

...the Liberal representative in Washington? ...

...President Eisenhower ...

The police carried out an investigation and arrested three more ...

The Free Federation Executive Council met in Iglesias' home on November 12. There they approved a three-year organization plan to begin in January, 1957. The purpose was to revitalize and expand the membership of the Free Federation throughout the island. Due to Alonso Torres' declining health, Nicolás Nogueras Rivera was named acting secretary-general of the Free Federation to relieve Alonso Torres of most of the workload. With thirty-four signatories, one of whom was a new militant young worker, a 12 percent increase in ...

Early Sunday morning November 22, Iglesias left by plane for Washington. Recent political developments appear to have convinced him that more important matters had to be dealt with in Washington rather than in San Juan. Pagan was again elected acting president of the Socialist Party. Mrs. Iglesias returned here to Washington.

17 El Mundo, 21 November 1956, p. 1.
18 El Mundo, 22 November 1956, p. 1.
19 El Mundo, 23 November 1956, p. 1.
20 El Mundo, 24 November 1956, p. 1.
21 El Mundo, 25 November 1956, p. 1.
22 El Mundo, 26 November 1956, p. 1.
23 El Mundo, 27 November 1956, p. 1.
24 El Mundo, 28 November 1956, p. 1.
25 El Mundo, 29 November 1956, p. 1.
26 El Mundo, 30 November 1956, p. 1.
27 El Mundo, 1 December 1956, p. 1.
28 El Mundo, 2 December 1956, p. 1.
29 El Mundo, 3 December 1956, p. 1.
30 El Mundo, 4 December 1956, p. 1.
31 El Mundo, 5 December 1956, p. 1.
32 El Mundo, 6 December 1956, p. 1.
33 El Mundo, 7 December 1956, p. 1.
34 El Mundo, 8 December 1956, p. 1.
35 El Mundo, 9 December 1956, p. 1.
36 El Mundo, 10 December 1956, p. 1.
37 El Mundo, 11 December 1956, p. 1.
38 El Mundo, 12 December 1956, p. 1.
39 El Mundo, 13 December 1956, p. 1.
40 El Mundo, 14 December 1956, p. 1.
41 El Mundo, 15 December 1956, p. 1.
42 El Mundo, 16 December 1956, p. 1.
43 El Mundo, 17 December 1956, p. 1.
44 El Mundo, 18 December 1956, p. 1.
45 El Mundo, 19 December 1956, p. 1.
46 El Mundo, 20 December 1956, p. 1.
47 El Mundo, 21 December 1956, p. 1.
48 El Mundo, 22 December 1956, p. 1.
49 El Mundo, 23 December 1956, p. 1.
50 El Mundo, 24 December 1956, p. 1.
51 El Mundo, 25 December 1956, p. 1.
52 El Mundo, 26 December 1956, p. 1.
53 El Mundo, 27 December 1956, p. 1.
54 El Mundo, 28 December 1956, p. 1.
55 El Mundo, 29 December 1956, p. 1.
56 El Mundo, 30 December 1956, p. 1.
57 El Mundo, 31 December 1956, p. 1.
58 El Mundo, 1 January 1957, p. 1.
59 El Mundo, 2 January 1957, p. 1.
60 El Mundo, 3 January 1957, p. 1.
61 El Mundo, 4 January 1957, p. 1.
62 El Mundo, 5 January 1957, p. 1.
63 El Mundo, 6 January 1957, p. 1.
64 El Mundo, 7 January 1957, p. 1.
65 El Mundo, 8 January 1957, p. 1.
66 El Mundo, 9 January 1957, p. 1.
67 El Mundo, 10 January 1957, p. 1.
68 El Mundo, 11 January 1957, p. 1.
69 El Mundo, 12 January 1957, p. 1.
70 El Mundo, 13 January 1957, p. 1.
71 El Mundo, 14 January 1957, p. 1.
72 El Mundo, 15 January 1957, p. 1.
73 El Mundo, 16 January 1957, p. 1.
74 El Mundo, 17 January 1957, p. 1.
75 El Mundo, 18 January 1957, p. 1.
76 El Mundo, 19 January 1957, p. 1.
77 El Mundo, 20 January 1957, p. 1.
78 El Mundo, 21 January 1957, p. 1.
79 El Mundo, 22 January 1957, p. 1.
80 El Mundo, 23 January 1957, p. 1.
81 El Mundo, 24 January 1957, p. 1.
82 El Mundo, 25 January 1957, p. 1.
83 El Mundo, 26 January 1957, p. 1.
84 El Mundo, 27 January 1957, p. 1.
85 El Mundo, 28 January 1957, p. 1.
86 El Mundo, 29 January 1957, p. 1.
87 El Mundo, 30 January 1957, p. 1.
88 El Mundo, 31 January 1957, p. 1.
89 El Mundo, 1 February 1957, p. 1.
90 El Mundo, 2 February 1957, p. 1.
91 El Mundo, 3 February 1957, p. 1.
92 El Mundo, 4 February 1957, p. 1.
93 El Mundo, 5 February 1957, p. 1.
94 El Mundo, 6 February 1957, p. 1.
95 El Mundo, 7 February 1957, p. 1.
96 El Mundo, 8 February 1957, p. 1.
97 El Mundo, 9 February 1957, p. 1.
98 El Mundo, 10 February 1957, p. 1.
99 El Mundo, 11 February 1957, p. 1.
100 El Mundo, 12 February 1957, p. 1.

