

EL HOMBRE ENTERO. BASES ANTROPOLÓGICAS DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN DILTHEY

Luca Giancristofaro¹
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: En este texto se analizan las bases antropológicas de la teoría del conocimiento de Dilthey, que confluyen en el concepto de “hombre entero”. Antropología y psicología vienen a coincidir en la filosofía de Dilthey, y tienen como fundamento el concepto de “estructura”.

Palabras-clave: Dilthey; antropología; psicología; estructura

Abstract: In this paper we analyze the anthropological basis of Dilthey’s theory of knowledge, which merge in the concept of “the whole man”. Anthropology and psychology almost coincide in Dilthey’s philosophy, and their fundamental issue is the concept of “structure”.

Key-words: Dilthey; anthropology; psychology; structure.

1. Introducción.

En el prólogo a su célebre *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883, Dilthey sentaba las bases de su proyecto de una “crítica de la razón histórica”. Toda su filosofía podría ser definida en conjunto por este lema, ya que el proyecto ocupó buena parte de su vida: la gran mayoría de sus ensayos, escritos preparatorios y esbozos posteriores a esta fecha son el testimonio del esfuerzo que el filósofo realizó para completar la *Introducción* con una parte teórico-sistemática, que finalmente no vio la luz. Dilthey, el filósofo “de las primeras partes” (su *Vida de Schleiermacher* preveía también un segundo volumen), no consiguió dar forma sistemática a su pensamiento, como ya diagnosticó Ortega y Gasset. A pesar de ello, Ortega consideraba a Dilthey como “el filósofo más

[1] Becario *Cinc Segles*

importante de la segunda mitad del siglo XIX”, “el pensador más profundo y más veraz [...] que desde Kant ha existido”².

¿Qué se entiende por una “crítica de la razón histórica”? La definición contiene dos referencias evidentes y al mismo tiempo constitutivas del proyecto: la “crítica de la razón” remite expresamente a Kant y a su teoría del conocimiento, especialmente a la primera crítica. Se ha hecho célebre aquella frase de Dilthey, según la cual “por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental”³. Para Dilthey, al sujeto ideal de la *Crítica de la razón pura* le faltaba una característica fundamental de la vida misma, es decir, su dimensión histórica: el estar “arrojado” en un mundo, una época y un lugar determinados. Ortega denominaría a esta característica “su circunstancia”, la cual no resulta indiferente a la hora de conocer, interpretar, valorar. El segundo referente explícito de la “crítica de la razón histórica” es, entonces, la historia misma. Dilthey, que había conocido personalmente y estudiado con algunos de los mayores exponentes de la escuela histórica de Berlín, no podía quedar inmune de su influencia.

La razón debe, pues, convertirse en histórica, terrenal, humana. Sólo así es posible un verdadero conocimiento. Volvamos a la célebre cita de Dilthey, a aquel sujeto de la razón pura que se asemeja más bien a un fantasma, ya que en sus venas no corre sangre auténtica. “La ocupación, tanto histórica como psicológica, con el *hombre entero*”, prosigue Dilthey en el mismo paso citado, “me llevaba a poner a éste, en la multiplicidad de sus facultades, a ese ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como fundamento del conocimiento y de sus conceptos”⁴. La defensa del hombre entero como fundamento de la teoría del conocimiento se contraponen entonces a la escisión del individuo operada por la razón moderna, reivindicando la necesidad de integrar también las dimensiones volitiva y afectiva en el concepto de sujeto: un sujeto que conoce siempre en la integridad de sus facultades.

2. La antropología en Dilthey.

El problema del hombre, para Dilthey, se enmarca dentro de su intento por fundamentar filosóficamente las ciencias del espíritu; una fundamentación

[2] J. Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en el mismo autor, *Goethe – Dilthey*, Madrid, Alianza, 1933, p. 124.

