

El historicismo de Guillermo Dilthey (*)

Dilthey pertenece cronológicamente al siglo pasado. Su generación —Dilthey nació en 1833— está situada entre la generación de Kierkegaard (1813) y la de Nietzsche (1844). Se trata, como ha dicho Marías, de «la promoción positivista en la que empieza ya a filtrarse el descontento y que intenta evadirse por diversos poros de sus limitaciones; pero sólo Dilthey lo conseguirá, no sin permanecer en buena parte presa todavía del positivismo». Sin embargo, Dilthey, que, como digo, es un hombre del siglo pasado, y sobre todo su obra, a diferencia de lo que ocurre con sus otros compañeros de generación, tiene para nosotros un interés que no es meramente histórico. Dilthey es de ayer, pero su descubrimiento y su verdadera influencia son de hoy. Sucede con Dilthey algo semejante a lo que ha ocurrido con Kierkegaard y Nietzsche, que en su tiempo fueron más bien desconocidos y que hoy han sido redescubiertos. Ambos pensadores pertenecen al siglo pasado, pero sus pensamientos han fecundado para bien o para mal el nuestro. Tal es también el caso de Dilthey.

Dilthey llegó a la filosofía a través de la historia. «Cuando hacia 1850 llegué a Berlín, recuerda el Dilthey anciano — ¡cuánto tiempo hace y cuán pocos quedan que lo vivieran! — había llegado a su mayor altura el gran movimiento en que fué lograda la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu. El siglo XVII, con una colaboración sin par de los pueblos cultos de entonces, creó la ciencia físico-matemática; mas la constitución de la ciencia histórica ha partido de Alemania — aquí en Berlín tuvo su centro —, y me cupo la suerte inestimable de vivir y estudiar aquí en aquel período». Dilthey llega pues a Berlín en pleno siglo de oro de la historiografía ger-

(*) Conferencia pronunciada en el INSTITUTO FILOSÓFICO DE BALMESIANA el día 5 de marzo de 1959. Este artículo tiene como base además de las tres obras fundamentales del pensador germano los estudios de Ortega, Marías, E. Imaz y el más reciente y completo del P. Díaz de Cerio, S. I. «W. Dilthey y el problema del mundo histórico».

mana. Es la época gloriosa de aquella formidable falange de gigantes que constituyen la que se ha llamado «escuela histórica». La generación de los grandes iniciadores, un Humboldt, un Savigny, un Eichhorn, un Niebuhr, acababa ya de pasar. El joven Dilthey pudo todavía conocer a sus continuadores: a Bopp, fundador de la lingüística comparada, y a Böckh, de la filología; a Grim, Trendelenburg, Ritter, Ranke y Mommsen. «A estas grandes impresiones, dirá Dilthey, debo la dirección de mi espíritu». ¿Qué significaba la escuela histórica? La escuela histórica significaba el primer enfrente de la conciencia científica con esa realidad arisca y multiforme que es la vida humana. Descubrir y describir el continente ingente de lo humano, naturalmente no en su esencia intemporal e inalterable, sino en su realización concreta y cambiante, esa fué precisamente la faena de la escuela histórica. Sus hombres, nos dirá Ortega, tomaron posesión «de ese enorme y virginal territorio, no sólo en la historiografía sino en todas las ciencias propiamente humanas, derecho, filología, lingüística, literatura, política, ciencia de las religiones, etc. Un espectáculo prodigioso y nunca visto se presenta ante el nuevo ver, el *ballet* luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida humana.»

En ese ambiente realiza Dilthey su gran hallazgo: *el descubrimiento de la vida en su dimensión histórica*. No se trata, claro está, de descubrir algo lejano e inaccesible. Como ha dicho Marías, el descubrimiento de la vida y de la historia es como descubrir el mar en el que uno ya está navegando. Y esto es lo que hizo Dilthey. Todos los hombres viven en la historia, pero hasta entonces muchos hombres no se habían dado cuenta de ello. Dilthey en cambio, tuvo de ello plena conciencia: «el hombre es un ser histórico; «en la misma medida en que soy naturaleza soy también historia». Estas frases de Dilthey, que ahora se nos han hecho tan familiares, significan el nacimiento de actual conciencia histórica, tanto en lo que tiene de certero, como en lo que puede tener también de errónea. En este nacimiento ocupa, pues, un lugar señalado la obra de Dilthey, que fué a la vez y por necesidad en su circunstancia obra de historiador y de filósofo. Ambos aspectos se complementen mutuamente. Como historiador se esfuerza Dilthey en revivir el pasado y en comprender el hombre de otras épocas en sus objetivaciones históricas; como filósofo la labor de Dilthey se centra en torno a la fundamentación de las ciencias históricas y a la comprensión de la vida en su dimensión histórica. Las tres obras fundamentales a este respecto y que están en la base de esta exposición son la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883); la *Estructuración del mundo histórico* (1910) y los *Tipos de la cosmovisión* (1911). Mi esfuerzo se dirigirá a captar a través de ellas, teniendo siempre en cuenta el carácter fragmentario e inacabado del pensamiento de Dilthey,

