

PERSPECTIVAS FILOSOFICAS E HISTORICAS PARA LA PEDAGOGIA DE DILTHEY

Si la inmensa mayoría de los sistemas filosóficos culminan en una Pedagogía, esto sucede de modo esencial en la concepción de Dilthey. La Pedagogía está en la base, en el centro y en la culminación de su sistema. En primer lugar, si Dilthey se proponía llegar a comprender la vida conceptual y exhaustivamente, era para poder preformarla y dirigirla a radice. «La flor y el fin de toda verdadera filosofía, confiesa él mismo, es la Pedagogía en su más amplio sentido, como teoría de la formación del hombre.» Ahora bien: éste es el objetivo único de todos los trabajos de Dilthey.

Pero, incluso, en un sentido más restringido, la Pedagogía, como ciencia y arte de la educación, es uno de los sistemas o productos culturales en que la vida y la Historia se van manifestando a sí mismas en su despliegue, igual que en la Metafísica, la Religión o el Arte. Ahora bien; el problema único de Dilthey era la fundamentación de esto que él llamaba ciencias del espíritu, problema que sigue siendo hoy, igualmente, necesario e interesante que lo era para Dilthey.

No se puede, pues, exponer el modo central con que la Pedagogía está vinculada en el sistema de Dilthey si no se hace patente todo eso.

Por esto, hemos creído preferible referirnos a cómo surge genéticamente en Dilthey toda esta problemática y, por tanto, a la significación esencial que el intento diltheyano tiene, no sólo para la Pedagogía, sino para la cultura en general de nuestro tiempo, más bien que limi-

tarnos exclusivamente a una introducción a la pedagogía de Dilthey, aunque, por supuesto, todo lo que decimos se refiere, ante todo, a este problema.

* * *

Lo que quieren precisamente subrayar estas líneas—y sólo esto, *dejando para otra vez una exposición detenida, críticamente constructiva, en especial de su parte pedagógicamente constructiva, en especial de su parte pedagógica*—es que hay todavía una sensible necesidad de ocuparnos más y más de Dilthey, tomando contacto con su obra verdaderamente importante y genial y con los problemas reales, vivos y fecundos que ella todavía suscita. La obra de Dilthey, en cuanto se interna uno un tanto en su estructura, no parece tan gigantesca e inaccesible como desde el exterior. Consiste simplemente en una serie de insistentes vuelos concéntricos sobre el mismo tema: introducción a las ciencias del espíritu. En cada vuelta al tema, en cada nuevo trabajo, en cada nuevo año de su vida se gana mayor profundidad y altura, aparecen nuevas perspectivas y conexiones sin fin. Esto, en cambio, es lo que hace que, una vez que se le ve desde dentro, resulte soberanamente interesante a la vez que necesariamente inacabada y fragmentaria por sus cuatro costados. Diremos de paso que lo propio acontece a toda auténtica Filosofía que, por ser auténtica, se ocupa con la realidad. Si toda verdad se da en sistema—puesto que cada verdad está en conexión con las demás—, no es menos cierto que todo verdadero sistema es abierto por naturaleza, pues jamás el hombre podrá alcanzar toda la realidad y toda la verdad. Quizá Dilthey no llegó a ningún resultado importante en definitiva, ni podía llegar, dada su formación intelectual y su bagaje conceptual; pero la riqueza de su obra en problemas decisivos y fundamentales todavía en nuestros días, así como la importancia

trascendental de su tarea única, acometida con titánico esfuerzo, están aún urgiéndonos para la colaboración y la polémica. No es que, como teorías, las de Dilthey y otras muchas que, más o menos en relación con él, han transcurrido en los últimos cincuenta años, estén aún en vigor. Ortega y Gasset, Heidegger, Scheler, etc., han partido, según ellos mismos confiesan, de puntos de partida que están más allá de donde terminó Dilthey, y, además, han solido hacer análisis más profundos y más finos sobre los mismos temas. Pero, por mediana que sea la cultura histócofilosófica de cualquiera, sabe que todas esas teorías han caducado irremisiblemente como sistemas, a pesar de contener importantes verdades y puntos de vista muy interesantes. Sin embargo, nuestra situación cultural puede decirse que es consecuencia de aquellas teorías tan en boga en otro tiempo, y aun en ciertos ambientes hoy mismo, en especial el historicismo con su profunda inquietud vital. En este sentido, sí puede decirse que la vigencia de Dilthey es actualísima e ineludible, porque todos estos ruidosos movimientos a que nos referimos—positivismo de las ciencias culturales, pragmatismos, historicismo, existencialismo, raciovitalismo, etc.—proceden en algún sentido de él. Si, pues, nos sabemos en una situación histórica falsa y periclitada y tenemos una urgente necesidad de salir de ella, habremos de volvernos con insistencia al primero que abrió la dimensión y el sentido en que se ha movido esta situación histórica nuestra desde su origen, para entenderla en toda la plenitud de su significado. Las situaciones históricas tienen una trayectoria que puede sernos explicada y hecha comprensible por su origen, sentido y objetivos, y Dilthey fué el primero que nos puso en camino de desvelar toda esta problemática de nuestra situación intelectual, lo cual es imprescindible para volver a arraigar nuestra vida en un mundo con el que se sienta en armonía, a pesar de su finitud, con plenitud de dominio

sobre sí misma, con un conocimiento y aceptación gozosos de sus límites, que serán así, al ser conocidos, instigadores de una rica fecundidad superadora de sí misma, haciendo nuestras vidas creadoras y auténticas.

Vive Dilthey incardinado más que nadie en su generación (Nietzsche, Wundt, H. Cohen) y la siguiente en las entrañas de la corriente filosófica de su tiempo y del curso histórico, con una conciencia del mismo más viva, con una tensión casi trágica de la altura de su tiempo y de su patria. Tal vez por esto es un filósofo más profundo, más sincero, más vital que sus coetáneos y sucesores, en los que hay, quizá, una conciencia más clara de los problemas teóricos y de la situación de la Filosofía, pero no una conexión más clara y tensa con la vida y con la significación general de la inteligencia. En este sentimiento tan alto de su misión intelectual, que es casi mística, y de su investigación, heredado del romanticismo y nacido de la contemplación objetiva del mundo histórico, está la raíz de todos los aciertos geniales de Dilthey. Pero también esto explica que sea un filósofo menos constructivista que los demás y más respetuoso con la realidad, menos aparatoso y con menos prisa por llegar. «Desdeñamos, dice él mismo, la construcción, nos agrada la investigación y nos colocamos en aptitud escéptica frente al mecanicismo de un sistema. Esta sistemática y dialéctica se nos aparece a veces como una ingente máquina que trabajara en el vacío. Nos sentimos satisfechos al final de una larga vida de haber podido perforar numerosas galerías de la investigación científica que conduce a la profundidad de las cosas; estamos contentos de morir en la excursión.» (1). Se ha dicho que Dilthey murió a los setenta y ocho años, prematuramente, como Kant, antes de haber logrado un sistema definitivo perfecto y ultimado. Esta es la verda-

(1) *Ethica*, pág. 43. Citado por Eugenio Pucarelli en la Introducción a la traducción de «La esencia de la filosofía». Edit. Losada. Buenos Aires, 1945.

