

## La realidad exterior como resistencia según W. Dilthey

Agustín Navarro González. Universidad de Málaga

Con la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), W. Dilthey formuló el problema teórico acerca del conocimiento del mundo humano: si puede lograrse un conocimiento válido de la realidad humana —el “mundo histórico”, para usar su expresión más frecuente— y cuál es la metodología adecuada para ello. A la solución de este problema se dedicó hasta su muerte. Sin embargo, no lo hizo de forma continuada ni sistemática, circunstancia que dejó su obra inconclusa; el propio Dilthey nunca se dio por satisfecho en lo tocante a haber logrado la fundamentación del conocimiento histórico perseguida durante tantos años<sup>1</sup>.

Los años que van de 1890 a 1895 fueron de una dedicación especial a las cuestiones de epistemología y metodología de las ciencias del espíritu. Como fue constante durante toda su vida, también en estos años Dilthey compaginó el estudio teórico de las ciencias del espíritu con la dedicación a algunas de ellas (estética, historia, pedagogía, estudios literarios, etc.).

En 1890 escribe Dilthey un tratado sobre un problema característico de la filosofía moderna: nuestra creencia en la realidad del mundo exterior<sup>2</sup>. En 1892, *Experiencia y pensamiento*<sup>3</sup>, contra la separación kantiana de “materia” y “forma” del conocimiento. De los años 1892-93 Dilthey son dos importantes manuscritos, incompletos y de carácter provisional, publicados tardíamente en el volumen XIX de los *Gesammelte Schriften*. En opinión de los editores<sup>4</sup> estos borradores encajan en el plan de los libros III a VI de la *Introducción*, que nunca escritos. Se trata, respectivamente, de “Vida y conocimiento. Proyecto de lógica gnoseológica y teoría de las categorías”<sup>5</sup>, y del texto que los editores denominaron genéricamente como “Berliner Entwurf” (Borrador de Berlín)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Casi al final de su vida, en 1910, Dilthey declaró explícitamente la continuidad de su última gran obra gnoseológica —el *Aufbau*— con el problema planteado en la *Introducción*. Acerca del proyecto que emprende en el *Aufbau* dice: “Trato de fijar ahora la tarea que, dentro de este movimiento científico [la constitución de las ciencias particulares del espíritu, por la “escuela histórica”], se ha impuesto la investigación que estoy llevando a cabo acerca de la edificación del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Esta tarea enlaza con el primer volumen de mi *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Este trabajo arrancó de la tarea de hacer una crítica de la razón histórica”. Tras un resumen del programa de la *Introducción*, añade: “Trato ahora de fundar, con mayor penetración, el punto de vista de mi libro al investigar, partiendo del problema gnoseológico, la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu” (GS VII, 119; EI VII, 138). Cito por la edición crítica de *Gesammelte Schriften* (GS) y, si es posible por la traducción castellana de E. Imaz *Obras* en FCE (EI).

<sup>2</sup> *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890) (*Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*). Este estudio fue presentado en la Academia el 1º de mayo, y publicado en las actas de sesiones de la misma.

<sup>3</sup> *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts* (*Experiencia y pensamiento*) (GS V, 74-89; EI VI, 175-190). Presentado en la Academia el 28 de abril.

<sup>4</sup> Joach, Helmut y Rodi, Frithjof, “Vorbericht” a GS XIX, pp. XI-LVII.

<sup>5</sup> *Leben und Erkennen*, GS XIX, 333-388. Traducido parcialmente por Carlos Moya en W. Dilthey. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986.

<sup>6</sup> GS XIX, 296-327.

En el primero de ellos, Dilthey aborda un tema central para la posibilidad del conocimiento histórico: la vida como fundamento del conocimiento del mundo histórico-humano, tema que volverá a aparecer de forma decisiva en sus últimas investigaciones, el *Aufbau* (1910) y los borradores del *Plan de continuación*<sup>7</sup> (1911). Hay, entre aquélla y éstas, una diferencia importante: la concepción de la vida que Dilthey expone en *Leben und Erkennen* es predominantemente “biológica”; no así en el *Plan de continuación*; pero, en cualquier caso, está claro que en ambas casos se trata del papel fundamentador de la vida con respecto al conocimiento. Dicho con otras palabras: lo que el ser humano puede llegar a saber de la vida humana se basa, en el fondo, en lo que la vida humana es<sup>8</sup>.