[3] W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, (traducción de Julián Marías), Madrid, Alianza, 1986, p. 31. Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart-Göttingen: Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, xviii. En adelante citaré a las obras de Dilthey con la indicación de la sigla *GS* (*Gesammelte Schriften*), seguida por el número romano del volumen y el arábigo de las páginas. En este caso: *GS* I, xviii.

[4] *Ib.* La cursiva es mía.

que debía ser gnoseológica, lógica y metodológica, y de la cual son buena muestra los escritos contenidos en los volúmenes V, VI y XIX de los *Gesammelte Schriften*. La antropología de Dilthey está entonces doblemente ligada a esta compleja obra de fundamentación filosófica de las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia. Por un lado, en la teoría de Dilthey la antropología (o psicología)⁵ constituye la ciencia fundamental de las ciencias del espíritu; por otro lado, el filósofo intenta transformar la filosofía de la conciencia tradicional (*Bewusstseinsphilosophie*) en el sentido de una filosofía de la vida basada en la antropología. Por eso Dilthey sustituye el sujeto cognoscente clásico con el hombre entero (*der ganze Mensch*).

La tesis según la cual la antropología y la psicología serían las ciencias fundamentales de las ciencias del espíritu se encuentra ya en el texto filosófico más temprano de Dilthey, el *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (“Compendio de la lógica y del sistema de las ciencias filosóficas”) de 1865. En este texto Dilthey esboza un sistema tripartito de las ciencias, que puede ser considerado como el núcleo de la *Introducción a las ciencias del espíritu* concebida a principios de los años ochenta; aquí también se encuentra la tesis según la cual psicología y antropología forman la base de las ciencias del espíritu.

Puesto que las unidades vitales, los “individuos psicofísicos” como dice Dilthey, representan los elementos a partir de los cuales se construyen la sociedad y la historia, el estudio de estas unidades vitales forma el grupo más fundamental de las ciencias del espíritu⁶. Para la concepción de Dilthey es importante que las unidades vitales, es decir, los hombres que conviven en la sociedad, sean concebidas como “unidades psico-físicas” (*psycho-physische Einheiten*). Dilthey rechaza de este modo la escisión del hombre operada por Descartes y por el cientificismo moderno, con su fijación en la razón cognitiva. La concepción del “hombre entero”, del hombre como unidad indisoluble de las dimensiones cognitivas, afectivas y volitivas es lo que Dilthey opone a esta escisión de la razón que ha imperado en el cientificismo moderno. A la base del conocimiento no está una razón aséptica, sino el hombre mismo con toda su vida. Y esta visión del “hombre completo” o unitario es también una de las aportaciones más significativas de Dilthey a la hermenéutica⁷, ya que psicología y hermenéutica, según algunos interpretes de Dilthey, realmente no se

[5] Dilthey no define unívocamente la relación entre estas dos ciencias, generalmente identifica ambas disciplinas (cfr. *GS I*, 29).

[6] Cfr. *GS XX*, 31.

[7] Cfr. A. Gómez Ramos, “Prólogo”, en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, p. 13.

contraponen en su filosofía: una justificaría, más bien, la “función trascendental” de la otra.⁸

La elección del término “ciencias del espíritu” para designar a las ciencias de la realidad socio-histórica no significa, para Dilthey, que estas ciencias se ocupen solo de un mundo puramente intelectual (*geistlich*); al contrario, estas ciencias comprenden también hechos de la naturaleza, “tienen el conocimiento de la naturaleza como fundamento”⁹. Esto implica que también el análisis de los individuos utiliza hechos biológicos. En un pasaje importante del primer libro de la *Introducción* resulta claro este punto de vista de Dilthey, que se fundamenta biológicamente también, y a partir del cual Dilthey describe la forma de existencia del individuo social:

En realidad, un individuo nace, se conserva y desarrolla en virtud de las funciones del organismo animal y de sus relaciones con el curso de la naturaleza circundante; su sentimiento de la vida se funda, al menos parcialmente, en esas funciones; sus impresiones están condicionadas por los órganos sensoriales y por sus afecciones por parte del mundo exterior; encontramos que la riqueza y la movilidad de sus representaciones y la energía y la orientación de sus actos volitivos dependen, en muchos sentidos, de alteraciones de su sistema nervioso. [...] De este modo, la vida espiritual de un hombre es una parte, separable solo por abstracción, de la unidad vital psico-física, como la cual se presenta una existencia humana y una vida humana. El sistema de estas unidades vitales es la realidad que constituye el objeto de las ciencias histórico-sociales.¹⁰

Para este concepto antropológico fundamental, que en los trabajos de finales de los años ochenta se convierte en la base de su psicología estructural, resulta decisiva la idea que el hombre, y también su vida espiritual, se desarrolla sobre la base de un organismo, que corresponde a la naturaleza animal.

La segunda dimensión de la antropología diltheyana remite al hecho de que este organismo está en una situación de permanente intercambio con su entorno. El individuo humano es también un elemento constitutivo del sistema de la realidad socio-histórica, es decir, es un ser social e histórico. Es el fulcro de varios sistemas de cultura: economía, derecho, religión, ciencia, etc. El hombre, para Dilthey, está entonces determinado constitutivamente por su dimensión social e histórica. Es un ser histórico y por tanto determinado por su lugar concreto en un contexto socio-histórico dado, y estas dos dimensiones no se pueden superar ni dejar atrás: “El hombre, como un hecho que precede a la historia y a la sociedad, es una ficción de la explicación genética; el hombre que

[8] Cfr. G. Matteucci, *Anatomie Diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, Bologna, Clueb, 1994, p. 33.

[9] *GS I*, 14.

[10] Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pp. 52-53. Cfr. *GS I*, 14-15.

la ciencia analítica sana tiene como objeto es el individuo como un elemento de la sociedad”¹¹.

La antropología y la psicología en la filosofía de Dilthey poseen no solamente el significado de ciencias fundamentales de las ciencias del espíritu. La antropología adquiere una importancia decisiva para su filosofía misma, ya que Dilthey emprende el intento de transformar antropológicamente a la filosofía. En lugar de la teoría del conocimiento tradicional (la filosofía de la conciencia), Dilthey defiende una filosofía del conocimiento en la que el sujeto cognoscente “mutilado”, por así decir, de sus otras facultades vitales, es sustituido por el “hombre entero”.

Esta transformación de la teoría del conocimiento en antropología del conocimiento (*Erkenntnisanthropologie*) se fundamenta no sólo en la sustitución del sujeto cognoscente tradicional con el “hombre entero”, sino también en la inclusión de la dimensión histórica en la teoría del conocimiento. Gracias a este tránsito se cumple la transformación de la razón “pura” en una razón “histórica”, y en lugar del simple “representar” (*Vorstellen*) se adelanta en primer plano la “vida”. Dilthey intenta superar el fenomenalismo de la gnoseología moderna con una filosofía de la experiencia, que se puede denominar también “filosofía de la realidad o de la vida”¹².

Sin embargo, Dilthey no consiguió llevar a una conclusión sistemática estas ideas innovadoras. Los testimonios más importantes de la filosofía del conocimiento de Dilthey son la denominada *Breslauer Ausarbeitung*¹³, elaborada entorno al 1880, y las *Contribuciones a la solución del problema acerca del origen y el derecho de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* de 1890¹⁴. La lógica y la doctrina de las categorías concebidas sobre la base de una filosofía de la vida fueron solo esbozadas; el fragmento escrito entorno al 1892/93, titulado “Vivir y conocer” (*Leben und Erkennen*) muestra los rasgos de una fundamentación de la lógica que procede de la vida.

3. El concepto de estructura.

La contribución más importante de Dilthey a la antropología se encuentra en el esbozo sobre una psicología descriptiva, titulado *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894). Las *Ideas* contienen un auténtico sumario

[11] Ib., p. 77. Cfr. GS I, 31.

[12] GS XIX, 306.