las pocas palabras esenciales que a lo largo de una vida laboriosa legó a la posteridad ese «genial tartamudo de la filosofía».

En la vocación de Dilthey se entrecruzan en singular unidad la historia y la filosofía. La historia se presenta a los ojos de Dilthey como la genial creación de los grandes maestros de la escuela histórica; la filosofía, pasada ya la orgía romántica de Fichte, Schelling y Hegel, sigue de nuevo la línea de Kant y de los epígonos neokantianos y postkantianos. De la fusión de esas dos tendencias, con sus exigencias respectivas de investigación positiva por un lado y por el otro de pensamiento crítico, brota la vocación peculiar de Dilthey. En efecto, los esfuerzos de la escuela histórica habían constituido frente a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) un nuevo grupo de ciencias, las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Pero sus cultivadores se limitaban a ver, a observar y reconstruir el mosaico multicolor de la vida humana. Su actitud era, nos dirá Dilthey, la del positivismo aplicado a los hechos históricos. Y ello era algo grave. Ello era reconocer que la escuela histórica no había sido capaz de dar razón de los hechos históricos, ni siquiera de dar razón de su propia legitimidad como ciencia. Era preciso, pues, buscar un *fundamento* a las ciencias del espíritu, elevándolas por decirlo así a *razón histórica*, y esta va a ser precisamente la empresa de Dilthey. Sé trata, como nos dice muy bien Ortega, «de un contrapuesto a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone ahora 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». Pero esta misma exigencia crítica hará que Dilthey supere a su tiempo, y le conducirá a su gran descubrimiento: *la dimensión histórica de la vida humana*.

Dilthey, pues, sintió como historiador en carne propia la inseguridad acerca de los fundamentos de las ciencias históricas, y así surgió en él espontáneamente la necesidad y el plan de una *fundamentación de las ciencias del espíritu*. Pero, ¿dónde encontrar el punto de partida para esa empresa? Dilthey, en esto enteramente de acuerdo con Kant, se responde: en la *conciencia humana*. Solamente en la conciencia puedo encontrar yo el punto de partida para la fundamentación buscada. Parece que oímos a Kant, pero se trata de un Kant muy distinto del menudo racionalista de Königsberg. Dilthey busca como solución a su problema las *condiciones a priori* de la conciencia; pero ese *a priori* de Dilthey, no es como en Kant *a priori* de la razón, sino que reside en la *totalidad de nuestra naturaleza humana*. Dilthey ha encontrado, pues, el punto de partida de su empresa fundadora. Ese punto

de partida es la *conciencia humana total* en su múltiple actividad cognoscitiva, volitiva y afectiva. La misión de Dilthey será ahora estudiar como esta conciencia humana es de hecho y de derecho base y clave de todo lo demás. Esto se realiza mediante lo que Dilthey llama la *autognosis* (*Selbstbesinnung*), una reflexión del sujeto sobre sí mismo que conduce al descubrimiento de la estructura global de la conciencia, es decir, al descubrimiento de la vida real en su articulación típica.