dera razón de su desconocimiento y de su escasa influencia durante cierto tiempo. No es que no fuese constructivista, aunque él lo niegue, como todos los filósofos de su pueblo (pues si no lo era en su método, lo era en sus prejuicios y en su finalidad); es que estaba escarmentado de los ruidosos fracasos que habían tenido las desmesuradas ambiciones lógicas de Hegel y otros o la gratuidad fanática de Comte, lo cual le hizo ser más cauto y buscar otro camino en el que tropezó con verdaderas realidades nuevas en cierto modo, y las realidades no se dejan tan fácilmente reducir a sistema como las puras imaginaciones y fantasmagorías mentales. En esta, pues, auténtica sencillez de investigador que se atiene a problemas reales en un apasionado recogimiento sin falso estruendo ni reclamo, está la verdadera causa de su modesta fama e influencia. Tanto más que las voces fuertes las daba en su tiempo el positivismo y la reacción kantiana, contra los que él polemizaba por igual. Es ridículo y gratuito suponer otras causas trascendentales a un fenómeno que, efectivamente, es corriente en la historia de la Filosofía. El hecho de que este filósofo haya sido desconocido durante algún tiempo—aunque no tanto como se dice—, se debe no a casualidades sospechosas, ni tampoco a la fragmentariedad de su obra, que no quita nada a la integridad de la misma, y que, por otra parte, se explica, por lo complejo del objetivo que se proponía, entrevisto en su totalidad desde su juventud. La explicación, pues, de este fenómeno es natural. El filósofo auténtico se adelanta siempre a su tiempo e impone ideas desusadas que, a partir de él, volverán a ser de dominio corriente y a tener importancia. Es ésta, quizá, la principal misión histórico-social del filósofo. Una idea empieza por ejercer su influencia en círculos relativamente pequeños, ampliándose gradualmente a círculos cada vez mayores. Si circunstancias exteriores extraordinarias vienen a acelerar esta influencia en profundidad, extensión y rapidez, no

hacen sino confirmar lo ordinario y normal de los casos anteriores. No hay aquí, por tanto, puesto que bastan otras causas para explicarlo (2), porqué suponer que ese torrente cósmico que sería la vida, saque de su seno oportuna y hegelianamente las ideas, las grandes ideas, que irían posesionándose de los hombres (y no los hombres de las ideas) con un ritmo y proceso que se llamaría la razón histórica, dando cada una de esas ideas nombre a una época, correspondiendo precisamente a la nuestra la idea de la vida (3). Dilthey vendría a ser así, según eso, un ejemplo de confirmación de su propia teoría, interpretada por otros. Es importante rechazar esto desde el principio para que no se nos cuele como supuesto y postulado lo que precisamente habría que demostrar, a saber, que Dilthey y las escuelas posteriores a que hemos aludido, nacidas de él, son el término de una evolución fatal, porque la vida tenía que llegar a conocimiento de sí misma, a autognosis en ellos. Por una parte, tenía que llegarse a Dilthey, es verdad; por otra, tenía que salirse de él. Pero esta necesidad de llegar a Dilthey en que se encontraba la cultura europea no implica, desde luego, ninguna evolución dialéctica e histórica ni de ninguna otra clase, sino que era, sencillamente, una exigencia en el juego de posibilidades históricas de su tiempo. Alguien tenía que hacer el intento de Dilthey después de Hegel y Comte. Dilthey se constituye, por tanto, en el punto central de referencia de una época cultural, en la que todavía estamos, porque el segundo miembro de esta exigencia permanece todavía por llenar.

Como antecedente de Dilthey, que le explica en cier-

(2) Para comprender las variaciones de la concepción del mundo que Dilthey muchas veces concibe como evolución natural y otras trata de explicarlo causalmente. Cfr. Max Scheller: *Ética*, sección V, cap. I, párrafo 6.º, págs. 73 y siguientes, y sección VI, cap. II, párrafo 50, págs. 390 y siguientes. Ed. «Revista de Occidente». Madrid, 1941.

(3) Cfr. José Ortega y Gasset: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en «Teoría de Andalucía», págs. 131 a 134.

to modo, en el sentido que decimos, hay que recordar que toda la primera mitad del siglo XIX, anterior a Dilthey, estuvo llena del afán de dominar conceptualmente los fenómenos de la Historia, de la vida y de la evolución. Dilthey no podía—menos que otro alguno—dejar de recoger este ambiente que late en estas palabras de Hegel: «Todo lo que acontece acontece eternamente en el cielo y en la tierra. La vida de Dios y todo lo que se hace temporalmente tienden sólo a que el espíritu se conozca, se haga objetivo a sí mismo, se encuentre, llegue a ser para sí mismo, se reúna consigo mismo» (4). Pero en el campo estrictamente filosófico, en las etapas del descubrimiento de la vida que tan caro era al mundo del siglo XIX y aun al nuestro—después de haber olvidado que ya Aristóteles y los escolásticos tenían al alma como principio vital y racional a la vez del hombre, como forma substancial del mismo—, Dilthey venía precedido de una larga serie de filósofos franceses, ingleses y alemanes. Esta aspiración a integrar los conceptos de vida y espíritu está presente y latente en toda la obra de Dilthey, y es uno de sus principales incentivos. El problema de Dilthey (5), dice Eugenio Pucciarelli, es llevar la vida a comprensión filosófica y asegurar un fundamento hermenéutico a esta concepción de la vida misma. Esto es lo que llamaba él crítica de la razón histórica, a la cual se sentía llamado, por estimar que el esfuerzo de Kant para la crítica de la razón pura no bastaba, siendo, por tanto, absolutamente necesaria una nueva fundamentación de las ciencias del espíritu, ya que lo mismo ocurría con los esfuerzos de los idealistas trascendentales orientados en la línea de Kant, exclusivamente

(4) *Vorlesungen über die geschichte der Philosophie-Jubiläumsausgabe*, I, 15. Citado en el prólogo de Julián Marias a la introducción del libro de Dilthey *Teoría de las concepciones del mundo*, pág. 19. «Revista de Occidente». Madrid, 1944.

(5) Cfr. El estudio preliminar de este autor a la traducción del libro de Dilthey *La esencia de la Filosofía*, págs. 14 y 15. Ed. Losada. Buenos Aires, 1944.

atentos a la razón y al interés humano. En pugna con Kant y el idealismo, por una parte, y en pugna, por otra, con el positivismo de Comte y de la escuela histórica, Dilthey, en el prólogo a la «Introducción a las ciencias del espíritu», asienta como base de toda su obra que «toda ciencia es ciencia empírica, pero toda empirie, toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que ésta le proporciona en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge, en la totalidad de nuestra naturaleza»... Aquí está el germen de toda la obra diltheyana, pero también la raíz de sus limitaciones y de su fracaso, que sólo a veces supera o, mejor, deja entrever una posible superación sumergiéndose en la profunda sinceridad vital de su propósito y anclando en la realidad del problema, pues ese párrafo tiene de común con sus adversarios—idealistas y positivistas—el racionalismo, que les hace suponer que la vida es lo último y que en su comprensión no puede ultrapasarse a sí misma.