LA IDEA DE UNA CRITICA DE LA RAZON HISTORICA

CARLA CORDUA

...del mundo de la ...

CARLA CORDUA, ...

LA IDEA DE UNA CRÍTICA
DE LA RAZÓN HISTÓRICA

CARLA CORDUA

CARLA CORDUA. Catedrática en el Departamento de Filosofía del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Obtuvo su doctorado en Filosofía y Letras en la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de *Mundo, Hombre, Historia* (Santiago, 1969), *Idea y Figura* (Río Piedras, 1979) y de múltiples artículos de índole filosófica publicados en revistas chilenas, puertorriqueñas y alemanas.

En 1896, cuando Dilthey tenía 63 años de edad, le fue sollicitado un esquema de su filosofía con el objeto de incluirlo en la octava edición de la historia de la filosofía de Ueberweg, entonces en preparación bajo el cuidado de Heinze. Dilthey redactó aquel año y a comienzos del 97 por lo menos cuatro borradores en que se resumía a sí mismo y finalmente entregó el artículo que vería la luz en el tercer tomo de esa historia. Del año de su publicación data una carta de Dilthey al amigo de su vida, el conde Pablo Yorckde Wartenburg, en que le dice: "Me he divertido mucho viéndome en el esquema de Ueberweg y Heinze recién publicado, cómo aparezco encapsulado en un párrafo entre Fechner-Wundt, etc. y Max Stirner y Nietzsche."¹ Este encapsulamiento de su obra, que él mismo ayudó a preparar, parece hoy un anuncio de la existencia que la aguardaba en la segunda mitad del siglo XX. Después de haber ejercido una influencia amplia y diversa, el pensamiento de Dilthey está casi olvidado, curiosamente también por quienes se ocupan con dudoso éxito de los problemas a que él se dedicó. Las ciencias humanas, por ejemplo, podrían encontrar en Dilthey, más de 70 años después de su muerte, mucho por aprender sobre sus posibilidades y sus métodos de no ser por este olvido. La filosofía de las ciencias humanas tendría una oportunidad de curarse de su parcialidad sociologista, entre otras cosas, si lo conociera mejor. Parece conveniente, por esto, tratar de recuperar una noción del sentido conjunto de la obra de Dilthey como él mismo la concibió, para no perder completamente el contacto con ella.

En los ensayos destinados a dar una versión sinóptica de su filosofía, Dilthey dice que la tarea de la misma es ofrecer una "crítica de la

¹ Briefwechsel Wilhelm Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg, (Saale), M. Niemeyer, 1923, p. 239

razón histórica". En el primero de estos proyectos se expresa así: "La meta de estos trabajos sería una 'Crítica de la razón histórica', vale decir, (una crítica) de la facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él".² El concepto de crítica de una facultad está entendido en este texto en el sentido kantiano. La crítica de la razón pura analiza la facultad o capacidad de la cual depende la constitución del conocimiento llamado exacto, ejemplificado en la ciencia matemática, estableciendo mediante este análisis los supuestos, las categorías y los límites de esta forma del saber. La crítica de una facultad es la teoría del conocimiento que depende de la actividad de esa facultad. Dilthey se propone, pues, criticar, a la manera de Kant, una capacidad de conocer no analizada por ninguna de las tres grandes críticas kantianas, se propone criticar la razón histórica. En la cita recién mencionada describe a la razón histórica como "la facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia por él creadas." Esta capacidad humana de saber abarca, entonces, dos formas de conocimiento que, según nuestras representaciones habituales, son diferentes y que como tales no acostumbramos a remitir a una sola manera de actividad pensante; la razón histórica nos daría el conocimiento de nosotros mismos o autognosis y el conocimiento acerca de la sociedad y de la historia. ¿Qué quiere decir esto?