Pero, ¿cómo puede lograrse ese difícil saber de lo que es la conciencia humana? Yo puedo observar la mía, pero eso no me da entrada en la conciencia ajena, ni mucho menos en la del hombre de los tiempos históricos. Dilthey, en efecto, ha partido de la escuela histórica y cree con ella que la esencia del hombre no puede determinarse a priori. La *autognosis* sólo puede decirme *quién soy yo*; lo que el *hombre ha sido* en otras épocas sólo me lo puede decir la *historia*. «Sólo la conciencia histórica, escribe Dilthey, puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido, y sólo esta *autoconciencia histórica* del espíritu, puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre». La misión de Dilthey deberá pues consistir en una *investigación de la conciencia humana total* según nos la revelan por un lado la *autognosis*, por el otro la *historia*. Una y otra se complementan: el conocimiento del hombre presente, que me da la autognosis, debe contrastarse con la visión del hombre pretérito, que me da la historia. Pero al mismo tiempo: sólo puedo revivir y comprender la vida humana de otras épocas históricas, porque por la autognosis soy capaz de vivir y comprender mi propia vida. Alguien dirá: esto es un círculo vicioso. Vicioso o no, es el círculo en que (como nota E. Imaz) se mueve constantemente el pensamiento de Dilthey y que Dilthey, cree constitutivo de las ciencias del espíritu. La historia, en efecto, se constituye con el auxilio de las ciencias sistemáticas, sobre todo de la psicología, y éstas, a su vez, con el auxilio de la historia. Salir de ese círculo, piensa Dilthey, sería salir de lo humano, pues es precisamente esta circulación misteriosa del espíritu la que nos permite captar una realidad tan inagotable y huidiza como la vida humana.

El pensamiento de Dilthey parte, pues, de un *hecho* fundamental: junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de ciencias que coinciden en referirse por objeto a una *realidad idéntica*: el *hombre*. Tales ciencias son las *ciencias del espíritu*. Ante este hecho la tarea de Dilthey consiste ante todo en poner en claro la *diferencia esencial*, entre estas ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza.

Una delimitación inicial podría encontrarse en la común referencia de las ciencias del espíritu a la *vida* humana. Pero tal delimitación es a todas luces insuficiente. También la fisiología trata por ejemplo de un aspecto del hombre y, sin embargo, no es una ciencia del espíritu. Es preciso buscar, pues, aquel particular *ángulo de visión* bajo el cual las ciencias del espíritu investigan la realidad humana. Ahora bien, en las ciencias de la naturaleza, la dirección del conocimiento va en cierto sentido de *dentro a fuera*; en las ciencias del espíritu, en cambio, va más bien *de fuera hacia dentro*. Las ciencias del espíritu utilizan toda manifestación de la vida para captar y comprender lo interior que lo produce. Es en ese interior recoleto y callado, inaccesible a los sentidos y que sólo puede ser vivido, donde reside todo el valor de la vida. En torno a él gira, nos dirá Dilthey, todo el alboroto exterior de la historia.

Se da, pues, en las ciencias del espíritu una actitud peculiar frente a su objeto que las distingue esencialmente de sus similares en las ciencias de la naturaleza. La vida humana captada de dentro a fuera por la percepción y el conocimiento continúa siendo un hecho físico, y, como tal, es un objeto de las ciencias naturales; pero esta misma vida surge como objeto de las ciencias del espíritu, en la medida en que se capta desde dentro o desde fuera hacia dentro por la *vivencia* y la *comprensión*. Esta conexión de vivencia y comprensión constituye el método propio por el que se nos da la vida humana como objeto de las ciencias del espíritu.

El análisis de las ciencias del espíritu se convierte así en el camino para llegar a la vida. Se trata, nos dirá Dilthey, del mismo camino que la vida ha ido recorriendo en el curso de la historia, y en cuyos recodos ha ido dejando como hitos indicadores sus propias objetivaciones; pero ahora es preciso que el espíritu del hombre recorra ese camino a la inversa y llegue a partir de las manifestaciones de la vida al hecho mismo de la vida y de su comprensión. Observemos de paso que para Dilthey vida e historia se identifican. He aquí, por ejemplo, unas frases características: «Por su materia (la vida) es una misma cosa con la historia». «Lo que la vida sea nos lo enseñará la historia. Y ésta se halla reportada a la vida, cuyo curso en el tiempo es y, por esto, tiene su contenido en ella». Y finalmente una definición de la historia: «Allí donde ha transcurrido vida y ha sido comprendida tenemos historia».