[13] Cfr. GS XIX, 58-173.

[14] Cfr. GS V, 90-135.

de antropología y psicología filosóficas, que Dilthey esboza en conexión con su programa más amplio de una psicología descriptiva.

En la base de la antropología, o psicología, de las *Ideas* se encuentra el concepto de “estructura”, que es una categoría fundamental de la filosofía diltheyana¹⁵. Dilthey desarrolla, probablemente por primera vez, los principios de una psicología estructural en las lecciones berlinesas sobre psicología y pedagogía de 1884/85, sobre la base del compendio antropológico trazado en la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En su lección sobre *Psicología como ciencia de experiencia* del semestre de invierno de 1885/86, Dilthey explica su idea de “estructura fundamental de todos los seres vivientes”, a partir de la cual surge una “estructura fundamental de la vida psíquica y un tipo de estructura humana determinado por ella”¹⁶. Esta estructura fundamental, común a todos los seres vivientes, surge del círculo de estímulo-reacción descrito ya en la *Introducción*.

El fulcro de esta concepción es la “interacción recíproca de la unidad de vida con el mundo exterior”¹⁷, ya analizado en la *Breslauer Ausarbeitung*. Esta “continua interacción recíproca entre nuestra propia vida y el entorno” es “nuestra vida”, como Dilthey afirma también en su discurso sobre *Imaginación poética y locura* de 1896¹⁸. La idea fundamental de la psicología estructural de Dilthey se encuentra, pues, en la consideración de que la “unidad de vida” recibe influencias (*Wirkungen*) de su entorno e influye a su vez sobre este¹⁹. De ello surge, como Dilthey explicó ya en la *Breslauer Ausarbeitung*, una “articulación” de las condiciones internas de la unidad vital, es decir, una “estructura de la vida psíquica”²⁰. La vida psíquica se presenta como una “relación de los diferentes procesos del representar, sentir y querer”²¹ en una “conexión estructural”²². Según Dilthey, el núcleo de la estructura psíquica del hombre es “un haz de impulsos y sensaciones”. La conexión estructural psíquica es entonces teleológica, es decir, es una “conexión de fines” (*Zweckzusammenhang*) que po-

[15] A la base del concepto diltheyano de “estructura” está, como han demostrado los estudios de F. Rodi, la morfología de Goethe. Cfr. F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart [u.a.], Kohlhammer, 1969; del mismo autor, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Weilerswist, Velbrück GmbH Bücher und Medien, 2003.

[16] *GS* XXI, 274.

[17] *GS* XIX, 100.

[18] *GS* VI, 95.

[19] *GS* V, 200.

[20] *Ib.*

[21] *GS* V, 210.

[22] *GS* V, 206.

see la tendencia a conseguir la “plenitud de vida, la satisfacción de impulsos y la suerte”²³.

De este modo, mientras que la naturaleza está determinada por una “conexión de necesidad objetiva”²⁴, el mundo humano (la historia) se presenta como el mundo de la libertad. El hombre es por tanto un ser libre, con todas las implicaciones que esto conlleva: por un lado, se pone la cuestión de la responsabilidad personal, tema que, sin embargo, no ocupó demasiado a Dilthey; por otro lado, emerge el problema del significado de las “manifestaciones vitales”, para utilizar un término diltheyano. Mientras que en las ciencias naturales los fenómenos necesitan solamente ser explicados (la erupción de un volcán no tiene propiamente un sentido, sino una explicación), en las ciencias del hombre los fenómenos necesitan ser comprendidos, y por tanto interpretados. Por eso Dilthey recurre a la hermenéutica como ciencia de la comprensión de las expresiones vitales, una ciencia que “busca dar cuenta de la *experiencia* humana en su peculiaridad histórica y en su integridad, prestando atención no sólo a la dimensión cognitiva, sino también a la afectiva y volitiva”²⁵.

[23] GS V, 207.

[24] GS I, 6.

[25] J. Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 81.