El saber acerca de la sociedad y de la historia nos lo proporciona un grupo peculiar de ciencias especiales que Dilthey llama ciencias del espíritu, grupo del que forman parte la historia política, la del arte, de la religión, del derecho, el estudio del lenguaje, de las instituciones sociales, las costumbres, en suma, de todas las actividades y formas de relación entre los hombres que son parte de una comunidad civilizada. Lo que estas ciencias tienen en común es que desde un ángulo u otro, todas se ocupan del mundo humano, como contrapuesto al mundo de la naturaleza y que tratan, cada cual a su propio objeto, históricamente. Las ciencias del espíritu averiguan la génesis y el curso del mundo humano en la historia. Dilthey pensaba que lo que la historia, en este sentido minucioso y amplio, tiene que decirnos acerca de la sociedad y la cultura es todo cuanto de ellas podemos conocer científicamente: saber acerca del surgimiento de la sociedad y la cultura, acerca de sus

² Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Göttingen, 1959 ss. (en adelante G.S. seguido del volumen y la página) Bd. VIII, p. 264. Las citas de Dilthey en el texto son traducidas por mí.

vicisitudes en el tiempo y acerca de su estado actual a la luz de aquella génesis y de aquel camino recorrido. Y nada más. La sociología que por aquel tiempo aspiraba, en las obras de Comte y de Stuart Mill, a convertirse en la ciencia universal del hombre y la sociedad no puede satisfacer, desde el punto de vista de Dilthey, la misión que se le pretende encomendar. Trabaja con métodos de las ciencias naturales y en su apuro por formular leyes abstractas del acontecer histórico-social, no considera lo efectivamente acaecido más que como material de relleno para apuntalar las leyes, sobre la base de inducciones insuficientes, cree estar obligada a descubrir en su objeto.³ Otros son el enfoque, el método y el fin que se proponen las ciencias del espíritu. A la par que se conoce el mundo de la sociedad y de la cultura pretéritas no conoce al hombre que creó las instituciones sociales, modificó el lenguaje, abriéndolo mediante obras poéticas y científicas a nuevas posibilidades, interpretó el derecho recibido, redescubrió el sentido más hondo de la existencia religiosa; se conoce al hombre como estadista, explorador, inventor, artista; se le conoce obrando e imprimiendo un sello peculiar a su tiempo y a los que lo han de seguir. Pero quien da lo suyo a la historia es siempre el heredero de una tradición cuya criatura es. Históricamente se conoce al hombre en la encrucijada de pasado y futuro, actuando desde el momento de las decisiones, obrando la actualidad ahora pasada. La historia como saber acerca del pasado es, sin embargo, nada más que una de las actividades humanas en la historia como el conjunto de lo que acaece decisivamente. Pero, en un cierto sentido que nos interesa aquí, la historia es una disciplina privilegiada. En ella se constituye la conciencia de cómo la actualidad ha llegado a ser la que es, precisamente ésta, única, peculiarísima, la actualidad social y de la cultura que somos nosotros mismos, la lengua que hablamos, la escuela que nos enseña, la religión o irreligión a partir de la cual nos contestamos ciertas preguntas, las preferencias y gustos, los lugares comunes y los hábitos mentales que compartimos. La historia es la actividad de comprender cómo hemos llegado a ser nosotros mismos, es autognosis. La identidad propia que nos revela no es la pseudo-identidad de la que se ocupa la psicología introspectiva: la identidad negativa que se puede establecer a partir de las diferencias que nos separan de otros miembros de nuestra comunidad, sino la

³ G.S., Bd. I, pp. 83-86.

única identidad que puede ser objeto de conocimiento científico, aquella que tenemos como portadores o integrantes de un mundo social y cultural.

La capacidad humana de la que depende esta comprensión de la propia actualidad a la luz de su origen y su devenir es lo que Dilthey llama la *razón histórica*. Quizás hoy día y justamente a causa de la influencia de la obra de Dilthey, no percibamos con tanta agudeza la doble paradoja que representa la expresión "razón histórica" desde el punto de vista de la tradición metafísica. Que cualquier cosa pueda ser llamada histórica, admisible, pero la razón es para la metafísica pre-hegeliana, precisamente lo ahistórico o suprahistórico por excelencia. Y como si esto fuere poco Dilthey describe esta razón histórica como capacidad de conocer al hombre por su historia y a la historia por el hombre, lo que equivale a decir que la tal razón histórica se mueve en círculo, que es uno de esos círculos que la lógica tradicional conoce como viciosos. No se le escapaban a Dilthey ni la paradoja ni el vicio sino que, más bien, en tanto que deliberados, eran la forma en que su pensamiento abría un nuevo horizonte a la filosofía.

La primera condición que era menester cumplir para llevar a cabo este plan era demostrar que el hombre no es ajeno, extraño, diverso por "naturaleza", de la historia. Si de partida se lo concibe como un desterrado en este mundo, como esencialmente eterno en medio del tiempo, la historia puede narrar aventuras suyas más o menos interesantes, contar de sus andanzas graves o triviales, pero el ser del hombre queda fuera de ella, reposa en una identidad imperturbable que ya era antes de la existencia temporal, y seguirá siendo después de ella. Para que sea posible entender al hombre en términos de su historia y a ésta como el único mundo humano, ha de existir no una mera relación entre ambos sino una copertenencia fundamental, decisiva tanto para la constitución de la historia como tal, como para la existencia humana. Dilthey aborda este problema desde varios puntos de vista diferentes, siempre con idéntico propósito: sus ataques a la metafísica en cuanto parte del supuesto de una naturaleza racional ahistórica del hombre, su teoría de la hermeneútica como medio de acceso tanto a la vida espiritual presente como al espíritu objetivado en las grandes obras del pasado, su continua preferencia por los enfoques genéticos de personalidades, maneras de pensar, actitudes religiosas, instituciones y obras de arte, son otros tantos modos de tratar la compenetración indisoluble del hombre y la historia. Todo su pensamiento rechaza la idea del

hombre como la criatura dotada de la chispa divina de la razón y, suponiendo menos, se vuelve hacia la vida humana accesible a la experiencia razonable, hacia el tiempo histórico que es el reino de la efectiva realización de esa vida.