Ahora bien, ¿cuál es el dato fundamental que nos da el análisis de las ciencias del espíritu? Dilthey lo ha expresado en tres palabras claves: *vivencia*, *comprensión*, *conexión*. Los tres elementos se complementan: ni la vivencia basta sin la comprensión, ni la comprensión puede darse sin la vivencia, ni una y otra se nos presentan fuera de la conexión global, en la que siempre está estructurada la vida entera. En efecto, la historia a tono con la

naturaleza de su objeto no puede fundamentarse en proporciones abstractas, sino en la vivencia, que se convierte así, nos dirá Dilthey, en la célula germinal del mundo histórico. Sólo a partir de esta vivencia individual es posible la revivencia y sólo por ella somos capaces de comprender. Pues es claro que no podemos penetrar las manifestaciones de la vida de otras épocas, sino a partir de nuestra propia vida, es decir, no podemos comprender, sino reviviendo. La comprensión se funda, pues, en la vivencia. Pero, inversamente, esa misma vivencia necesita de la comprensión. Y es que el individuo no puede jamás captarse aislado en sus vivencias, ya que tampoco existe jamás como individuo aislado. El individuo no es una isla; sus vivencias le refieren necesariamente a otras personas, y le llevan así a su comprensión. Así surgen necesariamente en el seno de la vida individual las formas elementales de la comprensión ajena, que luego harán posible el tránsito a la comprensión de la vida en sus diversas objetivaciones históricas. La vivencia, pues, juntamente con la comprensión constituyen los dos procesos capitales en que se nos da el mundo espiritual e histórico.

Pero vivencia y comprensión se relacionan a su vez con la conexión. Si la vivencia es el hecho original del propio conocimiento y la comprensión es el puente que nos lleva al conocimiento de los demás, ello se debe a que una y otra encuentran que en la vida *todo* se nos da en *conexión*. Dilthey insistió siempre en este hecho, que la vida se nos presenta como una conexión, que se halla contenida en sus productos permanentes. En efecto, la estructura de la vida consiste en producir valores y en realizar fines, es decir, en un *nexo teleológico inmanente*. Por eso en cada momento de la vida es toda la vida la que se pone en juego. El, igualmente, en toda manifestación de vida que tenemos que comprender actúa siempre la vida toda.

Esta conexión por la que la vida se nos da como un todo completo y cerrado, está enmarcada por el nacimiento y la muerte. De aquí el carácter de *temporalidad* con que nos aparece la vida y que señalamos con la misma expresión: el curso de la vida. Dilthey, cegado desde su juventud a toda trascendencia, es incapaz de ver en la vida la más mínima referencia a un fundamento supratemporal. Para él la vida es sólo el precipitarse incesante del tiempo. La nave de nuestra vida es arrebatada por una corriente vertiginosa. Hay un momento de plenitud en el presente, allí donde en medio de la corriente vivimos, padecemos, y queremos; pero es sólo un momento, ya que la corriente con la que viajamos nos empuja sin cesar y en el mismo instante en que el futuro se hace presente, ya se está hundiendo el presente en el pasado. La actualidad no es, pues, sino concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, en contraposición al recuerdo de lo vivido,

que nos lleva hacia el pasado, y a la expectación de lo que hemos todavía de vivir, que nos abre el futuro. Esa llenazón con realidad es lo único que subsiste en la fluencia del tiempo, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia cambia constantemente. A diferencia del tiempo abstracto, que concebimos como una línea compuesta de partes equivalentes, es esa precipitación incesante del presente, por la que lo presente se hace pasado y lo futuro presente, la que constituye el carácter del tiempo concreto y real.

Por último, esa conexión propia de la vida no es causal, sino, como nos dirá Dilthey, *significativa*. Significado es el modo especial de relación que dentro de la vida guardan sus partes con el método. El significado se funda en el tiempo, pero no se realiza del todo sino cuando el tiempo acaba. Habría que esperar al término de la vida y sólo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo, desde el cual se pudiera establecer el significado de cada parte. El significado no es algo que le adviene a la vida desde fuera, sino algo que la vida se da a sí misma desde dentro. Dilthey no tuvo jamás ojos para ver que la vida apelaba a una fundamentación trascendente. Su visión de la vida culmina en la afirmación de su estricta inmanencia. Toda manifestación de vida posee un significado; la vida misma no significa otra cosa fuera de ella; no hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma. La vida, es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía, es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir; la vida no se refiere a ningún absoluto allende de sí misma, ni hay en la vida otro absoluto que la vida misma.