Trata Dilthey de buscar las categorías últimas del espíritu humano, pero niega que haya una metafísica o que el conocimiento humano tenga un valor metafísico definitivo. Lo único definitivo—pero que no lo es del todo, puesto que a su esencia pertenece el ser superado constantemente—es la experiencia total humana. Dilthey tenderá a superar este relativismo inevitablemente escéptico, y así, en 1907, en «La esencia de la Filosofía», escribe: «La última palabra del espíritu que ha recorrido todos los sistemas no es la relatividad de toda cosmovisión, sino la soberanía del espíritu frente a cada uno de ellos y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de que en las distintas aptitudes del espíritu nos es dada una realidad.» Pero no lo logra, pues en este párrafo sigue implícita la suposición de que el espíritu es para sí mismo el todo y el único fundamento y de que la realidad lo es en y para el espíritu. El idealismo en toda su integridad se le transforma aquí a Dilthey, sin dejar de ser idealismo, en historicismo; el

pensamiento puro se transforma en pensamiento histórico. «El paso de la razón pura a la razón histórica había sido preparado en realidad por el mismo Kant, y había sido mostrado como un hecho por la escuela histórica», dice con razón el prologuista a la traducción española en Méjico de las obras de Dilthey. Es evidente, pues, que con Dilthey no hemos salido del idealismo. Es ésta una curiosa, confusa y casi incomprensible situación, sólo posible en el romanticismo alemán, en que está encuadrado Dilthey, que lleva su intolerable vaguedad hasta los términos en que más exigible es la precisión y claridad. «Pero si me encontraba coincidiendo en no pocos puntos con la escuela epistemológica de Locke, Hume y Kant—dice Dilthey en el citado prólogo a la «Introducción a las ciencias del espíritu»—, me vi forzado a interpretar de modo diverso que esta escuela precisamente esa conexión o complejo de los hechos de conciencia en que, con ellos, reconozco el fundamento integral de la Filosofía. En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual. Mas mi trabajo histórico y psicológico sobre el hombre íntegro me llevó a basar la explicación del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, substancia, causa) en ese hombre, en la multiplicidad de fuerzas constituyentes de ese ser que quiere, siente y representa, aun cuando tanto el conocer cómo esos sus conceptos parecen entretenerse sólo con percepciones, representaciones y pensamientos. Por tanto, el método de nuestro intento es éste: Todo elemento del pensar que hoy tiene un aspecto abstracto y científico lo refiero a la naturaleza total del hombre, según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia nos lo presenta. Al referirlo busco su conexión con los demás. Y entonces resulta lo siguiente: los elementos más importantes de nuestra imagen y conocimiento de la realidad, como son la unidad personal viviente, el mundo ex-

terno, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus reciprocos influjos, pueden todos ser explicados partiendo de esa naturaleza total humana, de cuyo real proceso vital son querer, sentir y representar tan sólo los lados diversos. Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la Filosofía no pueden ser contestadas suponiendo un rígido «a priori» de nuestra facultad cognoscitiva; sólo se contestan mediante una consideración evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser» (6).

Perdónese una cita tan larga en gracia a representar y constituir el punto central en la obra de Dilthey. El hombre es un ser racional, pero no solamente racional. Los griegos fueron un tanto superficiales al quedarse en la pura esencialidad de las cosas, en la forma. Y lo mismo, aunque en grado muchísimo menor, alcanzando, por tanto, una profundidad notable, la Edad Media. Y lo mismo Kant, aunque se buscó la salida de la razón práctica. Había, pues, que volver al hombre total, integral, tal como se nos da con sus anhelos íntimos y esenciales, con su vivir afanoso, con su fantasía y facultad creadora, con su estar en medio de las cosas en radical comunicación con ellas, en trato substancial con los demás hombres, etc. Era esta vuelta al hombre completo una necesidad que estaba en el ambiente y que no sólo recogió Dilthey, sino otros muchos antes y después que él, y de las más variadas tendencias. Carlos Marx y Fueuerbach las recogieron en un sentido materialista. Soren, Kerkegaard y Brentano, en sentido espiritualista. Cada uno con las limitaciones y orientaciones que le imponía el campo de donde provenían. Y así, Dilthey se expresa en términos un tanto psicologistas y positivistas, y llama a esa unidad total del hombre estructura, conexión estructural dinámica (7). «La estructura es el contenido de relaciones en las cuales, en medio del cambio de procesos, en medio de la casuali-

(6) Citado por Ortega y Gasset, op cit., págs. 166 y 167.

(7) *Gesammelte Werke*, tomo VII, pág. 15.

dad, de la continuidad, de los componentes psíquicos y de la sucesión de vivencias psíquicas, las partes de la conexión psíquica están mutuamente referidas. El mundo espiritual es en sí mismo conexión de realidades, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual el yo personal se va plasmando en nexo efectivo con el todo. Por eso el mundo histórico gira en torno a su propio centro y no necesita de ningún otro.» «De esta suerte—escribe A. Wágner de Reyna—es el hombre considerado como una unidad que quiere, piensa y siente, es decir, que encierra en sí una multiplicidad. El hombre, en cuanto sujeto del conocimiento, no es en consecuencia algo que se abstrae y separa del hombre como tal; por el contrario, es él mismo» (8). Pero hay aquí precisamente en este punto cardinal de la filosofía de Dilthey un círculo vicioso: para la explicación del hombre se acude a la Historia, y para la explicación de la Historia se acude a la unidad del hombre bajo el supuesto de que el pensamiento no puede ir más allá de la vida, con lo cual la vuelta de la conciencia sobre sí misma, la reflexión profunda sobre la Historia y sobre la vida, queda reducida a la impotencia de una meditación más en la que es imposible fundar la validez metafísica universal de nuestro pensamiento, por la cual clama nuestra conciencia incesante y necesariamente. Para Dilthey es, pues, lo mismo decir historia del espíritu humano que filosofía. Por eso, para él no hay ninguna filosofía de la historia, sino sólo historia de la filosofía. La filosofía es su historia. Este postulado, radicalmente idealista, lo expresa diciendo que la autogonosis presupone la validez de las leyes y formas del pensamiento, ya que se sirve de ellas. Es un círculo que el pensamiento pretenda demostrar esa validez mediante el pensamiento, y puesto que no se puede demostrar, hay que ser inevitablemente escéptico. No

(8) Cfr. A. Wágner de Reyna: *La ontología fundamental de Heidegger*, pág. 80. Ed. Losada. Buenos Aires, 1945. Séptima edición.

hay, pues, sino resignarse a la relatividad de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas, que era lo que quería evitar precisamente Dilthey al tratar de fundamentar nuevamente las ciencias del espíritu con su crítica de la razón histórica. Con lo cual la vida seguirá siendo un enigma para sí misma, para cuya explicación total y para la comprensión de su sentido, origen y fin no es suficiente con fijar la evolución y desarrollo de la misma, sino que necesitamos copocer ante todo su causa eficiente y final, es decir, necesitamos una metafísica.

Ahora bien; en este fracaso trágico de la filosofía de Dilthey, cuya originalidad, profundidad y titánica tensión espiritual no cabe negar, superando, incluso, a Hegel, se encuentra todavía la filosofía y la cultura actuales precisamente por no querer lanzar por la borda su radical prejuicio racionalista e idealista de que la razón, la vida, la historia y el hombre son en sí mismos lo más absoluto, y no cabe suponer nada más allá de estas realidades, que han de explicarse a sí mismas. Este prejuicio, enclavado en el alma europea desde hace cuatro siglos con una tozudez diabólica y sobrehumana, es el mismo que aparece más o menos implícito en los esfuerzos igualmente gigantesco e inútiles de Husserl, Heidegger y de nuestro Ortega y Gasset, todos los cuales se mueven en la dirección de Dilthey y son influidos por él. De aquí, pues, la necesidad viva y actual de estudiar el caso original y crucial de Dilthey con la mayor atención y energía. Su obra, además, como la de todo apasionado pensador, se encuentra sembrada a este respecto de una multitud de vislumbres y aciertos geniales, cuya fecundidad no está todavía agotada ni muchísimo menos.

En lo que antecede no se ha pretendido hacer una exposición del sistema de Dilthey, sino aludir únicamente a los puntos esenciales de su proyecto para encuadrarle adecuadamente en la línea de la cultura europea, de manera que resulte inteligible nuestra propia situación cultu-

ral, resaltando, como consecuencia, la necesidad de estudiar más y más a Dilthey.

