

WILHELM DILTHEY Y LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA: LA METAMORFOSIS HISTORICISTA DEL APRIORISMO KANTIANO

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA

After the collapse of the Hegelian philosophy, many thinkers returned to the main principles of Kantian transcendentalism. In this way, they initiated the neo-kantian movement. Wilhelm Dilthey was among them. Nevertheless, only in spirit can his "Critique of the Historical Reason" be called neo-kantian. In fact, the core of Dilthey's project, the "Categories of Life", is a completely new gnoseological proposal, that mediates between transcendental philosophy and empiricism.

Die Philosophie soll über Hegel, Schelling und Fichte weg
auf Kant zurückgreifen.

[Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 13.]

1. INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XIX, en Alemania se había disipado casi completamente el aura mágica del idealismo hegeliano, y con ella la pretensión de englobar la ciencia natural dentro de su sistema dialéctico. El resultado que el idealismo consiguió fue provocar una fuerte reacción de rechazo por parte de filósofos y científicos, muchos de los cuales abrazaron el positivismo como teoría gnoseológica. Sin embargo, esta última postura tampoco estaba exenta de

aspectos negativos, pues mutilaba las manifestaciones del espíritu humano al tratarlas como un producto de la naturaleza¹.

Algunos científicos e investigadores, conscientes de los estragos que el positivismo producía en la fundamentación gnoseológica de las ciencias, volvieron la mirada a Kant y a la subjetividad trascendental en busca de un fundamento sólido sobre el cual construir el edificio de la ciencia. No obstante, dentro del marco gnoseológico kantiano resultaba imposible el desarrollo de un modelo científico diferente del que había surgido de la investigación experimental de la naturaleza. Por un lado, aunque el criticismo kantiano permitía que la interioridad humana recuperase su independencia, por otro negaba la posibilidad de ser objeto de ciencia en cuanto tal.

A las posiciones kantiana y positivista, se oponía un tercer grupo, formado por filósofos —entre los cuales destacan Hermann Lotze, Johann Friedrich Herbart y Arthur Schopenhauer—, que de un modo u otro proponían una nueva fundamentación metafísica de las ciencias empíricas, al explicar su conexión teleológica interna y la posibilidad misma del conocimiento por medio de una instancia absoluta o trascendente. Sin embargo, en los ambientes científicos esta última postura no gozaba de mucho crédito.

Así, la comunidad científica de la segunda mitad del siglo XIX se encontraba ante una aparente disyuntiva: o negar la posibilidad de alcanzar un conocimiento científico acerca de las manifestaciones de lo más característicamente humano (la historia, el derecho, el arte, la literatura, etc.) o, por el contrario, aplicar a estas disciplinas un modo de hacer ciencia que desnaturaliza las características propias de las realidades histórico-sociales.

En su búsqueda de un fundamento sólido para las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), Dilthey se vio en la necesidad de desarrollar un modelo gnoseológico que obviase este falso dilema.

1. Cfr. W. DILTHEY, *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México 1944-1963, vol. I, p. XVII. Eugenio Ímaz llevó a cabo la edición castellana de las obras de Dilthey (10 volúmenes), que de ahora en adelante citaremos con la abreviatura EI seguida del número del volumen en números romanos.

En efecto, “pensamiento histórico reclama ser fundado gnoseológicamente y aclarado mediante conceptos, pero no ser transformado en algo trascendental o metafísico en virtud de una relación cualquiera con el absoluto”². Dilthey se muestra plenamente de acuerdo con Kant acerca de la superación de la metafísica como fundamento del saber: las ciencias del espíritu tenían que mantener su propio método libre de presupuestos metafísicos, para no hacer peligrar la autonomía que el quehacer científico había adquirido con tanta fatiga. Sin embargo —en oposición al positivismo y al neo-criticismo—, esta nueva fundamentación epistemológica debía evitar que dichas ciencias se vieran sometidas a la “mutilación intelectualista”³ del método experimental utilizado por las ciencias de la naturaleza.

2. WILHELM DILTHEY Y LA *KRITIK DER HISTORISCHEN VERNUNFT*

Ya en 1867, en su conferencia inaugural en la universidad de Basilea, Dilthey señalaba como una misión propia de su generación la tarea de “proseguir el camino crítico de Kant y fundamentar una ciencia empírica del espíritu humano”⁴. Es decir, Dilthey se propone responder a la pregunta “¿cómo es posible alcanzar un conocimiento cierto de los eventos históricos, tal que permita sistematizarlos en modo científico?”. O dicho *more kantiano*: “¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico?”⁵.