El espíritu que se ha volcado en las decisiones y las obras históricas nos es inmediatamente dado en nuestra propia experiencia. Dilthey se propone describir esta experiencia vivida prescindiendo del todo de supuestos teológicos-metafísicos en sus "Ideas para una psicología analítica y descriptiva" y en otros ensayos. Allí muestra que el intento de componer la unidad de la experiencia a partir de elementos heterogéneos o facultades está de antemano destinado al fracaso. Inteligencia, voluntad y sensibilidad pueden ser distinguidos como aspectos abstractos de la totalidad psíquica pero ésta última en su integridad es lo único dado en la experiencia viva y desprejuiciada y toda separación de uno de sus aspectos por medio del análisis supone la anterioridad del todo. La característica fundamental del espíritu no es, pues, ser una suma sino un todo estructurado. Dice Dilthey: "El proceso de la vida psíquica es siempre y originariamente una unidad en todas sus formas, de las más elementales a las más altas. La vida anímica no crece a partir de trozos; no se forma a partir de elementos; no es un compuesto ni el resultado de la acción conjunta de átomos de sensación; es fundamentalmente y en todo momento una unidad abarcante. A partir de esta unidad se han ido diferenciando funciones anímicas, que, sin embargo, siguen ligadas a su conexión. Este hecho, cuya más alta expresión es la unidad de la conciencia y la unidad de la persona, diferencia esencialmente a la vida anímica de todo el mundo de los cuerpos."⁴ De modo que afirmar que el espíritu es un todo estructurado comporta no poder pensar parte alguna de las que el análisis distingue en él sino en conexión con la estructura total. Así, la inteligencia, por ejemplo, está presente en todos los sucesos psíquicos: no hay un deseo sin la representación de su objeto, como no hay acto de voluntad sin afecto. "Pero esta conexión estructural del espíritu", dice Dilthey,⁵ "tiene al mismo tiempo un carácter teleológico. Una conexión que posee la tendencia a efectuar una plenitud de vida, la satisfacción de impulsos y la felicidad, es una conexión en vista de un fin. En la medida en que las partes de la estructura están ligadas de manera que produzcan la satisfacción de

⁴ G.S., Bd. V, p. 211.

⁵ G.S., Bd. V, p. 207.

impulsos y la felicidad y son adecuadas para evitar el dolor, llamamos teleológica a su conexión."

Esta totalidad dinámica que se presenta a la experiencia como organizada con vistas a un fin, ordenada teleológicamente, lo está también en un segundo sentido. Posee, dice Dilthey, la tendencia inmanente a completarse, a perfeccionarse. "Este perfeccionamiento se cumple a través de las formas de la diferenciación y la creación de conexiones superiores. Consiste en una mayor capacidad de provocar la plenitud de la vida, la satisfacción de los impulsos y la felicidad."⁶ "(Decimos que) la conexión estructural del espíritu es teleológica porque tiene la tendencia a desarrollar, retener y acrecentar valores vitales".⁷ "Lo que se nos presenta como el valor de nuestra existencia es la plenitud de la experiencia que vivimos, la riqueza de la realidad vivida que sentimos, el poder vivir todo aquello que se encuentra en nosotros. Y extendemos aún este valor a las circunstancias por las que nos es dado pasar, a las intuiciones e ideas con que conseguimos realizarnos, a la acción que nos está reservado ejercer..."⁸ Y sigue diciendo más adelante: "Procedamos a un nuevo momento. El carácter teleológico de la vida espiritual que se expresa en la generación y conservación de valores vitales y en el rechazo de lo dañino, produce, bajo la influencia de las condiciones en que se encuentra el individuo, una creciente articulación de la vida espiritual. A partir de los impulsos y los sentimientos se pone en uso las impresiones con el propósito de lograr el dominio sobre las condiciones vitales. En virtud de la participación de los sentimientos en estas impresiones, se las hace detenidamente objetos de interés y de atención; surgen imágenes perceptivas adecuadas y útiles; se crean representaciones típicas que presentan las circunstancias externas de manera utilizable; se desarrollan ideas sobre las relaciones de similitud y causación en el mundo exterior. Las experiencias enseñan (al individuo) en desarrollo a evaluar más adecuadamente ciertos valores vitales por sobre otros; las relaciones firmes entre determinaciones de valor engendran la unidad del ideal de existencia que procede de las profundidades de la individualidad. A través de una ardua lucha se ajusta el ideal de vida y el horizonte futuro del joven al poder de las cosas. El dominio del hombre en su esfera de

⁶ G.S., Bd. V, p. 216.