Pero hay aún otro ángulo de visión que nos lleva, si cabe, con más imperiosidad a la misma necesidad urgente y actual de este estudio.

La cultura europea, desde la Reforma para acá—como nos demuestran las trágicas consecuencias que estamos viviendo, y que indudablemente traen su origen de ella—, ha vivido y soñado sus sueños en un camino extraviado, de lo cual a nuestro tiempo le toca expiar las culpas. Por un lado, la evolución de la Filosofía inglesa, que tanto influye sobre la continental, conduce el pensamiento europeo al atolladero y al abismo de la disolución del valor metafísico de nuestro conocimiento, en el que el hombre sólo puede dedicarse a la Física—una física que se devora a sí misma apocalípticamente—y al escepticismo, que también se devora a sí mismo con no peores consecuencias. Por otro lado, la Filosofía continental, de un mayor instinto metafísico, ha vivido en plena orgía constructivista. Recuerdense solamente los nombres de Espinosa, Kant y Hegel. «La Filosofía al separarse de la Teología—ha dicho un famoso filósofo de nuestros días, y no de nuestra devoción—no deja el estilo y las finalidades teológicas, con las cuales se encontraba cargada en tiempos de Suárez mucho más todavía que en tiempos de Santo Tomás, sino que usurpa ese estilo y esas finalidades para sí misma. Ninguna Metafísica depende tanto de la Teología en su modo de proceder como la de Descartes; todos los grandes metafísicos racionalistas empezarán partiendo de Dios, como si saliesen de la boca misma del Altísimo, y la Filosofía moderna está toda henchida de problemas, de cuidados y de inquietudes heredadas de la Teología» (9). Sólo que lo que antes eran profundos problemas vitales para el ser humano pasan luego a ser simples problemas de la razón

(9) Cfr. Jacques Maritain: *Ciencia y sabiduría*, pág. 110. Ed. Descloë et de Brouwer. Buenos Aires, 1944.

desvitalizada, esto es, de la razón pura. Su problemática ha sido por lo mismo excesivamente teórica y de gabinete. Unos filósofos han constituido su sistema sobre las ruinas de los anteriores, sin más ilación que la lógica de la polémica. La relación vital con los problemas de la historia y de los individuos ha sido casi nula a pesar de haber comenzado esta Filosofía moderna con furiosas e incesantes acusaciones de bizantinismo a la escolástica. Lo cual no ha sido inconveniente para que dicha Filosofía haya tratado, ante todo, de dictar leyes a la vida, a la historia, a la Política, a la Pedagogía y a todo lo humano; pero sin ocuparse realmente de la realidad que esa vida, esa política, esa historia y esa humanidad eran. Esto lo ha visto Dilthey con soberana claridad en sus ensayos «Concepto y análisis del hombre en los siglos xv y xvi», «El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo xvii» y, por último, en «La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo xvii», así como, en general, en toda su obra. Dilthey fué el primero en percatarse de esa tradición inestable, fatalmente desenfrenada, en la que él mismo iba engarzado. En efecto; Dilthey y su historicismo no se comprenden más que en un ambiente tan variable, huido y subjetivo como el protestante de su época, ya en pleno naufragio, sin dogmas ni metafísicas a que agarrarse. Puede afirmarse que si la cultura y la historia alemanas no han llegado, ni tal vez lleguen nunca, a una plenitud tal como la medieval o la española del siglo xvi, ha sido porque el carácter protestante y racionalista de la misma lo ha hecho metafísicamente imposible. De donde desaparece el catolicismo, que es edificación pausada, solemne, monumental y en eterno crecimiento, aparecen los constructivistas relámpagos, violentos, insatisfechos, trágicos, en perpetuo desacierto y fracaso. Este es el carácter íntimo del separatismo protestante, que ha venido triunfando incesantemente en la cultura europea a costa de la tra-

dición católica de la misma. Esto nos explica cierta peculiaridad de la cultura y de la historia alemanas; a saber: que todos sus grandes intentos, todas sus grandes figuras, han sido a la postre algo fracasado y roto y trágicamente rehecho desde dentro. Este tragicismo e insatisfacción radical o, para decirlo con la palabra consagrada, angustia vital, domina, como consecuencia, la mayor parte de la cultura europea de hoy. Visto desde nuestra posición, es infinitamente triste contemplar cómo a medida que la crisis se agiganta y avanza, los pueblos de Europa, en vez de percatarse del verdadero remedio, que sería la vuelta a la pureza de su origen, se obstinan más vivamente en las causas de su extravío, causas que podemos sintetizar en la oposición irreductible y voluntaria a la Verdad, que es el camino de la vida. Dilthey mismo—y perdónesenos que planteemos las cosas en este terreno, pues el verdaderamente diltheyano—es un caso más de terco extravío. El vió perfectamente cómo el camino que los europeos comenzaron a andar en el siglo xvi terminaba en la disolución de toda salud moral e intelectual en sus mismos días; pero, no obstante, se obstinaba todavía en valorar de un modo positivo el separatismo negativo y verdaderamente deletéreo de la Reforma. En vez de atenerse a las relaciones entre la fe y la Filosofía, tal como se dan históricamente en mutua e indispensable fecundación—lo cual él podía conocer y conocía mejor que nadie—, y tal como se han formulado por la Teología tradicional, se vuelve una y otra vez al punto de partida racionalista de la Reforma, según la cual la autonomía y la libertad humanas, en especial del pensamiento, para ser cabales y reales, han de ser absolutas. Se encuentra así, pues, en una situación dramática y paradójica que, por una parte, le incapacita para toda solución acertada y por otra lo impulsa a tierra y mundos nuevos. Es, pues, Dilthey una figura sumamente importante—mejor aún, crucial y esencial—para entender no ya la Filosofía actual, como decíamos antes, sino la en-

tera y total situación histórica de nuestros días, por la intensidad y profundidad con que ha sentido venirse abajo el mundo europeo que procedía de la Reforma, corroído por cáncer entrañable y por la radicalidad del esfuerzo que ha hecho, ¡en balde!, para buscar una salida a ese derrumbamiento. En Metafísica, la prueba negativa, que consiste en argumentar por reducción al absurdo, podrá tener un valor secundario, porque el saber lo que no son las cosas no nos dice lo que son; pero en la moral y en la vida, los frutos son el argumento decisivo para calificar el árbol.

Es Dilthey, pues, un punto extremo en que ese mundo europeo se nos aparece con conciencia histórica de sí mismo y con afán creador. Después de él no queda sino un callejón sin salida. En Dilthey llega a su punto álgido el mundo histórico, del que él mismo formaba parte tan viva y que él estudió con tanta pasión. En él cobra conciencia histórica decisiva de su acabamiento y con él se decide por derroteros nuevos, pero igualmente falsos y fallidos que los anteriores. Este carácter de Dilthey de ser quicio y esquina terminal de un mundo, cuyo perfil resume, debe redoblar nuestro interés por él.

¿Qué hace Dilthey en este sentido y cuál debe ser nuestra actitud ante él? Dilthey quiere fundar las ciencias del espíritu de un modo autónomo, contra lo que su saber debía advertirle. Nuestra tarea será valorar lo más alto posible el trabajo de Dilthey, para señalar sus faltas e intentar indicar cómo se salvan éstas en una concepción tradicional, con lo cual Dilthey quedaría integrado en lo posible en la misma. Pero ya se comprende que un proyecto así sólo puede ser aquí ligerísimamente esbozado a los efectos de subrayar el fundamental interés que para nosotros debe cobrar Dilthey.