A diferencia de Kant, Dilthey se interesa sobre todo por los hechos que ritman la vida humana: los acontecimientos históricos, las

2. EI VII, p. 127; cf. *idem*, pp. 138-9; I, p. 4.

3. Cfr. W. DILTHEY, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986, p. 113. Se trata de una antología de textos a cargo de H.-U. Lessing y C. Moya Espí. De ahora en adelante la citaremos utilizando la abreviatura CRH.

4. EI III, p. 360.

5. Cfr. EI VII, pp. 286, 302-3; y J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras Completas*, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983, vol. VI, p. 186.

costumbres y leyes de los pueblos, las obras de arte, las religiones, etc. Estos hechos son las huellas que la actividad libre y creadora del hombre deja en el mundo. Utilizando el conocido término hegeliano, Dilthey los llama *objetivaciones* del espíritu humano, es decir, imágenes de lo que el hombre es. En el conjunto de estas pequeñas y grandes realidades que constituyen el mundo histórico se revela la entera naturaleza del hombre: un ser que no sólo piensa, sino que también siente y ama. En efecto, el mundo creado por el hombre no es un mero producto del intelecto: éste no es el fruto de una hipotética razón o de un pensamiento puros. En el largo caminar de la humanidad, ni siquiera las expresiones más brillantes de la racionalidad se manifiestan las determinaciones de la voluntad y de los influjos del sentimiento.

Por eso, los hechos históricos demuestran una índole y una legalidad diversas de los hechos estudiados por las ciencias de la naturaleza. En ellos, el ser del hombre se nos revela esencialmente histórico. Ni siquiera la razón humana no puede escapar de esta condición: también ella es esencialmente *razón histórica*. El siguiente párrafo es una expresión viva de cómo sentía Dilthey la historicidad en lo más profundo de su propio ser.

“Yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretrejo en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside 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”⁶.

Ésta es la línea de razonamientos que conduce a Dilthey, como por un plano inclinado, hacia un nuevo modo de entender la razón, que abandona los esquemas de la gnoseología trascendental. Por

6. EI VII, pp. 304-5.

eso, la intención diltheyana de continuar el camino emprendido por el filósofo de Königsberg debe ser entendida correctamente. Dilthey busca, sí, llevar a cabo el proyecto kantiano de “crítica de la razón”, o sea, determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero en un marco aún más amplio que el permitido por el horizonte empírico-racionalista del trascendentalismo kantiano⁷. Su proyecto epistemológico no es un completamiento de la filosofía kantiana, a través de la aplicación al mundo histórico de la gnoseología que Kant había elaborado. Dilthey está convencido de que “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”⁸. Más bien, trata de elaborar una crítica del conocimiento que no considere la razón como una facultad pura o independiente de la experiencia humana total, sino tal y como se da en la realidad histórica⁹, entreverada con la voluntad y el sentimiento.

Así, Dilthey intenta superar la separación kantiana entre razón especulativa y razón práctica, entre *Logos* y *Ethos*¹⁰. Sólo desde esta perspectiva se entiende que Dilthey, al dedicar la *Introducción a las ciencias del espíritu* al Conde Yorck von Wartenburg, deno-

7. Cfr. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972-, vol. V, p. XXII. De ahora en adelante citaremos esta colección con la abreviatura GS, indicando el volumen con números romanos.

8. EI I, p. 6. Cfr. CRH, p. 91, GS XIX, p. 51.

9. Cfr. M. FAILLA, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, Franco Angeli Milano 1992, pp. 38-9. Cfr. E. W. ORTH, *Einleitung: Dilthey und die Gegenwart der Philosophie*, en E. W. ORTH (Hg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Alber, Freiburg im Breisgau 1985, pp. 22-3.

10. Cfr. G. MISCH, *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften*, en F. RODI – H.-U. LESSING, *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 137. Dilthey piensa que, si bien Kant pregona en el prólogo a la *Crítica de la razón pura* la unidad orgánica de la razón, a fin de cuentas considera irreductibles entre sí las facultades humanas. Esta falta de unidad se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que Kant fundamente la experiencia de la moralidad en la *Crítica de la razón práctica* sobre una base distinta de la utilizada en el caso del conocimiento teórico [Cfr. EI III, p. 336].

mine su proyecto gnoseológico “crítica de la razón histórica” (*Kritik der historischen Vernunft*)¹¹.