⁷ G.S., Bd. V, p. 217.

⁸ G.S., Bd. V, p. 216.

vida se establece... Me valgo de este concepto de articulación para expresar que la conexión viva es la base de todo desarrollo... Y en tanto que las relaciones y las representaciones pasan a formar parte de las posesiones definitivas de la vida espiritual se crea simultáneamente con esta articulación una urdimbre adquirida del espíritu que ejerce un dominio sobre los estados conscientes aislados. Los procesos por medio de los cuales (esta unificación) se efectúa se extienden hasta la edad más avanzada."⁹

Hemos citado extensamente las palabras de Dilthey para que se vea cómo procede en su análisis descriptivo de la vida espiritual. Cada momento de ella es designado como estructura con vistas a un fin que puede ser la plenitud de una experiencia, la satisfacción de una necesidad, etc. La introducción del concepto de fin, del espíritu como estructura teleológica permite dinamizar las relaciones entre las partes y el carácter del todo. Esta idea de la movilidad de la vida espiritual se afirma y precisa cuando vemos que la descripción extiende el concepto de la estructura teleológica aplicado al momento o sección instantánea del espíritu a la realidad más amplia del período de la existencia o edad de la vida, para ampliarse una vez más en el esfuerzo por comprender como unidad a la vida toda de un individuo.

Lo que se llama, entonces, la unidad de la personalidad, la identidad de la razón o la totalidad de la experiencia, es una conexión adquirida a lo largo de la existencia. El hombre, bien lejos de ser ajeno a la historia, es él mismo una historia; una historia más o menos amplia según los casos. La conexión que se establece como existencia individual puede limitarse a abrazar en su tejido sólo partes de la propia experiencia personal y la vida social inmediata o puede abarcar, mediante la reflexión y la memoria, hasta los lejanos orígenes de su herencia como vida civilizada. A los antepasados según la sangre pueden unirse, dentro de una sola conexión de sentido, aquellos según el espíritu. El crecimiento puede conducir a un hombre a entenderse como descendiente de César Augusto y de Aristóteles, o más generalmente, la historia de una civilización puede incorporarse dentro del horizonte abierto del pasado propio de cada cual.

Pero antes de examinar cómo es posible esta notable elasticidad del espíritu que se organiza como centro personal que se va incorporando

⁹ G.S., Bd. V, p. 127.

lo significativo que ha llegado a ser lejos de él, tenemos que recordar que Dilthey no se contenta con la afirmación de que la vida espiritual, que conocemos en nosotros de primera mano, es una totalidad dinámica y significativa. Se propone analizar y describir científicamente lo dado en esta conciencia espontánea. La historia que es cada uno de nuestros actos, cada uno de nuestros sentimientos y conocimientos, y la historia que a todas las recoge en una, la historia de nuestra vida, tienen que obedecer, cuando se dejan ordenar en un todo dotado de sentido, a ciertas regularidades generales que rigen las conexiones de este tipo de estructuras. La ciencia que las estudia es concebida por Dilthey como psicología analítica y descriptiva, que lleva estos nombres porque se abstiene de aportar hipótesis y construcciones conceptuales a la interpretación de su objeto. Y no necesita de ellas por cuanto no se trata de hacer hablar a una realidad muda, como la naturaleza, sino sólo de organizar coherentemente lo que ya tiene un significado para la conciencia precientífica que todos tenemos de lo que nos ocurre. Las categorías que han de servir a esta tarea deberán ser proporcionadas por esta experiencia misma. Dilthey concluye de sus análisis y descripciones de la vida anímica que las categorías que elevan la autoconciencia al nivel del conocimiento científico son tres, a saber, las categorías de significación, valor y fin.

Por significación entiende Dilthey la importancia o relevancia que una experiencia tiene para quien la ha vivido. Se expresa como sigue: "Conforme a la naturaleza del tiempo poseo la peculiar articulación de mi vida sólo en cuanto evoco retrospectivamente su trascurso. Una larga serie de sucesos actúa entonces de consuno en mi recuerdo; ninguno de ellos es reproducible por sí solo. Ya en la memoria tiene lugar una selección; el principio de ésta reside en la significación que, para la comprensión... del curso de mi vida, tenían las distintas experiencias vividas entonces cuando ya habían ocurrido, conservándola en la estimación de tiempos posteriores, o bien, en la significación que, cuando el recuerdo estaba fresco todavía, las experiencias vividas recibieron de una nueva manera de ver la articulación de mi vida; también ahora que evoco retrospectivamente, de todo cuanto puedo aún reproducir, sólo obtiene un lugar en la articulación de mi vida aquello que tiene un significado para ésta, tal como hoy la veo.... Cuando visito de nuevo a una persona importante para mí esta experiencia obtiene su plenitud de lo significativo de encuentros anteriores.... He visitado repetidas veces una galería de pintura; de aquello que

para mí fue significativo surge ahora toda la plenitud actual de la experiencia artística, cualquiera que sea el tiempo que separe ésta visita de la anterior."