El contraste de España con el mundo a que acabamos de referirnos es una confirmación y una garantía de lo dicho, así como una indicación de nuestro trabajo ulte-

rior. España, que tuvo la suerte providencial de permanecer fielmente anclada en la Filosofía clásica y tradicional, aunque ha vegetado pobremente durante estos siglos en ella, acobardada por el ruido y autobombo del Norte, tiene ganada, ahora que se inicia la vuelta a las fuentes, una incalculable ventaja. Podemos y debemos aceptar la problemática de todo ese ejército de descarriados que constituyen la Filosofía europea desde Descartes. La Filosofía perenne es una Filosofía abierta constantemente a la realidad y a la colaboración, y admite en su estructura el ocuparse de todas las cuestiones posibles, pero referidas a puntos de vista permanentes y encuadradas en su lugar jerárquico. Por tanto, toda esta problemática, a veces muy extravagante, pero a veces muy vital, debe ser sometida a una nueva elaboración y encuadramiento en la Filosofía y Teología tradicionales. En parte ya se ha hecho esta obra durante el último siglo del renacimiento escolástico, pero toda prosecución y toda insistencia en la misma será útil. Especialmente el mundo histórico, cuyo epigono terminal es Dilthey, encierra junto a muchos errores—recordemos siempre el clásico «Nihil humanum a me alienum puto»—muchos hallazgos excepcionales, experiencias y verdades incompletas, cuya incorporación para nosotros es obligatoria. Pero el entronque realista y fecundo de la Filosofía con la vida que Dilthey buscaba a través del inestable suelo histórico, se lo dan a la Filosofía tradicional de un modo más sólido y vivo la Teología y la fe. No es esto partir de una Metafísica determinada, en el sentido vago que da Dilthey a esta palabra, para llegar a ella otra vez por un rodeo artificioso e inútil; pues, como el mismo Dilthey prueba, esa Metafísica se funda, no en problemas arbitrarios, sino eternos y congruentes con la naturaleza humana, tal cual la vemos en la Historia.

En todo sistema filosófico y metafísico hay una conexión con la vida. Es ésta una de las cosas más insistentemente repetidas por Dilthey, cuyo razonamiento nos

llevaría demasiado lejos. Es, pues, imprescindible buscar esta conexión con la vida en cada sistema metafísico, porque ella nos da juntamente con la comprensión del origen la del sentido, horizonte y problemática de cada sistema. Al principio de toda Filosofía está la vida, es cierto; pero no es menos cierto lo contrario; a saber: que al principio de toda vida está la Metafísica. Sin Naturaleza, es decir, sin Metafísica, no hay Historia ni vida posibles. En nombre de la vida de la razón o de la razón vital, hay que rechazar este peligroso absurdo. La concepción del mundo que tiene un individuo o un pueblo viene determinada por la experiencia y se expresa en la cultura, que es a su vez el conjunto de ideas vivas en un lugar y tiempos determinados. Pero, en cierto sentido, la cultura es una abstracción: se trata de ciencias, saberes, expresiones y vivencias objetivadas. Sin embargo, por muy objetivadas que estén, siempre traslucen y reflejan el espíritu vivo de que procedieron. Al decir objetivado quiere decirse desvitalizado y muerto; pero al decir que cultura es el conjunto de ideas vivas en una época y lugar, se añade a la relación de posición en que esas ciencias, saberes y vivencias se hallan con respecto a los hombres vivos. Una vivencia, por cada uno de nosotros, de la reflexión que los demás hombres han ido teniendo sobre sí mismos y sobre la totalidad de sus vidas: eso es la Historia. Y esta vivencia de segundo grado la lograremos a base de los productos que esa vivencia, que los demás han ido teniendo sobre su mundo y sobre ellos mismos, nos ha decantado las obras de arte y los sistemas filosóficos y normativos principalmente. No existe, pues, la Historia Universal, ni sustantivada de cualquier otro modo. Sólo el individuo—que no es una abstracción—tiene Historia y vive la Historia de los demás. La Historia es siempre un accidente de una persona radicalmente individual y única. La sustantivación de la Historia, que está en la base del historicismo y del raciovitalismo—puesto que en él el hombre no tiene naturaleza,

y es sólo Historia—, conduce también a la sustantivación de los sistemas en que la historia del hombre se objetiva, como la política, el Derecho y la Pedagogía, etc. El individuo, que, en realidad, no cuenta para nada, debe someterse a ellos. Mas la realidad es lo contrario; si hay historia es por el individuo personal y en él solo. Lo cual no quita, sino que supone precisamente (y sólo así puede explicarse) que cada tiempo tenga distinto nivel histórico, como se ha puesto de moda decir: «Pensamos con nuestro pasado, y desde la altura a que nuestro pasado nos ha traído», suele decir Ortega y Gasset. Pero cabe una pregunta: ¿Cómo empezó la cultura? ¿Con qué supuestos y categoría esenciales? El hecho mismo de pensar, con las categorías que se quieran, ¿no es primigenio y original de la especie? ¿No se recrea en cada nuevo individuo que nace este repensamiento de todo que acepta y rechaza lo anterior conforme a gustos y valoraciones radicalmente propias y escogidas con plena responsabilidad? Una contestación negativa debería partir del más grosero evolucionismo del siglo pasado. En este sentido, la concepción del Universo de la cultura primaria y también de las culturas posteriores sería el conjunto de respuestas a los problemas que metafísicamente tiene planteados el ser humano, respuestas que vienen cargadas, por lo mismo, de afectividad y de valor absoluto. También la crítica de la razón histórica, y no sólo la de la pura razón, termina por ser una antropología, una ontología y una metafísica del espíritu humano, que supone, a su vez, la general, la cual, por último, sólo estará acabada si termina en una Teología natural subordinada, a su vez, a la Teología revelada. Lo que está, pues, al principio de toda Filosofía es la vida del espíritu abierta al ser, la vida del hombre, con sus exigencias racionales, con sus ansias de entenderlo todo, con su afán de realidad, con su inquietud indescansable si no es en Dios. Se trata aquí de una vida que busca lo definitivo y lo absoluto, porque el principio

vital del hombre es, a la vez que principio, vital inteligencia. Y lo propio de la inteligencia son las verdades de carácter trascendental, universal y absoluto. Lo que es, es. Por esto, las consideraciones de tipo diltheyano que la cultura tradicional tiene que hacer están subordinadas a la Teología, y por este simple hecho tienen una mayor profundidad, claridad y unidad.