Este periodo de dedicación intensa al programa gnoseológico del conocimiento de las ciencias del espíritu culmina en los años 1894-96 con dos de las principales obras de Dilthey: *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* (1894) y *Sobre psicología comparada* (1895-96)<sup>9</sup>.

El tratado “Acerca del origen de nuestra creencia en la realidad exterior” aborda un problema característico de la filosofía moderna: si se puede encontrar una “una verdad de validez universal” (GS V, 90; EI VI, 133). El modo como esta cuestión se ha planteado deriva del principio cartesiano del *yo representativo* como verdad original del conocimiento. Dilthey considera que este planteamiento es irreal, pues, al tener en cuenta sólo el aspecto representativo del sujeto, lo separa abstractamente del mundo real.

Dilthey acepta como “principio supremo de la filosofía” lo que desde Descartes es el punto de partida de toda consideración del conocimiento, a saber, que “todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia”, y por lo tanto, que “toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia... Todo objeto puede ser resuelto en hechos de conciencia” (GS V, 90-91; EI VI, 133)<sup>10</sup>.

La consecuencia inmediata de este “principio fenoménico” es que si el pensamiento pretende lograr un conocimiento verdadero, no le queda otra salida que “abrirse camino desde los hechos de la conciencia hasta la realidad exterior” (GS V, 90; EI VI, 133). Dilthey se sitúa, así, frente al problema de la realidad o verdad del conocimiento, que acompaña la filosofía moderna desde Descartes. Y, como siempre que se trata de afirmar su posición filosófica, hace valer la exigencia de tomar como materia del pen-

<sup>7</sup> En el “Prólogo” al volumen VI (*Psicología y teoría del conocimiento*) Eugenio Imaz ilustra la diferencia entre el “fundamento” y el “método” del conocimiento, mediante una comparación con Descartes: la duda *metódica* lleva al fundamento del *pienso, luego soy*, que a su vez da lugar al método de las ideas claras y distintas; de modo semejante, la *duda histórica* a Dilthey le suscitan las múltiples y no fundamentadas ciencias del espíritu, le lleva al descubrimiento de la vida/vivencia como fundamento del conocimiento, del que a su vez se deriva el método de la hermenéutica (EI VI, xii.)

<sup>8</sup> Acerca de este cambio de concepción entre las dos obras, en especial el abandono de las metáforas orgánicas – que aparecen en la conferencia del año 1886 “Imaginación poética y locura” (GS VI, 90-102) y en *La imaginación del poeta* – véase: J. Owensby. *Dilthey and the Narrative of Experience*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1994. pp.55-56.

<sup>9</sup> *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (GS V, 139-236; EI VI, 191-282); [*Über vergleichende Psychologie*] *Beiträge zum Studium der Individualität* (GS V, 241-316; EI VI, 284-352).

<sup>10</sup> Sobre el principio de fenomenalidad, v. la Carta Althoff (GS XIX, 389-391).

samiento la experiencia y el sujeto en su *realidad plena e íntegra*, sin considerarlos unilateralmente sólo en uno de sus aspectos. Así lo expresó al comienzo de la *Introducción* con una imagen que se ha hecho célebre: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” (GS I, xviii; EI I, 6).

En el tratado “Acerca del origen...” se desarrolla ampliamente esa visión *integral* del sujeto que, partiendo del principio fenoménico, rechaza la interpretación intelectualista del mismo sostenida tanto por el empirismo como por la filosofía trascendental. Se trata, para Dilthey, de una versión reductiva del mencionado principio, en la que late el “supuesto de que el hecho de conciencia, cosa u objeto, *se compone de partes representativas*, por lo tanto, de sensaciones, representaciones y procesos mentales” (GS V, 91; EI VI, 134, cursivas mías), de forma que todo en la conciencia queda convertido en una “construcción sintética de representaciones o ideas”<sup>11</sup>. Tal visión unilateral conduce inevitablemente a la posición extrema del solipsismo (cfr. GS V, 91; EI VI, 134), o bien, como es el caso de la filosofía trascendental, a la reducción de la realidad al pensamiento: “toda predicación de una existencia de las cosas se produce dentro de las categorías de relación, y la realidad no es más que una fórmula conceptual para funciones del entendimiento” (GS V, 92; EI VI, 135).