3. CRÍTICA DEL INTELECTUALISMO KANTIANO

Aunque la *Crítica de la Razón Histórica* que Dilthey propone comparte con el filósofo de Königsberg la pretensión de fundar el conocimiento sobre la experiencia tal y como ésta se nos da en la conciencia, sin embargo, rechaza la naturaleza intelectualista del apriorismo kantiano, que produce una teoría del conocimiento rígida y muerta, al separarla de la conexión viva de la conciencia¹². En efecto, dentro del esquema gnoseológico kantiano, la vida y su procesualidad temporal se reducen a su manifestación como fenómenos, contruidos a partir de la experiencia gracias a las formas trascendentales (*a priori*) de la sensibilidad: el tiempo y el espacio¹³. Dilthey se ve obligado a revisar el apriorismo kantiano, replanteando el sistema de las categorías sobre una base distinta¹⁴, para no caer en un fenomenismo que reduzca la realidad a mero aparecer ante un sujeto cognoscente —o sea, pura representación—, como es el caso de la evolución del kantismo en el sistema gnoseológico de Schopenhauer¹⁵.

Dilthey niega la separación entre experiencia sensible y categorías *a priori*. No existen formas de la sensibilidad o categorías del intelecto que sean idénticas e inmutables, previas a toda experiencia posible, sino que más bien éstas se encuentran radicadas en

11. GS I, p. IX.

12. Cfr. EI I, p. 6, CRH, p. 91.

13. Cfr. H. JOHACH – F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, p. XXXV; y F. RODI, *Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?*, en *Dilthey Jahrbuch* 3 (1985), pp. 148-9; 160-1.

14. Cfr. p. ej., CRH, pp. 91, 196, y EI V, pp. 53-4.

15. Cfr. F. RODI, *Dilthey's Concept of Structure within the 19th Century Science and Philosophy*, en R. A. MAKREEL – J. SCANLON (eds.), *Dilthey and Phenomenology*, University Press of America, Lanham 1987, pp. 109-10.

la realidad, o sea, en la vida misma, que las fundamenta y sostiene. Sin embargo, para que la teoría del conocimiento haga justicia a las peculiaridades del sentimiento y de la voluntad, hay que mostrar cómo en todo acto humano se da “una acción amplia del sistema de los impulsos, de los hechos de la voluntad y de los sentimientos anejos a ellos”¹⁶. Por tanto, la explicación de la experiencia se deberá fundar en un análisis integral de la experiencia misma, es decir, que abarque todos los ámbitos de la conciencia, sin reducir la riqueza de la vida a los conceptos o representaciones intelectuales. A este fin, Dilthey coloca “como base al hombre en toda su plenitud vital empírica”¹⁷.

En efecto, Dilthey piensa que, si queremos fundamentar correctamente el conocimiento humano, es necesario tener en cuenta la *entera* experiencia del hombre, tal y como ésta se manifiesta en la conciencia¹⁸. Las representaciones del intelecto, los conceptos y abstracciones —así como las leyes lógicas— son únicamente un tipo de hechos de la conciencia. Así, cuando Dilthey habla de los contenidos de la conciencia, no los reduce al ámbito del intelecto, sino que éstos abarcan también la actividad voluntaria y los estados afectivos. En este sentido, se podría decir que la experiencia consciente no es puramente “mental”, sino que es “vital”, pues hace referencia a todos los aspectos de la vida del hombre¹⁹. La vida —tal como ésta se da en la experiencia consciente y en la comprensión de las vivencias— es para Dilthey “el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía”²⁰.

16. EI VI, p. 137. Cfr. EI VI, pp. 61-2.

17. EI VI, p. 137.

18. Cfr. CRH, p. 122-3. Cfr. H. JOHACH – F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, p. XLIV; J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey y la idea de la vida*, *cit.*, pp. 192-3.