Salvadas todas las distancias, entre el propósito de San Agustín al escribir «La ciudad de Dios», y el de Dilthey, al escribir la «Introducción a las ciencias del espíritu», hay alguna analogía y semejanza. Ambos pretenden salvar un mundo. En cierto modo, la añoranza por la unidad teológica y la armonía orgánica que para el espíritu europeo se derivaba de ella está tan latente en toda la obra de Dilthey, que sería incomprensible sin esa Teología. La cultura europea en sus más altos productos filosóficos y artísticos no se explica sin los largos siglos de fina y apasionada especulación teológica. Esto, incluso, se ve más claro en el norte protestante que en el sur católico. Hegel, Schleiermacher y el mismo Dilthey venían entrañablemente movidos, unas veces consciente y otras inconscientemente, por poderosos motivos teológicos disueltos en la cultura alemana desde la gran ruptura. Era la suya una Teología barroca, desdibujada, diletante y racionalista, bien diferente de aquella Teología de cuya omnipresencia en la cultura tenían conciencia entre nosotros Donoso Cortés y Menéndez y Pelayo. La Teología de esos filósofos se había quedado sin fundamento divino, sin θεός, era una Teología que se destruía a sí misma carente de vida y de unidad, y, por tanto, sin eficacia ni influencia para la salud y salvación de la sociedad, de la cultura y del individuo. Para Dilthey, la religión era un producto más del espíritu, como el arte, la Pedagogía, etc.; es decir, tenía un valor relativo y pasajero nada más. La religión, según él, es uno de los motivos fundamentales de la cosmovisión y de la metafísica humana; pero como tal, tran-

sitorio, subjetivo y nada definitivo. Sin embargo, los estudios históricos del mismo Dilthey nos obligan a dar a la religión una importancia mucho más decisiva, a pesar suyo. Nadie va más allá que Dilthey en constatar que en la conexión psíquica en que consiste la vida individual, como hemos visto, o la vida histórica, el motivo más decisivo y fundamental es la Religión y, por tanto, la Teología; pero nadie tampoco reduce la religión a una mayor intrascendencia. Reaparece aquí la situación paradójica de Dilthey de ser fin de un mundo y anuncio de otro. Pero en este callejón sin salida o abismo sin fondo que él mismo es, resulta imposible permanecer. Agota Dilthey las posiciones en una dirección, y, gracias a ello, nos enseña la necesidad de buscar otra dirección, volviendo previamente al antiguo punto de partida que era el mundo subordinado a la Teología en unidad y armonía consigo mismo. La obra de Dilthey, pues, viene a demostrarnos, en parte teóricamente y en parte por reducción al absurdo, que sólo una vida enmarcada en la fe y en la Teología puede dar origen a una cultura dueña de sí misma hasta donde esto es posible humanamente. Es decir, sin Dios no hay hombre ni historia humana posible. La obra de Dilthey nos lleva necesariamente al dilema de optar entre un mundo subordinado a la Teología con el centro del hombre en Dios, o un mundo anterior al cristianismo, en perpetua descomposición de lo humano. De aquí su supremo interés para nosotros desde este nuevo punto de vista, porque también aquí se nos aparece entrañablemente actual Dilthey. Su obra y el sentido de su obra, si ha de tener continuación—y es absolutamente necesario que la tenga—, no ha de llevarnos al humanismo trascendental, sino a una nueva fundamentación de jerarquía de las ciencias, a partir de la Teología, a la cual han de estar subordinadas todas en algún sentido, sin que por eso pierdan su autonomía, ni mucho menos. Nuestra posición está bien lejos de la de Dilthey, pero quizá tienen el

mismo objetivo: fundar no sólo las ciencias del espíritu y las otras, sino también la posibilidad de un mundo armónico y unido cuya vida no esté desgarrada e imposibilitada internamente.

Esto que Dilthey sintió como una necesidad vital sigue siéndolo para nosotros. ¿Pero es posible una tal fundamentación teológica de las ciencias del espíritu y de la filosofía? Intentemos un ligerísimo esbozo de tal posibilidad acudiendo como ya alguien ha hecho a la vieja distinción escolástica entre la especificación y el ejercicio. «Los escolásticos—dice don Juan Zaragüeta—(10) alegan tal distinción (de un abolengo importantísimo entre ellos, pues ya en orden al ser en general distinguen el «modo de ser», específico de algo, y el simple y puro hecho de ser), principalmente en el problema de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad.» Y, en efecto, correlativamente a estas dos facultades, dice el cardenal Cayetano (11), la división absolutamente primera de toda ciencia creada, la que se impone ante toda otra, es la de ciencia, o saber especulativo, y ciencia, o saber práctico. Aplicando, pues, la distinción de especificación y ejercicio al primer miembro de esta división, es decir, al saber o ciencias especulativas, tendremos que esta clase de conocimientos se especifica y determina exclusivamente por el objeto. En este sentido, toda Filosofía y ciencia auténtica es natural, sin ningún otro calificativo. El saber especulativo no se determina sino por lo que son las cosas mismas, por el ser de las cosas en el misterio de su inteligibilidad, y puesto que el ser y lo inteligible «convertuntur», ha de haber en la naturaleza de las cosas una inteligibilidad natural, que es la que determina al intelecto de un modo puramente racional que sólo depende de la evidencia objetiva y de los primeros

(10) Cfr. *Revista de Filosofía*, del Instituto «Luis Vives», número 1, página 23. Madrid, 1942.

(11) Cfr. *In Sum. Theol.*, I, 1, 4.

principios funcionales de la inteligencia. He aquí cómo la Filosofía tradicional no se deja ganar en sano racionalismo por nadie ni está sujeta a prejuicios que vician desde su origen las obras filosóficas incrédulas. El «opus philosophicum» tradicional, gracias al principio de que los actos se especifican por sus objetos, es, en el orden especulativo, enteramente autónomo, sin ninguna otra regulación positiva fuera de la de la razón. Sin embargo, el ejercicio, y no sólo el objeto, especifica también el saber especulativo. De hecho, todo filósofo parte en su filosofía de un cierto estado. En esto convienen Dilthey y la Filosofía tradicional, aunque el primero ignorara o desconociera esta coincidencia. Así, pues, en este terreno muchos calificativos son posibles para la Filosofía, y, en primer lugar, el fundamental de católica o cristiana, dejando aparte los calificativos nacionales, por ejemplo, y otros que vendrían muy en segundo lugar. Reconociendo, como reconoce Dilthey, que la religión afecta al ser humano en su dimensión más profunda, tendría que aceptar para la filosofía este calificativo de la religión en su profundo significado. De hecho, históricamente, la Filosofía, tal como se ha dado en la Historia, ha sido especificada en su ejercicio por esta primordial realidad histórica que ha sido y es el cristianismo. Y es que, en efecto, el ejercicio, podríamos decir, especifica en un plano previo y anterior al del objeto. Aunque la voluntad es especificada por su objeto, propuesto por el entendimiento, en un sentido más radical e importante, el entendimiento es especificado y determinado en su ejercicio—que es previo a la especificación de éste por su objeto—por la voluntad. Es por esto que lo mismo Descartes que Santo Tomás de Aquino hacen responsables en cierto sentido a la voluntad de los errores intelectuales. Si pudiéramos alcanzar en esta vida la contemplación del Sumo Bien, el bien infinito que saciaría y perfeccionaría idealmente nuestra naturaleza hasta obtener ésta, la suma e insuperable

felicidad, todo nuestro hacer—en el caso de que no resultara ocioso por esta misma hipótesis—quedaría subordinado a alcanzar este saber especulativo, teorético o contemplativo. Pero puesto que ello en esta vida nos es imposible, sucede al revés: que nuestro saber teorético, incluso el teológico, tiene por finalidad la práctica para tratar de alcanzar—en lo que es posible al hombre—esa felicísima contemplación del Sumo Bien en que consiste la otra vida verdadera. Mientras que estamos «in via», nuestra especulación—que es, desde luego, la más alta y noble de nuestras actividades—tiene por fin nuestra ordenación práctica a ese Sumo Bien. La contemplación eterna del supremo e insondable Bien, que es Dios. No es esto rebajar ni despreciar el sentido puro de las verdades especulativas, su santa castidad, como dice Maritain. Ya antes hemos señalado su valor totalmente autónomo en cierto sentido. Precisamente en ese valor total, absoluto y metafísico de la verdad especulativa reside, a la vez, su virtud normativa con un resplandor necesario. Las verdades especulativas tienen en sí mismas tal virtud, que son camino, tanto más directo cuanto más altas para la vida eterna. Al contrario, pues, de rebajar su valor, hacemos de lo especulativo el ideal supremo inalcanzable en esta vida. Pero la prueba de que en esta vida la especulación está, en cierto sentido, encaminada a la práctica, la tenemos en el hecho mismo de que haya una ética del pensamiento con sus virtudes y sus vicios. «Todos los hombres, naturalmente, desean saber... Mas ¿qué vale la ciencia sin el temor de Dios? Modera el excesivo deseo de saber, porque hay en ello mucho engaño y mucha disipación.» (12). Es de una importancia decisiva, en orden a la destrucción de la cultura humana, negar que lo especulativo y la especulación estén en esta vida al servicio de la práctica, pues sería como negar en sí mismo el valor de la verdad