Para Dilthey, esta concepción intelectualista es abstracta en dos sentidos. Por una parte, mutila la realidad íntegra del yo, reduciéndola a uno de sus aspectos, y, en consecuencia, desconoce el verdadero modo como el yo se relaciona con su entorno exterior. Si se parte del “mundo como representación”, no queda otro camino para convencerse de su realidad que demostrarla mediante la causalidad, sea en la forma de la resistencia que presentan ciertas impresiones a la voluntad —el modo más frecuente<sup>12</sup>—, sea de otra forma cualquiera. Bajo este procedimiento yace el supuesto de la búsqueda de seguridad mediante “un método que fija las cuestiones epistemológicas fundamentales y su solución dentro de un círculo de conceptos *abstractos*”. Cuando los filósofos modernos actuaron así no hicieron otra cosa que intelectualizar “los conceptos de causa y sustancia” en la confianza de que, “en su claridad y distinción, se poseía un criterio de validez objetiva, y se contaba con ellas al pensar”. Para Dilthey, el argumento está viciado *a radice*, por las carencias antes mencionadas, y, en consecuencia, no hay modo de ir “por medio del concepto de causa, a lo que está más allá de la conciencia” (GS V, 127; EI VI, 165-66).

Al plantearse la cuestión del valor de verdad del conocimiento en toda su radicalidad y, por tanto, la realidad de algo independiente del yo y su conocimiento, Dilthey rechaza rotundamente tanto el planteamiento como la conclusión a que, en términos generales, ha llevado la filosofía moderna, en virtud de la cual el yo es considerado

<sup>11</sup> Cfr. R. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*. 2ª ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 216.

<sup>12</sup> Dilthey se refiere expresamente al argumento de Locke que parte de la “inmodificabilidad de las impresiones por medio de la voluntad”. La argumentación de Locke y otras semejantes, prosigue, vuelve a ser en su época el modo de pensar dominante, cuya estructura describe así: “sirviéndose de una falsa abstracción han subordinado el mundo exterior a las formaciones de la actividad representativa y lo han explicado completando las sensaciones en el pensamiento por medio de características entre las que se encuentra su independencia de la voluntad. De este modo prepararon el fenomenismo” (GS V, 97; EI VI, 139).

como puro pensante y la realidad exterior se disuelve, de una u otra forma, en el pensamiento. Frente a esa doble deficiencia, se propone dos objetivos fundamentales en el ensayo sobre la realidad del mundo exterior: por una parte “colocar como base al hombre en toda su plenitud vital empírica y de mostrar una acción amplia del sistema de los impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos anejos a ellos”; y, como consecuencia del análisis que de ahí parte, “ir más allá del supuesto de que la realidad del mundo exterior no tiene más que el valor de una hipótesis” (GS V, 95; EI VI, 137).

En el programa de desarrollo y fundamentación de las ciencias del espíritu tal como se delinea en la *Introducción*, Dilthey no había tenido en cuenta este aspecto. Pero al buscar un fundamento gnoseológico para tales ciencias, advierte que la cuestión de la realidad del mundo exterior no puede ser pasada por alto: las ciencias del espíritu suponen la realidad de las manifestaciones histórico-humanas y de los sistemas culturales derivados de ellas, en los cuales y de los cuales viven los individuos; éstos, a su vez, han de ser reales; y, *a fortiori*, lo ha de ser una realidad independiente del yo, máxime si se parte del principio de que el yo es la única realidad que puede ser establecida originalmente como real.

Desde la perspectiva de la *Introducción*, la argumentación que Dilthey desarrolla en “Acerca del origen...”, puede parecer un paso atrás, puesto que se abandona la fundamentación psicológica que ahí se proponía y se busca una base más elemental. En realidad se trata, más bien, de un ahondamiento requerido por la exigencia de hacer justicia a la totalidad real del ser humano, sujeto de la historia, y evitar su reducción *intelectualista* a una simple conciencia representativa, visión que en la época en que Dilthey escribe ha ido ganando cada vez más adeptos (cfr. GS XIX, 345; CME, 183).

