio, perspicacia de aquellos hombres no habían bastado para constituir la historia en modo **plenario** de ciencia.

La cuestión es clara y de sobra evidente. Las disciplinas instrumentales de la historia creadas en esas dos generaciones son auténticas ciencias. Pero la finalidad de ellas, su resultado científico se reduce a obtener datos estrictos, fehacientes para la historia. En los datos aparecen los hechos históricos, pero los hechos históricos no son la ciencia histórica. Los hechos no son nunca ciencia, sino *empina*. La ciencia es teoría, y ésta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos, en un **esfuerzo** para lograr que los hechos dejen de ser simples hechos, encerrado cada uno dentro de sí mismo, aislado de los demás, abrupto. El hecho es lo irracional, lo ininteligible. La mente siente una extraña angustia y como asfixia ante el mero hecho que la obliga a reaccionar **movilizando** sus funciones conectivas. Esta angustia mental ante el puro hecho es la que se ha llamado «principio de la razón suficiente», que es el auténtico principio del conocimiento y que no tiene carácter de norma sino de efectivo impulso en que el conocer, como ocupación humana, *principia*¹. Del nudo hecho

¹ Los principios *lógicos—identidad*, no contradicción y tercio **excluso—son** sólo principios (en el sentido de leyes **constitutivas**) del mecanismo intelectual *mediante* el cual se conoce.

«INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»

hay que dar la razón—λογον διδόναι, como decía **Platón**—, buscarle su *ratio* o fundamento. Nunca, a decir la verdad, se ha aclarado de modo satisfactorio por qué el hombre es tan irremediabilmente fundador, **fundamentador**; por qué lo ha sido **siempre**, aún antes de haber aprendido a fundar *lógicamente*. El mito más primitivo es, no menos que la teoría, aunque de otra manera, una acción «**fundamental**»¹.

La ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un «sentido». Entonces se le entiende. El «**sentido**» es la materia inteligible.

¹ Más adelante quedará menos opaco lo que con esto quiero decir

KANT. HEGEL. DILTHEY

Faltaría algo muy importante en colección «El Arquero»—dedicada **gramente** a la obra de don José Ortega y Gasset—si no incluyera los estudios de nuestro filósofo sobre los filósofos del pasado. Siempre es interesante hasta esencial la idea de un filósofo sobre otras filosofías, no sólo por lo que pueda tener de juicio crítico, sino que en ella selecciona y destaca **aspectos**, y esa elección revela **también** notas fundamentales de su propia **concepción**, como en este caso se advierte claramente en la parte de este volumen titulada *Filosofía pura*.

Por estas **razones** hemos reunido tres estudios más extensos dedicados por el autor a tres grandes filósofos y no a tres cualesquiera, sino precisamente a los que más relación han tenido con su propia filosofía. *Kant, reflexiones de centenario. 1724-1924*, por Ortega **fué** kantiano en sus **comienzos**; tuvo que manumitirse a pulso del **idealismo**; *La «Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*, por Ortega constituye una exposición del **concepto** de «razón histórica» en contraste con el de «filosofía de la historia»; *Guillelmo Dilthey y la idea de la vida*, porque esta idea es el **eje** de la **filosofía orteguiana**. Al primero añadimos *Filosofía pura* y **Anejo a mi folleto «Kant»**, de impor-

cia en el desarrollo filosófico del autor; al segundo la conferencia E» *el centenario de Hegel*, y al tercero el prólogo para la versión española (por Julián Marías) de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, que el autor dejó inconcluso a su muerte.

COLECCIÓN «EL ARQUERO»

Esta colección **reúne**, en tomos sueltos y **económicos**, toda **la** obra de José Ortega y Gasset. Junto a los tomos que publicó el autor durante su **vida**—a los que se agregan, por su estrecha relación con ellos, aquellos artículos no recogidos hasta ahora en libro, salvo en las *Obras completas*—se publicarán también multitud de ensayos, estudios y artículos que no habían tenido el trámite de su aparición en volúmenes independientes y que se agruparán según sus temas.

Tomos publicados:

LA REBELIÓN DE LAS MASAS.
EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO.
MEDITACIONES DEL QUIJOTE.
LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE.
EN TORNO A GALILEO.
VIAJES Y PAÍSES.
ESTUDIOS SOBRE EL AMOR.
ESPAÑA INVERTEBRADA.
MEDITACIÓN **DE** LA TÉCNICA.
KANT. HEGEL. **DILTHEY.**

KANT. HEGEL. DILTHEY

Faltaría algo muy importante en esta colección «El Arquero»—dedicada íntegramente a la obra de don José Ortega y Gasset—si no incluyera los estudios de nuestro filósofo sobre los filósofos del pasado. Siempre es interesante y hasta esencial la idea de un filósofo sobre otras filosofías, no sólo por lo que pueda tener de juicio crítico, sino porque en **ella** selecciona y destaca ciertos aspectos, y esa elección revela también notas fundamentales de su propia concepción, como en este caso se advierte claramente en la parte de este volumen titulada *Filosofía pura*.

Por estas **razones** hemos reunido los tres estudios más extensos dedicados por el autor a tres grandes filósofos, y no a tres cualesquiera, sino precisamente a los que más reacción han tenido con su propia filosofía. *Kant, reflexiones de centenario. 1724-1924*, porque Ortega **fué** kantiano en sus comienzos y tuvo que **manumitirse** a pulso del kantismo; *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, porque constituye una **exposición** del concepto de «razón histórica» en contraste con el de «filosofía de la historia»; *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, porque esta idea es el **eje** de la filosofía **orteguiana**. Al primero añadimos *Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»*, de importan-