La filosofía de Dilthey culmina en una *teoría* de lo que él llama las visiones del mundo (*Weltanschauung*). La última raíz de la visión del mundo, escribe Dilthey, es la vida. Ella constituye desde cada individuo una experiencia vital: dentro de la vida me experimento no sólo a mí mismo sino a los hombres y a las cosas como realidades que están ahí conmigo; parten de mí hacia todos lados relaciones vitales; me refiero a hombres y cosas y los incluyo así en mi misma vida: unos me hacen felices, y dilatan mi existencia, otros en cambio ejercen presión sobre mí y me limitan. El amigo entrañable, mis familiares e íntimos, el banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín, todo tiene un puesto en mi vida, y todo lo comprendo como vida y espíritu que se ha objetivado ahí y que en esta objetivación encuentra su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo.

Pero este mundo presenta en su conjunto un rostro misterioso y enigmático. El hombre intenta reunir en una totalidad sus relaciones vitales y las experiencias en ellas fundadas y no puede con-

seguirlo. El centro de todas estas incomprensibilidades está en el hecho de la muerte. El viviente sabe de la muerte y sin embargo no puede comprenderla. Desde la primera mirada sobre un muerto la muerte es incomprendible para la vida, y en esto se funda ante todo nuestra posición ante el mundo como ante algo extraño y temible. La extrañeza aumenta al experimentar el hombre en la sociedad y en la naturaleza la lucha permanente de unos contra otros, la constante aniquilación de una criatura por otra. Surgen así en la experiencia de la vida extrañas contradicciones y, en consecuencia, brota en el hombre la tendencia hacia una cosmovisión, que aporte una solución al enigma de la vida. Tales visiones del mundo, recalcará Dilthey, no son productos del puro pensamiento, ni surgen de la mera voluntad de conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de una totalidad física. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento, la valoración de la vida y la actividad volitiva, son el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones del mundo.

Las cosmovisiones se distinguen en el genio religioso, el artístico y el metafísico, según su formación, su estructura y sus tipos. La cosmovisión *religiosa* tiene su origen y su esencia en la relación con lo invisible. Esa creencia en la presencia de lo invisible en cosas y personas ocupa en la religión el lugar que el símbolo en el arte o el concepto en la metafísica. En la cosmovisión *artística* el sitio de honor corresponde para Dilthey a la poesía. En ella la vida es el punto de partida y las relaciones vitales con las personas, las cosas y la naturaleza constituyen su núcleo. El poeta no quiere simplemente conocer la realidad como la ciencia, sino mostrar simbólicamente desde su propia experiencia vital el sentido de la vida. Arbos tipos de cosmovisión, el religioso y el poético, preparan los de la *metafísica*. En ella la visión del mundo se transforma en un sistema de conceptos fundamentado científicamente y, sobre todo, con la pretensión de una validez universal. Pero a juicio de Dilthey la cosmovisión metafísica no ha conseguido levantar un sistema unitario, sino que ha dado lugar a tres tipos opuestos e irreconciliables: el *naturalismo* (Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Comte, Feuerbach, Avenarius, etc.), el *idealismo de la libertad* (Sócrates, Platón, Aristóteles, los filósofos cristianos, como San Agustín y Santo Tomás, Kant, Schiller, Fichte, etc.) y finalmente el *idealismo objetivo* (Heráclito, Parménides, Estoicos, G. Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, Hegel y Schopenhauer). En el naturalismo predomina la actitud *racionalista*; en el idealismo de la libertad la *voluntarista*; en idealismo objetivo la *afectiva o sentimental*. Las tres actitudes dan lugar a tres metafísicas de signo contrario: la metafísica *sensualista* y

materialista del naturalismo, la metafísica *trascendente y teística* del idealismo de la libertad, ya en su forma grecocristiana, ya en su forma kantiana, y finalmente la metafísica *inmanente y panteísta* del idealismo objetivo.

Todos estos tipos de cosmovisión, originados de las profundidades insondables de la vida misma, se nos presentan históricamente condicionados, sujetos al poder inflexible del lugar y de la hora y en último término, dirá Dilthey, como relativos. La *relatividad* de toda concepción humana es para Dilthey la última palabra del pensamiento histórico. Todo es relativo. Sólo es incondicionada la naturaleza del espíritu que en todo se manifiesta; pero ni siquiera en orden al conocimiento de esta misma naturaleza del espíritu se da una concepción definitiva; cada una de ellas es a su vez relativa y ha hecho bastante, si ha sido fiel a su tiempo. En el reconocimiento de esta relatividad de toda manifestación histórica ve Dilthey el último paso para la liberación del espíritu.