Este modo de plantear la investigación en el ámbito de la biología —como se hace en “Acerca del origen...”— y no desde la perspectiva psicológica se puede aclarar muy bien con un pasaje de *Leben und Erkennen* en que Dilthey afirma explícitamente que la realidad del espíritu humano sólo puede considerarse sobre la base de la semejanza estructural de la vida humana y animal, como consecuencia de la cual, hay que concebir el pensamiento en la forma de una función del ser humano *como ser vivo*: “el pensamiento aparece en la vida, está vinculado a ella y se halla al servicio de su conexión” (cfr. GS XIX, 345; CME, 183). Dilthey reconoce haberse visto obligado a esta “extensión de la perspectiva a la biología” como el único camino para situar en su justa medida toda concepción de la vida humana, incluso en sus realizaciones menos biológicas y más espirituales: “desde el momento en que reconocí *en la estructura de la vida* el fundamento de la psicología, tuve que profundizar y ampliar el punto de vista psicológico hasta abarcar también el biológico” (GS XIX, 345; CME, 183; cursivas mías)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Es oportuno reproducir el comentario de este cambio de perspectiva —de la psicología a la biología— propio de los escritos de 1890-94 que hace Jacob Owensby: “La caracterización de Dilthey de los actos de conciencia como psicológicos no hace justicia, sin embargo, a su visión de la naturaleza socio-histórica del conocimiento. El análisis psíquico de la experiencia vivida coloca unilateralmente las condiciones de esta experiencia en la actividad cognoscitivo-volitivo-emocional del sujeto. Incluso aunque Dilthey redefine la conciencia en una forma que socava la distinción sujeto-objeto, su insistencia en que la perspectiva psicológica es más abarcante, parece o bien evitar las condiciones sociales que se dan o hacerlas algo secundario respecto a las condiciones psíquicas. Pero, como hemos visto, Dilthey mantiene que las condiciones que configuran nuestra experiencia son ellas mismas el producto de un desarrollo socio-histórico. En contraste con este acercamiento psicológico, la discusión de Dilthey de las categorí-

A partir de esta aclaración posterior, se comprende bien el marco en que Dilthey desarrolla su argumentación sobre nuestra creencia en la realidad exterior. No se trata sólo de la estructura interna del sujeto, como interacción de los aspectos emocional, representativo y volitivo, sino que esa totalidad a su vez hay que considerarla como una unidad que está en interacción con el medio, en una situación de adaptación permanente que requiere de la actuación conjunta de los tres aspectos internos mencionados. Por eso, la creencia en el mundo exterior se basa sobre todo en las funciones del viviente que tienen una relación inmediata con su adaptación al mundo, a saber, lo afectivo y lo impulsivo:

Explico la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales (GS V, 95; EI VI, 137).

Frente a la filosofía moderna que, en términos generales, ha situado la relación con el mundo en términos de *conexión mental*, en correspondencia con su idea de sujeto como originariamente cognoscente, Dilthey establece esa relación en el marco de una *conexión vital*, en correspondencia con su idea del ser humano como un viviente cuya vida, como la de cualquier otro, consiste en una interactuación con el mundo:

Así tenemos que la estructura de toda vida psíquica, el tipo fundamental de la misma, consiste en que las impresiones y las imágenes provocan en el sistema de nuestros impulsos y de los sentimientos que le son anejas reacciones adecuadas; mediante éstas se desencadenan movimientos volitivos y de este modo la unidad de vida es adaptada a su ambiente. Por esto la unidad de vida animal y humana es, en cada etapa, vista desde dentro, un haz de impulsos, de sentimientos de agrado y desagrado y de voliciones (GS V, 96; EI VI, 138).

En la estructura general de la vida psíquica común a todos los animales, toda representación que procede del mundo es sentida como algo que afecta al viviente en función de su conservación y pone en marcha el sistema de impulsos en busca de la reacción adecuada. Puede darse –y de hecho en el ser humano se da– una función representativa de carácter superior, que no esté inmersa en la secuencia vital impresión-sentimiento-impulso-reacción, sino que tenga por objeto precisamente esa estructura primigenia; pero esta función es inevitablemente posterior. En teoría no sería imposible que en el ser humano el conocimiento de sí mismo y del mundo fuera originario, y que fuera éste quien dirigiera tanto las emociones como los impulsos. Pero *de hecho* no es así, porque el hombre es básicamente un animal:

Podríamos figurarnos seres vivos que consiguieran su adaptación al ambiente mediante el conocimiento de la conexión causal entre el organismo y el mundo exterior y de los provechos o da-

---

as desarrolla el principio de fenomenalidad desde la perspectiva del nexo vital más bien que desde el nexo psíquico, y sugiere que construiríamos nuestra experiencia como una función de nuestro integrarnos activamente en un nexo de condiciones fácticas. Aquí, la experiencia está aun ciertamente condicionada por operaciones psicológicas, pero está también condicionada por estructuras de la vida más ampliamente construidas como contexto práctico". (*Dilthey and the Narrative of Experience*, p.39).