19. Cfr. GS XIX, p. XXIII.

20. EI VII, p. 286.

4. EL APRIORISMO DE LA EXPERIENCIA

En efecto, desde su punto de vista, el proyecto kantiano de fundamentar en modo incondicionado el saber sobre categorías formales, verdaderas *a priori*, resulta una ilusión. Como hemos señalado, la imposibilidad de esta tentativa reside en el hecho de que el pensamiento no es una realidad incondicionada, sino que todo saber y todo conocimiento se encuentran bajo las condiciones generales de la experiencia, que no es reducible a pensamiento. Dicho con otras palabras, la legalidad de la razón no es independiente de la experiencia²¹. Como indica en un escrito de 1898, de título *En torno a Kant*²², habrá que buscar las condiciones de posibilidad del conocimiento en la experiencia misma, porque en ella están contenidas. Para Dilthey, el único verdadero *a priori* son los hechos tal y como éstos se nos manifiestan en la conciencia, porque “es *a priori* no lo que antecede a la experiencia sino lo que constituye un aspecto de la misma, no lo que constituye la materia del conocimiento sino lo que trae la forma del mismo”²³. Así, la característica principal del *a priori* será ser aquello que “no <es> buscado tras la experiencia sino en la experiencia, no precediendo a la experiencia sino como un aspecto que se desenvuelve en el proceso de la experiencia y está presente en la misma”²⁴. Por tanto, “los conceptos de que se sirve la teoría del conocimiento son abstracciones de la experiencia y del saber empírico. No hay que comprenderlos genéticamente sino que son abstraídos de la consistencia que ofrece el nexo de la experiencia. No designan una “disposición” del espíritu que estuviera ahí antes de la experiencia sino un aspecto de la misma, que constituye la condición para que se enlacen las impresiones que se presentan en el sentido externo”²⁵.

21. Cfr. GS XIX, pp. 35-6.

22. EI III, pp. 323-341.

23. EI III, p. 338.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

De este modo, la teoría del conocimiento diltheyana niega la separación entre materia (*Stoff*) y forma (*Form*) del conocimiento presupuesta por el sistema trascendental kantiano. Dilthey postula, por el contrario, que la forma del conocimiento nos viene dada junto con las sensaciones e impresiones que componen la experiencia: está contenida en la experiencia misma. No es un orden extrínseco que se añade a la experiencia, sino que el orden está contenido en la naturaleza de la experiencia misma. Así, la filosofía diltheyana se mueve en sentido contrario al trascendentalismo kantiano. J. Ortega y Gasset describe con los siguientes términos esta radical diferencia de perspectiva.

“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 con todos los atributos que esto contiene. Dar-me 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”²⁶.

26. J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 190.

La experiencia se le revela como el verdadero *a priori*: ésta es siempre algo vivo, porque se constituye en la conexión de los estados anímicos del hombre, que no se reducen a la mera conexión racional. La experiencia —el contenido de la vida: la vivencia (*Erlebnis*)— se convierte así en el fundamento último del conocimiento, más allá del cual no es posible ir²⁷. Para intentar explicar la radicalidad de la experiencia, Dilthey compara los hechos de conciencia —que son la materia que constituye la experiencia— a los axiomas fundamentales de las matemáticas. Dichos axiomas fundamentan la verdad de las proposiciones que de ellos se extraen, sin que a su vez puedan ser demostrados o deducidos a partir de otras proposiciones. De ahí su carácter último²⁸.

5. LAS CATEGORÍAS DE LA VIDA

Dilthey analiza las conexiones que el pensamiento establece entre los distintos aspectos de lo que nos es dado en la experiencia, para poner al descubierto la jerarquía que estructura el saber humano. Nuestro filósofo considera el juicio la forma primaria del acto mental discursivo —es decir, la forma elemental de razonamiento—, pero sus análisis no se paran a ese nivel: marchan más allá del juicio y se adentran en los procesos de la conciencia que se encuentran en la base del pensamiento discursivo. Allí descubre una serie de actividades de tipo intelectual, que funcionan en modo automático como una especie de pensamiento *tácito o silencioso* (*schweigende Denken*)²⁹, a las que llama operaciones lógicas elementales: “tales procesos son el comparar, diferenciar, encontrar semejanza o igualdad, determinar grados, unir, separar”³⁰. Estos

27. Cfr. EI III, p. 338.

28. Cfr. GS XIX, p. 24.

29. Cfr. EI VI, p. 202.

30. EI VI, p. 185. Cfr. EI VI, p. 40-1; EI VII, p. 48, EI VII, p. 84-7; EI VIII, p. 252.

procesos intelectuales básicos se encuentran siempre presentes en el vivir del hombre, del cual no es posible separarlos³¹.