Es verdad que Dilthey se esfuerza en superar de algún modo ese relativismo — el relativismo es algo que ningún filósofo puede aceptar, porque es la negación misma de la filosofía—, y así reconoce que la verdad está presente en todas estas cosmovisiones y afirma incluso que en toda cosmovisión brilla un rayo de la única verdad. Pero, ¿qué sentido puede tener hablar de la verdad que mora en toda visión del mundo, si éstas se oponen mutuamente y si no poseemos el criterio para distinguir en ellas lo verdadero de lo falso? Hay en la actitud historicista de Dilthey un peligro para la misma vida, para esta misma fuerza vital de la que Dilthey ha sido el panegirista. Y éste es un peligro del cual el propio Dilthey ha sido consciente y que le ha llevado a plantearse refiriéndose a su amigo el conde York von Wartenburg este angustioso interrogante: «No se convertirá mi punto de vista histórico en baldío excepticismo, al pretender medir con él la vida? Porque he aquí que hemos de sufrir y domeñar este mundo, hemos de actuar en él. Mi amigo lo hace victoriosamente, pero ¿dónde encontrar en mi cosmovisión vigor semejante?». A Dilthey, como nota H. Meyer, le faltó ese vigor. En él la visión del filósofo que se mueve siempre en la dimensión de lo absoluto, fué angullida por la del historiador. Este fué el tributo que el genio de Dilthey hubo de pagar a una herencia positivista y antimetafísica.

¿Cuál debe ser nuestra posición frente a Dilthey? La *conciencia histórica* ha sido para él la fuente tanto de sus indiscutibles aciertos como también de sus indiscutibles errores. La correlación hombre e historia es el gran hallazgo de Dilthey. Somos seres históricos hasta unas profundidades inasequibles a nosotros mismos. El conocimiento del hombre importa siempre un conocimiento de la historia, pues el individuo, como punto de cruce del acontecer histórico, está entreverado quíeralo o no en un mundo histórico. E, inversamente, el conocimiento de la his-

toria implica a su vez un conocimiento del hombre, pues sólo reviviendo sus vivencias es éste capaz de comprender la historia. Con razón, pues, verá Dilthey en ésa implicación de hombre e historia, de conocimiento de la historia y de conocimiento del hombre, el dato fundamental de su crítica de la razón histórica. La primera condición, escribe, para la posibilidad de la ciencia histórica radica en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace. Todo ello representa, sin duda alguna, un gran acierto de Dilthey y contituye una aportación definitiva al progreso de las ciencias histórico-filosóficas. Como ha escrito el P. Diez de Cerio, en adelante nadie podrá hacer filosofía a espaldas de la conciencia histórica.

Pero Dilthey hizo de la conciencia histórica, que es ante todo una actitud, una *doctrina* y así nació su *historicismo* vitalista. El adversario de la metafísica se convierte así en constructor de una especie de metafísica, en la que la vida se transforma, en frase del P. Diez de Cerio, en un muro absoluto, al que hay que adorar. Comprender la vida y sus objetivaciones históricas desde la vida misma será desde ahora la exigencia de Dilthey. Sus presupuestos imanentistas y antimetafísicos le impiden ver que la vida misma apela para su fundamentación a un Absoluto trascendente, y que el hombre que vive profundamente su propia vida no puede menos de poner y de encontrar en el ahora y el aquí de su encrucijada histórica unos valores y una verdad absolutos y suprahistóricos. En esta dimensión de absoluto radica la grandeza sobrehumana del hombre. Por ella se abre el hombre a la Trascendencia. Dilthey, en cambio, al cerrarse a toda trascendencia se encierra en una ciega imanencia, que más que abrirle le cierra todo auténtico acceso a la vida y le obliga así a quedarse en meras alusiones. Cree el P. Díaz de Cerio que un juicio definitivo sobre la obra de Dilthey está tal vez reservado al futuro, pues el pensamiento de hoy no ha llegado todavía al final del camino que él inició. En todo caso su doctrinarismo historicista, herencia paradójica de un siglo antimetafísico, no debe hacernos olvidar otros aciertos de Dilthey. No debe sobre todo hacernos olvidar su visión del hombre en su dimensión histórica, que constituye sin duda alguna una de las más decisivas adquisiciones del pensamiento moderno. Pues como ha escrito el propio Dilthey en una frase que compendia toda su obra: *somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo.*

EUSEBIO COLOMER, S. I.

Profesor de Historia de la Filosofía

Facultad Filosófica de

S. Cugat del Vallés