ños de las diversas condiciones de vida que resultarían de esa conexión. Pero no somos seres de este género (GS V, 95; EI VI, 137)<sup>14</sup>.

En la relación *vital* del ser humano con el medio, las condiciones exteriores de la vida, en la medida en que afectan a la conservación del individuo y de la especie, *no entran en relación directa con el pensamiento*, sino con los impulsos, con los sentimientos de placer o desagrado, con los estados de ánimo, etc., de forma que

la estructura de toda vida psíquica, el tipo fundamental de la misma, consiste en que las impresiones y las imágenes provocan en el sistema de nuestros impulsos y de los sentimientos que le son ajenos reacciones adecuadas; mediante éstas se desencadenan movimientos volitivos y de este modo la unidad de vida es adaptada a su ambiente. Por esto la unidad de vida animal y humana es, en cada etapa, vista desde dentro, un haz de impulsos, de sentimientos de agrado y desagrado y de voliciones (GS V, 96; EI VI, 138)<sup>15</sup>.

Es significativa la ausencia del elemento cognoscitivo o intelectual en esta descripción de la vida psíquica. Se trata de una visión biológica, orgánica, de la vida humana que Dilthey considera imprescindible como base de su proyecto epistemológico<sup>16</sup>. No hay modo de decirlo con más claridad: “el hombre es, en primer lugar, un sistema de impulsos”, y su desarrollo como ser vivo consiste en que “éstos marchan de la necesidad hacia la satisfacción y en esta conexión se producen las impulsiones” (GS V, 98; EI VI, 140). El pensamiento superior, elemento decisivo en la constitución del mundo espiritual y en el modo como el ser humano vive su vida histórica, brota de este entramado de impresión-emoción-impulsión, y está esencialmente inmerso en él: “los procesos de percepción y pensamiento que se interpolan entre la excitación y la reacción volitiva en las etapas superiores de la vida se extienden y multiplican tan sólo en esta conexión con la vida impulsiva” y sólo por su compenetración con los elementos emotivos e impulsivos, como el “interés, atención y la energía y el tono afectivo” tales procesos forman parte del yo vital (GS V, 96; EI VI, 138)<sup>17</sup>.

A partir de esta mutua imbricación de los aspectos afectivos, volitivos y representativos que forman la interioridad de la vida humana, se pueden derivar dos conclusiones:

1ª) Por lo que respecta al problema planteado en “Acerca del origen...”: la distinción yo-objeto surge originalmente en la vida tal como acaba de ser descrita, y no en el

<sup>14</sup> “Si nos pudiéramos figurar un hombre que fuera exclusivamente percepción e inteligencia, acaso este aparato intelectual podría contener todos los medios posibles para la proyección de imágenes y, sin embargo, nunca haría esto posible la distinción entre un yo y los objetos reales. Su núcleo se halla más bien en la relación entre impulsión e impedimento de la intención, entre voluntad y resistencia” (GS V, 130-31; EI VI, 170).

<sup>15</sup> “En cualquier parte en que aparezca la interioridad psíquica, y por tanto en todo el mundo animal y humano, la estructura y articulación de la vida es siempre la misma... La célula originaria de la vida interior es por doquier el paso de la impresión, que procede del medio del ser vivo, al movimiento, que armoniza la relación del ser vivo con su medio. En toda vida interior no hay una relación más primigenia que ésta” (*Leben und Erkennen*; GS XIX, 333-388; CME, 182-83).

<sup>16</sup> Valga como confirmación la siguiente afirmación de Dilthey —junto a otras muchas semejantes— de *Leben und Erkennen*: “En esta estructura que avanza desde el estímulo al movimiento late, por decir así, el misterio de la vida” (GS XIX, 344; CME 182).