La enunciación de dichos procesos como operaciones lógicas es sólo la expresión conceptual o abstracta de las relaciones que configuran la conexión vital. No podemos olvidar en ningún momento que, para Dilthey la conciencia y el pensamiento son realidades inmanentes a la vida³². Así, “la conexión de una percepción sensible no procede de las excitaciones sensibles que se enlazan en ella. Nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en ese mismo unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la vitalidad psíquica”³³. Estos procesos mentales primarios —o pensamiento tácito— fundamentan las operaciones superiores del pensamiento, es decir, aquello que permite la formación de imágenes y la abstracción de conceptos, así como el posterior establecimiento de las relaciones entre ellos por medio de juicios, uniendo y separando³⁴.

A su modo de ver, la distinción kantiana entre intuición y pensamiento —es decir, entre sensibilidad y entendimiento—, así como la separación entre materia y forma del conocimiento, desgarran innecesariamente su conexión viva³⁵. En cambio, en el seno de la gnoseología diltheyana no existe discontinuidad entre la sensibilidad (*Empfindung*) y el intelecto o razón. Para nuestro autor, “la sensibilidad y la razón tienen necesariamente un punto de contacto, no puede excluir uno al otro como algo absolutamente heterogéneo. Es decir: la sensibilidad no puede carecer de racionalidad, ser heterogénea respecto a la razón. Mejor dicho, una racionalidad actúa en la sensibilidad, en el placer y el dolor, en la percepción de

31. Cfr. G. MISCH, *Vorbericht des Herausgebers*, GS V, p. LXII.

32. Cfr. GS XIX, p. 358.

33. EI VI, p. 241.

34. Cfr. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, FCE, México 1946, pp. 177-8.

35. Cfr. EI VI, pp. 201-2. Dilthey, en cambio, «ve en todas partes la forma implícita en el contenido» [R. A. MAKKREEL, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press, Princeton 1992, p. 126].

los valores (*Wertgefühlen*)...”³⁶. Expresado con otras palabras, Dilthey ve una esencial unidad y continuidad en el proceso cognoscitivo, que va de la percepción sensible a las construcciones más complejas del saber abstracto, en el que cooperan en todo momento los mismos procesos mentales.

“Nos las habemos, pues, únicamente con etapas diferentes en la acción de un mismo proceso. Los mismos procesos elementales de asociación, reproducción, comparación, diferenciación, apreciación de grados, de separación y de unión, del prescindir y destacar, que es en lo que se basa luego la abstracción, actúan en la formación de nuestras percepciones, de nuestras imágenes reproducidas, de las figuras geométricas, de las representaciones de la fantasía, y esas mismas operaciones rigen en el pensamiento discursivo”³⁷.

Dilthey sostiene que Kant, intentando explicar la naturaleza y alcances del saber humano desde un punto de vista trascendental, se vio influido inconscientemente por la teoría psicológica en boga en la segunda mitad del siglo XVIII, que denomina teoría “clasificadora” de las facultades³⁸. Para Dilthey, no era necesario fundamentar las categorías *a priori* calcando la clasificación que la lógica formal hacía de los juicios³⁹, sino que bastaba acudir a los procesos mentales elementales que se han señalado arriba, pues “las categorías formales han sido abstraídas de tales funciones lógicas primarias. No tenía necesidad Kant de deducir esas categorías del pensamiento discursivo. Y todo pensamiento discursivo puede ser representado como una etapa superior de estos procesos mentales tácitos”⁴⁰.

Por el contrario, la teoría del conocimiento que Dilthey propone fundamenta las categorías del conocimiento en la experiencia vital. Su análisis de la experiencia busca iluminar y delimitar propiedades de dicha experiencia y que, sólo *a posteriori*, son asumidas por

36. GS VI, p. 20. Cfr. H. INEICHEN, *Dilthey's Kant-Kritik, cit.*, pp. 57 y 61.

37. EI VI, p. 202. Cfr. VII, p. 80.

38. Cfr. EI III, p. 336.

39. Cfr. EI V, p. 54.

40. EI VI, p. 202. Cfr. *idem*, p. 243.

la razón como categorías del pensamiento⁴¹. Se trata, por tanto, de categorías que Dilthey no duda en llamar “categorías reales” (*reale Kategorien*)⁴² o “categorías de la vida” (*Lebenskategorien*)⁴³, en contraposición a las categorías *a priori*, pues han sido sacadas de la vida misma⁴⁴. Ejemplos de categorías reales son las ideas de conexión, estructura, sentido, significado, etc. Estas categorías se encuentran inseparablemente unidas a un contenido de experiencia, y por tanto no pueden ser jamás meramente formales.