(12) Cfr. *Imitación de Cristo*, cap. II, lib. I.

especulativa y que la Filosofía deba servir a la Teología sin perder por ello su autonomía. «Hay dos pragmatismos: el que sostiene que una cosa es verdadera, sólo o principalmente porque es práctica, porque resulta; y el que sostiene, por el contrario, que una doctrina es práctica, que resulta, porque es verdadera» (13). Al hablar aquí de ciencia y saber especulativo, nos referimos, sin embargo, más bien que a la ciencia teológica, al resto del saber humano infrapuesto y subalternado en algún sentido a ella.

Tenemos, pues, que, por la especificación que proviene del ejercicio: 1.º, todo saber especulativo humano, y especialmente la Filosofía, está afectado y parte de un cierto estado que califica a ese saber y a esa Filosofía. Y como el estrato ontológicamente más hondo del hombre en este sentido es el religioso, podemos decir que tiene aquí un primer punto de contacto y de subordinación de todo saber especulativo a la religión y a la Teología. «La Filosofía es cristiana en su ejercicio en razón de un suceso que domina todo el destino del género humano, en razón de condiciones de hecho que llegan a un estado de naturaleza, y exigen necesariamente ciertas opciones.» (14). Y tenemos: 2.º, que el saber especulativo nos remite al práctico. Por esto, toda ciencia lo es, en rigor, del espíritu, llamando ciencias del espíritu un tanto inadecuadamente a las que se ocupan—como era la intención de Dilthey—de lo que desde antiguo se llamaban ciencias políticomorales o como, con más precisión, dicen los escolásticos, ciencias prácticas.

Si aplicamos, pues, a estas ciencias prácticas, como acabamos de hacer con el saber teórico y especulativo, el principio de la especificación por el objeto y por el ejercicio, resulta que aquí las ciencias no sólo se especifican o

(13) Cfr. P. Lozano, O. P.: *Vida santa y ciencia sagrada*. Estudio teológico-místico. Salamanca, 1942.

(14) Jacques Maritain: Op. cit., artículo citado.

determinan cristianas para nosotros por el ejercicio, como en el caso anterior, sino también por el objeto. Las ciencias morales y la Filosofía práctica consideran al hombre y a la existencia humana—según el punto de vista cristiano, que es el eficiente históricamente—como una naturaleza caída y rescatada que ha de ser dirigida hacia un fin sobrenatural. Esta Filosofía moral, subordinada así, por principio, es decir, por su objeto y por su ejercicio, a la Teología, es por excelencia, una Filosofía existencial. Aquí la necesidad de la Teología es algo sin la cual no se concibe siquiera la existencia de las ciencias morales, de las ciencias del espíritu o de la Filosofía práctica. Y, en efecto, Grecia y otras culturas no cristianas no nos han dado una Filosofía moral completa sistemáticamente ni podían darla, porque les faltaba la revelación del fin del hombre y de la actual condición de la naturaleza humana en este sentido.

¿Pero el tipo de investigaciones de Dilthey puede llamarse ciencia moral? Dilthey estudia precisamente la vida humana y la Historia como puros objetos especulativos, es decir, como objetos naturales. Para él la vida humana, si bien en su última radicalidad es individual, singular e incommunicable por su misma estructura, tiende por una de sus vertientes a la objetivación, sean los que sean por la otra vertiente sus aspiraciones al absoluto. Esta objetivación es algo que se sigue necesariamente de la estructura de la misma vida. No hay interioridad sin exterioridad. Sin darse a algo, a un quehacer, a una misión, nadie puede darse a sí mismo. El tener un medio natural social e histórico es esencial al hombre. La vida consiste precisamente en esa relación con el medio natural e histórico. La vida se objetiva en las huellas que deja esa relación. Y como esta objetivación es de carácter sensible, necesariamente, y en ella, hay relaciones de carácter constante y necesario; he aquí que es estudiable en cierto sentido la vida humana, no sólo en

su estructura y naturaleza, sino también por los métodos estadísticos y de probabilidad.

Ives Simon, en su «Critique de la connaissance morale» (15), dedica el capítulo IX a estudiar las relaciones entre la Filosofía moral y las ciencias de los hechos morales. ¿Es posible, se pregunta, una ciencia puramente especulativa de los hechos sociales, indiferente a su valor humano? Pues, a su juicio, el problema no consiste en preguntarse si la Sociología es capaz de fundar la moral—o como hace Dilthey—si la Historia puede darnos una explicación total del hombre, sino que el problema está más bien en saber si la Sociología o la Historia son capaces de constituirse ellas mismas en ciencias sin la luz de los principios formulados por la ciencia del obrar humano. ¿Es posible, por ejemplo, un estudio científico de los hechos de la vida económica sin saber nada del deber ser que atañe a la concepción humana del trabajo y del dinero, aun teniendo en cuenta las variaciones exigidas por la multiplicidad de las situaciones? En cuestiones morales, concluye, no son posibles juicios de realidad sin juicios de valor. Ahora bien; se debe entender por cuestiones morales y hechos morales todos aquellos en que juega la libertad humana y todo lo que tiene relación con ellos. No es posible estudiar los hechos sociales y humanos haciendo abstracción de su moralidad. No es preciso, para que una ciencia sea propiamente moral, que trate de dirigir la acción; basta que tenga por objeto una realidad moral en el sentido antes dicho. «Aunque las ciencias morales no normativas, como la Sociología y la Historia, parecen específicamente distintas de la moral estrictamente normativas y no simples anejos o parte de ésta, siempre habrá en éstas una intención latente que les es esencial de mirar a la práctica. Por mucho que el sociólogo y el historiador pretendan excluir de sus pre-

(15) Ives Simon: *Critique de la connaissance morale*, cap. IX, páginas 123 y siguientes. Desclée et Brouwer. París, 1934.

ocupaciones todo lo que no sea estrictamente especulativo, la ciencia de los hechos económicos o de los hechos sociales, o la Historia, etc., son ciencias morales en el sentido propio de la palabra, pues tiene por objeto el funcionamiento de causas libres, determinado para el bien o el mal, según su relación de conveniencia o disconveniencia, con los fines del agente libre y, por tanto, moral.