<sup>17</sup> En *Leben und Erkennen* escribe: “el pensar o el conocer, como función, en toda su amplitud, en su extensión más vasta... seguirá siendo por doquier una manifestación de la vida, vinculada a ésta” (GS XIX, 344; CME, 182)

conocimiento; más aún, es ahí donde nace la conciencia del yo y, correlativamente, la conciencia de un objeto como distinto al yo.

2ª) En una dimensión metafísica: en cuanto que se trata aquí de la vida como realidad originaria y fundamental, constituye el fondo inescrutable que somos y que, por eso mismo, se sustrae al pensamiento: “La expresión ‘vida’ designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, es más, algo completamente insondable. La pregunta ‘¿qué es la vida?’ constituye un enigma insoluble. Toda reflexión, indagación y pensamiento surgen de este fondo insondable. Todo conocer arraiga en lo que nunca puede conocerse por completo” (GS XIX, 346; CME, 184). Nos encontramos aquí con el problema metafísico que plantea la filosofía de Dilthey, que se aleja del marco de esta investigación<sup>18</sup>.

Con estos presupuestos, se sigue lógicamente que la realidad exterior, o mejor dicho, la realidad de algo distinto del yo, aparece en el curso ordinario de la vida, a partir de dos experiencias correlativas que se hallan vinculadas al elemento central de la vida como ha sido descrita: la impulsión y la conciencia del movimiento que deriva de ella. Se trata de la conciencia del movimiento volitivo (*Impuls*) vinculada a la conciencia de una resistencia al mismo (*Widerstand*). En esta experiencia compuesta se halla ya como implicada la separación entre la vida propia y lo otro, entre el yo y el objeto” como algo independiente del yo (GS V, 100; EI VI, 141).

El punto clave de este análisis se encuentra en la similitud o afinidad que se da entre “la experiencia del movimiento volitivo y la de la resistencia” con que aquel se tropieza (GS V, 101; EI VI, 143); en virtud de esa analogía, se concibe la experiencia de la resistencia en forma de volición, algo así como que el impedimento que la volición encuentra para su realización es algo de la condición que la volición misma. Con otras palabras, la realidad ajena es concebida inicialmente de la misma forma en que es concebido el yo:

---

<sup>18</sup> Para Jacob Owensby todo el pensamiento de Dilthey se puede considerar como el intento de un proyecto filosófico después del ocaso de la metafísica, como el intento de filosofar en una época postmetafísica. Para este autor el pensamiento se basa en la vida no en el sentido de una “justificación racional”, sino en el sentido de que tanto él como la praxis “se hacen significativos en contextos comunes finitos y desarrollados históricamente... contextos prácticos de valores, ideas y fines dentro de los que vivimos nuestras vidas” (*Dilthey and the Narrative of Experience*, pp. 23-24). Dilthey aborda el problema de la metafísica de modo directo en tres lugares: el libro II de la *Introducción, La esencia de la filosofía y la Teoría de la concepción del mundo*. Sobre esta cuestión, véase M. Riedel. “Dilthey und das Problem der Metaphysik”. *Philosophisches Jahrbuch*, 76, 1968-69, pp. 332-48.

Como ilustración de esta idea, transcribo un párrafo de *Leben und Erkennen*: “La vida es inanalizable (*unergründlich*). No es posible expresar qué es en una fórmula o explicación, pues el pensamiento no puede retroceder más allá de la vida en cuyo seno aparece y en cuya conexión se funda. El pensar está en la vida, y no puede, por lo tanto, ver detrás de ella. La vida permanece insondable para el pensamiento como lo dado en que él mismo hace su aparición y más allá de lo cual no puede, por tanto, retroceder. El pensamiento no puede remontarse más allá de la vida porque es expresión de la misma. Los conceptos primordiales mediante los cuales comprendemos el mundo, son categorías de la vida. Incluso los conceptos de substancia y causalidad se han abstraído a partir de ellos. ¿Cómo podríamos adentrarnos por detrás de la vida mediante conceptos que han sido extraídos de la propia vida y filtrados luego a través de la abstracción? El pensamiento no nos dice más de lo que ya sabemos, porque ya vivimos cuando él funciona rectamente, si bien lo expresa con mayor articulación, con mayor claridad, distinguiendo y relacionando. Y como la vida se mantiene siempre ante nosotros como un enigma, tampoco el universo podrá dejar de serlo para nosotros. Si pudiésemos analizar la vida se nos revelaría entonces el misterio del mundo” (GS XIX, 347; CME, 184-85).