La categoría de valor tiene su origen y su aplicación en la experiencia actual de la realidad tal como se nos presenta. Toda presentación actual de contenidos reales se da cualitativamente diferenciada por la manera como forman parte de ella sentimientos de gozo o dolor, de aprobación o desaprobación; impulsos de perpetuar la presencia actual de lo dado o de suprimirla, etc. Dilthey dice: "El valor surge exclusivamente en la vida de las sensaciones y de los instintos..."¹⁰ Posteriormente y mediante la reflexión podemos separar, sobre la base de estas experiencias primarias del valor o desvalor que cualifica lo presentado en la experiencia, el valor pensando independientemente de su manifestación en el presente. Pero esta separación, que Dilthey reputa ilegítima, descansa sobre la forma original de darse lo valioso para nosotros en la actualidad de la vida, y debe referirse a ella.

Por último la categoría de fin recoge el carácter de "tendencia hacia...." que posee toda experiencia. Dilthey explica: "De las impresiones producidas por la realidad y de la reflexión sobre ellas surgen la presión, el dolor, el desagrado, la desaprobación provocando rechazo o surge una ampliación de la existencia, la alegría y la simpatía que determinan la voluntad de retener (estas impresiones) (y) de incrementarlas. En la conexión misma de los sucesos está contenida, pues, una tendencia teleológica... como un empeño —incorporado en la articulación psíquica— por realizar un estado más apropiado... La estructura psíquica es adecuada a fin porque tiene la tendencia a producir, conservar e incrementar valores vitales y a excluir lo indiferente o lo adverso.... Satisfacción de una pasión, ampliación de la existencia, paz y seguridad del alma, perfeccionamiento, deber: todas éstas no son más que especies de la infinita multiplicidad de las orientaciones individuales. Vemos operar la misma teleología en la serie de las formas de captación de lo dado, orientada hacia una aprehensión cada vez más adecuada, una ordenación cada vez más correcta de los objetos particulares en la conexión del pensamiento."¹¹

No pasará desapercibido después de la descripción anterior que

¹⁰ G.S., Bd. V, p. 265.

¹¹ G.S., Bd. VII, p. 330.

estas tres categorías de significación, valor y fin representan una metamorfosis de la tríada clásica de las facultades del alma. Los actos que establecen la significación o relevancia de una parte con relación al todo corresponden a los actos de la inteligencia. Las vivencias de valor, por su parte, a las modificaciones de la sensibilidad y la tendencia hacia o aspiración, al cumplimiento de un fin, a la voluntad. El propósito más obvio de esta nueva conceptualización de las facultades del alma es el de privarlas del carácter de compartimentos cerrados y rígidos que tenían en la tradición del pensamiento psicológico. Dilthey insiste incansablemente en que como categorías, cada una de ellas separadamente es una abstracción, un punto de vista sobre el todo concreto y dinámico de la experiencia que se caracteriza por la ligazón íntima entre los momentos abstractos. Pero la mera intención de relacionar lo que se solía pensar separadamente no basta para explicar del todo el sentido de la metamorfosis de las facultades del alma en las categorías de significación, valor y fin. Los verdaderos problemas que Dilthey quiere solucionar son los del paso o tránsito de un momento de la experiencia a otro, y el de la integración de los momentos como tales en una unidad que los asimila y envuelve. Pues como tal unidad dotada de sentido se nos da la experiencia a pesar de que en cada una de sus partes puedan predominar ya sea las operaciones de la inteligencia, ya la entrega al disfrute o padecimiento de sensaciones, o los impulsos de la voluntad. Si las tres facultades son pensadas como formas peculiares que conservan sus rasgos propios en el acontecer psíquico éste se caracterizaría por ocurrir a la manera de una serie de saltos bruscos que marcarían los límites de la vigencia de una de ellas por sobre las otras dos. Pero nada es más ajeno a la experiencia. El éxito de la teoría del "stream of consciousness" se debió, en su tiempo, precisamente, a que en la experiencia faltan los cortes nítidos y los límites precisos.

Las categorías a las que Dilthey quiere confiar la misión de elevar a la conciencia científica lo dado en la experiencia difieren justamente en esto de las facultades: cada una de ellas en su peculiaridad mantiene una referencia directa a las otras dos. La de significación refiere el carácter individual de una experiencia al todo que la recoge como una de sus partes. La de valor apunta sin mediación a las otras dos: del valor positivo o negativo con que se presenta un cierto contenido de conciencia dependerá luego su relevancia o significación para la vida que lo percibe; al mismo tiempo surgirá el propósito o fin de retenerlo o alejarlo, de repetirlo como experiencia o evitarlo. La categoría de fin,

por último, contiene una referencia a las de significación y valor en cuanto todo proyecto de realizar un fin funde lo significativo conocido y la vivencia de lo valioso en la representación de la meta deseada. De modo que el paso de un contenido de la conciencia a otra no es más que la realización de una tendencia íntima de ese momento que, como tal, está ya siempre lanzado por la vía de convertirse en el siguiente. Y a la vez en cada estructura está ya dada la referencia al todo de la vida, que Dilthey llama indiferentemente, la identidad del individuo o la unidad de la existencia.