Las categorías reales, extraídas de la experiencia, son el fundamento de una lógica y una teoría del saber que puede aplicarse a tanto al ámbito teórico y al práctico, como a la estética. Dilthey moldea “de tal suerte las proposiciones de la lógica y de la teoría de la ciencia, que se puedan referir lo mismo al conocimiento de la realidad que a la fijación de valores, a la adopción de fines y al establecimiento de reglas”⁴⁵. De esta manera, su gnoseología va más allá de la razón abstracta, pues no sólo quiere fundamentar el conocimiento intelectual, sino todo saber acerca de la experiencia viva e histórica.

6. EPÍLOGO

Por todo lo anterior, nos parece que Dilthey no puede ser encuadrado sin más dentro del neokantismo, ya que su proyecto se inspira en el espíritu crítico del filósofo de Königsberg, pero no en su concreción histórica, representada por las tres grandes críticas. Como hemos visto, Dilthey no volvió sus pasos hasta Kant como hacen los neokantianos, es decir, con el objeto de aplicar a las ciencias humanas el esquema que Kant desarrolló teniendo en mente

41. Cfr., p. ej. EI VI, p. 243; CRH, pp. 184-5, 196-7.

42. Cfr. EI V, p. 54, EI VII, p. 216, GS XIX, p. 361.

43. Cfr. CRH, p. 184.

44. Cfr. EI VI, p. 368; H. JOHACH — F. RODI, *Vorbericht der Herausgeber*, GS XIX, p. LII.

45. EI VII, p. 50. Cfr. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, p. 189.

las ciencias de la naturaleza. Más bien, su objetivo fue aplicar a un horizonte de experiencia más amplio el espíritu que había movido a Kant a desarrollar sus *Críticas*. Por lo tanto, en el caso de Dilthey se trata de un ir más allá de Kant (*Fortgang über Kant*)⁴⁶, que de un simple retorno (*zurück zu Kant*). La propuesta diltheyana se coloca así como una vía intermedia entre el empirismo inglés y el trascendentalismo kantiano⁴⁷.

Analizando el proyecto epistemológico diltheyano, Raymond Aron identificó con gran acierto dos posibles niveles de comprensión encerrados en la expresión *crítica de la razón histórica*, al evidenciar en ella una intención más profunda, que llamó, simplemente retocando el orden de las palabras, *crítica histórica de la razón*⁴⁸. En efecto, como explica G. Marini, ésta puede ser entendida, en sentido más literal y menos penetrante, como crítica de los procedimientos de los que se vale la razón en cuanto aplicada a la concreta investigación historiográfica, e indudablemente es éste un aspecto presente en la obra de Dilthey (...). Pero, en su sentido más rico e innovador, y al mismo tiempo más cercano al espíritu del kantismo, la “crítica de la razón histórica” es el análisis de las capacidades de la razón, en cuanto que es una razón necesaria y universalmente histórica⁴⁹, es decir, una *crítica histórica de la razón*. Así, y aunque pueda parecer paradójico, el mismo espíritu que movió a Kant a escribir las tres *Críticas*, llevó a Dilthey a desa-

46. Véase a este respecto J. DE MUL, “Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy”, en *Dilthey Jahrbuch* 10 (1996), pp. 80-103.

47. Cfr. P. KRAUSSER, “Versuch einer systematische Extrapolation zur Gewinnung eines hypothetischen Vorgriffs auf die zu erwartende >neue Kritik<”, en F. RODI – H. U. LESSING (Hrsg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, cit., p. 342. También resultan interesantes las anotaciones que hace M. Riedel en el ensayo “Hermeneutik und Erkenntniskritik. Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit bei Wilhelm Dilthey”, que se recogen en el mismo libro (p. 373).

48. Cfr. R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, J. Vrin, Paris 1950, p. 25-6.

49. G. MARINI, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, A. Giuffrè, Milano 1965, p. 21. Cfr. P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 32.

WILHELM DILTHEY Y LAS CATEGORIAS DE LA VIDA

rollar una teoría del conocimiento completamente ajena al trascen-
dentalismo del filósofo de Königsberg.

Francisco Fernández Labastida
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA
ffernandez@puse.it