El yo y el objeto se hallan ambos dentro de la conciencia. Porque la fuerza exterior se halla presente en los efectos sobre la voluntad y los sentimientos. Además, el objeto ofrece el mismo carácter nuclear que el yo. Porque no está construido en el vacío por el pensamiento, sino que posee su vida propia y su núcleo independiente en la vivencia de la voluntad. (GS V, 132-33; EI VI, 171)

Lo que se ofrece a la conciencia en la experiencia de algo que resiste a la volición es que el impulso dinámico y el movimiento consiguiente es obstaculizado o impedido. Ahora bien, en una situación así, puede sobrevenir el pensamiento y objetivar esta experiencia en la forma de un juicio que podría expresarse más o menos de este forma: “lo que se presenta no corresponde a lo que se espera, a la intención”, es decir, que el resultado de la volición no ha sido lo que se preveía suponiendo que en la realización de la volición todo dependiera exclusivamente del yo (GS V, 103; EI VI, 144).

Es preciso considerar, en esta descripción, que tal experiencia de algo resistente “no se ofrece de un modo inmediato”, sino *por la mediación de un proceso mental* entre la conciencia de la impulsión y la conciencia del impedimento de la intención. Ambos hechos de conciencia originarios son puestos en comparación; de esa comparación surge la distinción de uno y otro, y así se destaca el concepto de *algo diferente*. Por eso, concluye Dilthey que llegamos a “la conciencia del mundo exterior sólo a través de mediaciones” (GS V, 103; EI VI, 144).

Sin embargo, en esta descripción de la conciencia que tenemos de algo independiente de nosotros como resistente a nuestra acción hacia el exterior, hay que mantener que *los procesos mentales no son originarios*, sino que se interponen en una experiencia volitiva previa o, lo que es lo mismo, la creencia en la realidad de algo exterior a nosotros no es inferida de un proceso puramente mental a partir de elementos representativos: “los procesos de conciencia indicados [es decir, los que llevan a la conciencia de resistencia] *nos median una experiencia volitiva, el entorpecimiento de la intención*” (GS V, 104; EI VI, 145). La aparición en la conciencia de una realidad resistente no se da en una relación de conciencia entre un yo inmediatamente dado y un objeto transcendente, sino en una *experiencia vital*, en el sentido más elemental señalado antes, cuyo elemento nuclear es una experiencia volitivo-impulsiva<sup>19</sup>. Y a su vez, el aspecto impulsivo que aparece como predominante en la relación yo-mundo, está estrechamente vinculado al emocional, puesto que la impulsión se produce, en parte, a raíz del modo como una experiencia del exterior afecta al organismo, de modo que en la experiencia de impulsión y resistencia “no se pueden separar... la parte volitiva y la afectiva” (GS V, 103; EI VI, 145).

La relación del yo con el mundo se origina, así, en la experiencia doble de impulso y resistencia, esto es, en la medida en que la resistencia aparece como una obstaculización de los movimientos que proceden de la impulsión. Esto lleva consigo que el yo se percibe a sí mismo en la forma de una determinada posibilidad de movimientos, es decir, en forma de *cuerpo*, que se caracteriza como “ámbito de nuestros miembros móviles” y que, por consiguiente, en su contacto con el mundo se halla “espacialmente

<sup>19</sup> Así resume Makreel la conclusión de Dilthey: El mundo exterior no es intuido como Bergson, pero tampoco es inferido; es como un sentido de inmediatez de comparar yo-mundo, anterior a las operaciones lógicas; y aunque comparar es mediato, está ya implícito en la experiencia y no requiere hipótesis (*Dilthey...*, pp. 215-6).



conformado y orientado” (GS V, 106; EI VI, 147). Aunque no menciona explícitamente a Kant, es bastante claro que Dilthey apunta contra el apriorismo kantiano del espacio. La movilidad corporal es el origen a partir del cual se desarrolla la orientación espacial, y, por tanto, no se puede hablar de una proyección de los objetos en un espacio perceptivo previo; más bien, al revés, la orientación espacial se va configurando a través de los contenidos sensibles que acompañan el movimiento del cuerpo entre los objetos.