Así las categorías permiten comprender el carácter de curso o devenir que es propio de la vida espiritual a la vez que practicar el análisis sin hacer imposible la vuelta al todo sintético en movimiento. Si el espíritu es un suceder será necesario que las categorías que lo analizan para describirlo den cuenta a la vez que de la peculiaridad de sus contenidos, de la articulación de su acontecer. Dilthey dice: "Cuando rememorando miramos hacia atrás captamos la conexión entre los tramos transcurridos del curso de la existencia conforme a la categoría de significación. Cuando vivimos en el presente pleno de realidades tenemos en el sentimiento la experiencia de su valor positivo o negativo y cuando tendemos hacia el porvenir nace de esta disposición la categoría de fin. Interpretamos la vida como el cumplimiento de un fin supremo a que todos los fines particulares se subordinan, como la realización de un sumo bien."¹²

Las categorías que nos permiten comprender la vida espiritual en curso son el medio de elevar a la conciencia la vida temporal de la existencia, recogen en abstracto la integración de las tres dimensiones del pasado, el presente y el futuro en la unidad vivida del espíritu. La unidad de las tres dimensiones es siempre anterior a su separación de igual manera como cualquier experiencia parcial lleva, en ella misma, en tanto que parte, su referencia cualitativamente diferenciada de la totalidad de la vida. Este tiempo originario de la experiencia no puede, dice Dilthey, ser entendido como una línea compuesta de instantes homogéneos ya que, si podemos dividir la unidad integral del tiempo vivido en unidades menores es porque cada una de éstas es cualitativamente diferente en virtud de los contenidos presentes a la conciencia que son los que les confieren tal identidad. Para usar un ejemplo dilecto de Dilthey: voy repetidas veces a una galería de pintura a ver un cuadro.

¹² G.S., Bd. VII, p. 201.

Lentamente se me va revelando su sentido. Esta significación del cuadro opera una unificación de todas las experiencias particulares que ya he tenido de él y también de las que proyecto tener en oportunidades futuras. Mientras lo miro en la actualidad llena de su presencia toda la relación que con él he tenido y aspiro a continuar, el sentido cabal del cuadro para mí, se reúne aquí y ahora no obstante las interrupciones o lapsos de tiempo que hayan mediado entre las veces que lo he visto, lo he recordado o me lo he representado como el fin de mi próxima visita al museo. Por lo demás hoy día casi no hace falta insistir en esta particularísima compenetración de pasado, presente y porvenir en la experiencia vivida pues en tanto que conocedores de la novela moderna estamos acostumbrados a la noción de que el orden del calendario y de otros instrumentos de medición del tiempo abstracto es muy diferente del de las complejas estructuras de la temporalidad de la conciencia.

Dilthey expresa esto como sigue: "Si consideramos el tiempo prescindiendo de lo que lo llena, sus partes son equivalentes. En esta continuidad también la parte más mínima es lineal, es un trascurso.

El tiempo concreto consiste más bien en el presente que avanza sin descanso.... El presente es el llenarse de un momento del tiempo con realidad, es experiencia viva en contraste con el recuerdo de la misma o con el deseo, la esperanza, la expectación, el temor de una experiencia posible en el futuro."¹³

Los análisis diltheyanos de la estructura espiritual están destinados a describir la historicidad de la vida humana en dos sentidos: el acontecer de la experiencia es el constituirse del tiempo original como tal. Dice: "Hay tiempo para nosotros en virtud de la unidad ordenadora de nuestro espíritu". Pero, y éste es el segundo sentido en que se hace patente la historicidad del hombre, el ocurrir efectivo de lo que llamamos la experiencia sólo es posible en la comunidad histórico-social a la que la vida humana pertenece por necesidad. Cualquier contenido de la conciencia presupone siempre un pasado de quien lo vive; este pasado a lo largo del cual se ha constituido la conciencia que ahora conoce, siente o quiere éste su contenido actual, es la historia del aprendizaje de una lengua, de la adquisición de una serie de conocimientos, del contacto con otras personas; es la historia, en suma, de la incorporación del individuo a una tradición. Los elementos que integran esa

¹³ G.S., Bd. VII, p. 72.

tradición remiten a su vez a un pasado más remoto que el que presupone la experiencia como tal. El pretérito del idioma rompe los límites no sólo de mi propio pasado sino también las fronteras del pasado de las personas mayores que, hablando, me enseñaron a entenderlo y a valerme de él.