Pocos años más tarde, en *Leben und Erkennen*, Dilthey vuelve a insistir con claridad en que esta concepción de la vida como una estructura interna que interactúa con el medio es la base sobre la que ha de apoyarse cualquier consideración acerca del mundo espiritual. *Sólo en el choque vital con lo otro se capta la unidad vital del yo en la forma del impulso obstaculizado*. “La delimitación de la unidad de vida —escribe— sólo se da porque se da también lo Otro, lo independiente de ella... El sentimiento de la vida presupone la oposición. A través de esta relación de actuar y padecer hay una conexión de vida entre este yo y la cosa, el mundo, distintos de él” (GS XIX, 354; CME, 192). En la relación de enfrentamiento de fuerzas, el yo es concebido básicamente como voluntad-impulso, y lo otro, correlativamente, “voluntad resistente”. En estas “experiencias vivas de la voluntad” se apoya, según el análisis de Dilthey, la convicción originaria en la realidad de los objetos exteriores.

Con el transcurrir de la vida, esta creencia que tiene su núcleo reside en el yo como voluntad, se va haciendo más fuerte y determinada en la medida en que el pensamiento consciente analiza repetidas veces las propiedades con que los objetos exteriores se presentan, ya sea como resistentes, ya como actuantes sobre el yo. La regularidad de sus manifestaciones, su coherencia, su independencia del yo, etc., se traban en una conexión causal que va *espesando* la realidad exterior (*so verdichtet sich... die Realität der Außenwelt*) y la va dotando de rasgos y características que hacen más concreta y real su *autonomía*. De este modo, lo que para muchos filósofos de la época moderna formaba el principio de la demostración de la realidad, a saber, la causalidad como explicación de la acción e independencia de las impresiones sobre el yo, por tanto, en un plano exclusivamente intelectual, pasa a ser, según el análisis de Dilthey, solamente el refuerzo posterior y secundario que confirma y hace más concreta una convicción originaria, fundada en el yo como voluntad (cfr. GS V, 126-27; EI VI, 155).

Al contemplar en conjunto estos análisis, Dilthey piensa haber logrado la integración de los aspectos impulsivo-volitivos y representativos, tal como se había propuesto al comienzo del tratado, en contra del “intelectualismo” del pensamiento moderno tomado en general. Mediante el análisis del origen de la creencia en la realidad del mundo exterior “se ha resuelto, escribe, el antagonismo entre especulación y vida o acción”, puesto que en este hecho de conciencia se coimplican los tres aspectos de la estructura del yo: en la percatación de la realidad exterior, se subordina “la conciencia de la realidad del mundo exterior a los hechos de la voluntad, de los impulsos y de los sentimientos que componen la vida misma”. En efecto, este análisis revela claramente que, originariamente, “la realidad se revela en la voluntad”, pero no de modo inmediato, sino que “las experiencias de la voluntad, en las que surge el objeto [y, correlativamente, el yo], son *mediadas* por procesos sensitivos y mentales”; y el papel de esta me-

diación es irremplazable, puesto que “sólo las sensaciones, las representaciones y procesos mentales nos conducen de la impulsión al impedimento de la voluntad”, de manera que en la articulación interna del yo, estos hechos conscientes “son núcleos firmes”. En la relación con el exterior, el pensamiento tiene una función, por así decir, secundaria en cuanto que la “aspereza” de los hechos volitivos (*die harten Willenstatsachen*) de impulsión e impedimento quien impone la fuerza de la convicción; pero su actuación en ese proceso es igualmente real (GS V, 134; EI VI, 171-72).

A partir de esta base general de la creencia en la realidad exterior, Dilthey apunta sucintamente el papel peculiar que en este ámbito tiene la realidad de *otras personas*. Será en obras posteriores cuando aborde, desde este marco básico, la investigación del mundo espiritual, primero en las obras psicológicas —las *Ideas* y la *Psicología comparada*— y, a partir de 1900, aquellas en que predomina el punto de vista hermenéutico: *El nacimiento de la hermenéutica*, el *Aufbau* y el *Plan de continuación* del mismo.

Agustín Navarro  
Pasaje de Linaje 4, 8° A  
29001 Málaga  
anavar04@hotmail.com