Pero, se dirá, si el tiempo original, la historicidad primaria se constituye a la par con el suceder del espíritu, ¿qué sentido tiene hablar de un tiempo o de un pasado más remoto que aquél que abarca la historia que es, en el caso de cada individuo, la suya propia? Si cada persona es la historia originaria ¿no se queda el tiempo encerrado entre los límites de la subjetividad? ¿Cómo operar el paso del tiempo vivido en la experiencia a lo que se llama el tiempo "objetivo", aquel del cual continuamente decimos que nos envuelve, nos contiene, y en el que pensamos al usar la expresión "nos encontramos en el tiempo"?

Dilthey dedicó gran parte de su obra, como es sabido, a los problemas concernientes a la peculiaridad del conocimiento histórico. ¿Cómo es posible un saber acerca del pasado, en el sentido de la historiografía? La respuesta a este problema contesta a las preguntas que acabamos de plantear. La historia que, como un campo ilimitado de acciones, obras y sucesos, envuelve y trasciende el pequeño campo de nuestra propia historia, es accesible al conocimiento porque, igual que el pasado que siempre ya tenemos detrás de nosotros como seres conscientes, significa algo. Y tiene un significado porque es historia humana. Cuanto en ella podemos encontrar, las vidas de otros hombres, sus obras, sus fracasos, las instituciones creadas a partir de ciertas necesidades, el arte, la religión, las leyes, la metafísica, tienen su sentido como manifestaciones de esa vida que no es dada en la experiencia inmediata. La historia es espíritu objetivado en decisiones que podemos comprender cuando averiguamos la situación que las impuso y el hombre que las tomó; la historia es espíritu encarnado en cosas cuyo uso o finalidad es abordable cuando las podemos poner en conexión con aspiraciones, sentimientos, proyectos o necesidades.

El conocimiento de la historia se constituye, según Dilthey, con ayuda de las mismas categorías de significación, valor y fin que son propias del saber científico acerca de nuestra experiencia. Y no podrían ser otras ya que hacer historia equivale a revivir la vida de otros, a devolverle el carácter temporal o espiritual que en su origen tuvieron los objetos que desentierro el arqueólogo, los documentos que el filólogo interpreta, los monumentos que estudia el historiador del arte.

En su estado crudo de meros objetos encontrados por el arqueólogo, de crónicas descubiertas por el filólogo o de edificios que salen al paso al viajero, los objetos, las crónicas y los edificios no forman parte de la historia. Se convierten en cosa de la historia no solamente por ser viejas o estar fuera de uso. Para ser históricas han menester de que se les devuelva las conexiones con la vida de cuyo contexto surgieron. Esta devolución de lo olvidado, lo perdido, lo desprendido de su circunstancia y ambiente, a su contexto vital es el trabajo del historiador y este trabajo del pensamiento histórico es la constitución de la historia como ciencia. La historia devuelve la vida a lo que la ha perdido, recuperando la significación, el valor y el fin de aquello que piensa. Pero historia hay sólo desde un presente que busca sus propias raíces. Así, el paso del tiempo vivido en la experiencia propia al tiempo de la historiografía es del mismo tipo que aquél que opera la conciencia cuando reúne en el presente su pasado más o menos inmediato y su futuro próximo o lejano. Si bien la constitución de la historia como un todo significativo, valioso y teleológico, presupone la actividad ordenadora de una vida presente que la revive, esta vida actual que hace posible a la historia la comprende como diferente, anterior y, en tanto que le devuelve la actualidad perdida, independiente de ella. Vale decir, el pasado llega a ser la gran estructura de la vida humana sobre la tierra cuyo presente soy, junto a mis contemporáneos, porque de un modo más o menos urgente me interesa como nuestro pasado. Pero sólo puede interesarme en la medida en que lo comprendo como diferente o independiente de esta actualidad que somos. Pues nada más que si somos capaces de conservarle al pasado del hombre su carácter peculiar de ser un conjunto ingente de formas diversas de realización de la vida, puede importarnos recuperarlo. De esta recuperación depende la comprensión de nosotros mismos, que, en cuanto realizamos sólo una de las posibilidades de ser de la vida, nos conoceremos a la vez por contraste y por asimilación con otras.

Cada vida individual llega a tener una unidad comprensible o racional porque es capaz de ordenarse como momento de la unidad inteligible de la vida humana como historia. Pero el orden racional de la historia en tanto que orden conocido desde la unidad significativa de la vida actual es lo que es sólo en conexión con ésta. La unidad unificadora de ambos órdenes temporales, el individual y el humano general, es lo que Dilthey llama la razón histórica, la cual no es una facultad que nos sea dada ya hecha, sino que se constituye también temporalmente

en las operaciones creadoras de la unificación. En el acontecer de la razón histórica suceden el espíritu y el tiempo cuyo común carácter consiste en que sin cesar pasan y en que recomienzan sin cesar.

LA LIBERTAD COMO UNA CATEGORÍA DE LO HISTÓRICO-UNIVERSAL

Eliseo Cruz Vergara
Departamento de Filosofía