La libertad no es, como creía Kant, un mundo separado de la Naturaleza, sino que está enraizado en ella, y se ejerce en medio de toda clase de condiciones de la Naturaleza. Por eso, las ciencias del ejercicio de la libertad requieren como base un material empírico tan abundante como sea posible y una elaboración del mismo igualmente amplia. La experiencia desempeña un papel fundamental en el saber moral (16). Dilthey fué uno de los primeros que se aplicó a una investigación científica, metódica y sistemática de gran ambición, tratando de dar a este estudio un carácter positivista y ocupándose de estas cosas únicamente desde el punto de vista de objetos y no desde el punto de vista del deber ser. Pero estas ciencias de información experimental no son ciencias autónomas. En las ciencias de la Naturaleza puede distinguirse el aspecto empírico y el aspecto ontológico. «En las ciencias morales no cabe esta distinción, pues este dominio padece todo entero, aun en las regiones más especializadas y más alejadas de todo cuidado filosófico y menos ocupadas en consideraciones normativas, la atracción de un término final de una función típica que es la intelección realizante y la regulación de la acción humana, regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del fin último como de los fines próximos. La ciencia de las cosas morales, en el sentido preciso que la tradición aristotélico-tomista reconoce a esta palabra, ciencia, no pue-

(16) Jacques Maritain: Op. cit., artículo «Esclarecimientos sobre la Filosofía moral.»

de, pues, ser constituida y organizada sin el conocimiento de estos fines, y debe consistir por eso en un saber o cuerpo de saberes de orden filosófico. La concepción positivista de las disciplinas de observación y de comprobación de las que aquí se trata aparece de este modo como una gran ilusión. Tomada separadamente de toda consideración teleológica, por remota que sea, y de todo juicio de valor, por implícito que sea; tomada separadamente del conocimiento del hombre, no pueden siquiera ser llamadas ciencias sino en un sentido impropio y en cuanto que en el lenguaje moderno se llama ciencia a toda disciplina que procede según métodos rigurosos de verificación. En este caso son simples datos empíricos materiales de información experimental» (17). Pero para ser entendidas plenamente han de ser referidas a su causalidad y ésta a la Teología. La Filosofía moral, pues, o ciencias prácticas, o ciencias del espíritu, lo mismo que la filosofía especulativa, y por razones más importantes aún deben estar, pues, sometidas a la Teología. Santo Tomás sostiene que la Teología y la sabiduría de gracia son a la vez especulativas y prácticas en virtud de su supereminencia. Consideradas en sí mismas, son tal vez más especulativas que prácticas, pero es precisamente por lo que tienen de divinas y de reveladas, no de hábitos humanos. No obstante su finalidad, en cuanto son recibidas por el hombre en esta vida es esencialmente práctica. En la Teología se identifican de una manera análoga a como en Dios se identifican saber, obrar y ser, lo especulativo y lo práctico (18). En las teorías de Maritain se acentúa excesivamente la independencia y autonomía de la razón, sin tener demasiado en cuenta que la especificación por el objeto, si rehusa toda otra regulación positiva fuera de la de la razón y la evidencia objetiva, está subordinada, sin embargo, y depende de su actualización, de la especificación por el ejer-

(17) Ibidem.

(18) Cfr. P. Lozano: Op. cit., segunda parte.

cicio. Pero es perfectamente compatible que la razón esté especificada sólo por el objeto en un cierto sentido y, a la vez, por el ejercicio o estado de un modo más primordial. La Metafísica, por tanto—y mucho más en el sentido impreciso de Dilthey—, estará no sólo infrapuesta a la Teología, sino subordinada a ella en cierto modo. El día, pues, en que se reconozca su relación vital y orgánica con la Filosofía moral y con la Teología, se habrá llevado a cabo un progreso considerable. El único progreso que salvará nuestra cultura. Precisamente la gran ventaja de nuestro tiempo, en comparación con otras épocas decadentes, es que podemos hacer esa afirmación fundados en la índole de nuestra propia situación. De todas partes surge hoy este pronóstico: Sólo una vuelta a una situación de religión y Teología, sentida vitalmente como único mundo adecuado en el cual se pueden respirar espiritualmente, traerá otra vez la salud y la juventud a la cultura en la medida en que puede hablarse así. «El problema de la Filosofía de hoy—dice Xavier Zubiri—se reduce en el fondo al problema mismo del filosofar: es la Filosofía como problema. ¿Qué es lo que agita este problema? ¿En qué consiste, en definitiva, la situación intelectual en que tan extrañamente nos hallamos instalados? Nadie elige esta situación primaria. Incluso al primero de los hombres, Dios le creó en una situación que no fué obra suya: el Paraíso. La Filosofía no está sustraída a esta condición. Nació apoyada en la Naturaleza y en el hombre que forma parte de ella... Fué la obra de los jónicos y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, y Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La Naturaleza huida y fugitiva arrastra a logos humanos: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre. Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El Cristianismo salva al griego descubriéndole un mundo espiritual y personal que tras-

ciende de la Naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta; desde una Naturaleza que se desvanece va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La Filosofía razón creada fué posible apoyada en Dios razón increada» (19). Posteriormente, muchos han sido los avatares de la Filosofía y de la cultura. A partir del siglo xiv, la Filosofía se ha ido apartando cada vez más de Dios y del mundo histórico de donde había salido, erigiéndose a sí misma en Dios y en lo absoluto. El siglo xix, en su segunda mitad—Dilthey—, contempló el fracaso trágico de esta razón y de la Filosofía, que creyendo serlo todo se encontraron a sí mismas perdidas, naufragadas, reducidas a nada, devorándose a sí mismas. A este descubrimiento anonadador no fué ajeno Dilthey. Como consecuencia, nos hallamos situados hoy allende todo cuanto existe—continúa Zubiri—, en una especie de situación tras-real: es una situación estrictamente transfísica y metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la Filosofía contemporánea.» «El esfuerzo último de la verdadera Metafísica—dice en relación con esto Etienne Gilson—es poner un Acto por un acto, es decir, poner, por un acto de juzgar, el supremo Acto de existir, cuya esencia misma por tener que ser sobrepasa la inteligencia humana. ES QUE DONDE TERMINA LA METAFISICA DEL HOMBRE, ALLI COMIENZA SU RELIGION» (20).

Y puesto que este problema, el problema nuestro de hoy, que es filosófico, pero también muy superior a la Filosofía, nos viene dado en su origen inmediato desde Dilthey, y en Dilthey con mayor amplitud que en nadie y con mayor urgencia vital, habiendo surgido después, y en cierto modo de él, positivismo de las ciencias del espíritu, el

(19) Cfr. Xavier Zubiri («Naturaleza, Historia, Dios»): *Nuestra situación intelectual*, pág. 48.

(20) Etienne Gilson: *Dios y la Filosofía*, pág. 155. Ed. Emeie. Buenos Aires, 1945.

pragmatismo, historicismo, existencialismo, raciovitalismo y demás, respuestas todas erróneas e insatisfactorias, debemos estudiar con verdadero asedio el origen, naturaleza y sentido de nuestra situación histórica, que, repetimos, por primera vez se reveló en toda su complejidad a la mayor parte de la conciencia europea, y de un modo sistemático en Dilthey, aunque el área católica de esta misma Europa haya sabido siempre—y casi olvidado—a qué atenerse. En efecto; en el amplio análisis de la vida humana que hace Dilthey en toda su obra, lo primero que descubrimos es que la vida debe estar encuadrada, mejor aún arraigada o encarnada en un mundo. La vida es conexión, es la fórmula de Dilthey para expresar esto. Cuanto más profunda, amplia y tensa sea esa conexión, más vitalidad y riqueza creadora tendrá una época histórica cualquiera. Pero si seguimos el análisis de Dilthey, pronto vemos que el autoconocimiento de la vida humana, en vez de darnos las categorías permanentes del pensamiento humano, nos lleva a un conocimiento de la radical insuficiencia de la vida para si misma, precipitándonos, por un lado, en el historicismo relativista en perpetua evolución hacia lo desconocido, y por otro, en un romanticismo alborotado, confusionista, ciego y suicida, puesto que la vida es más amplia que la razón, siendo ésta, por tanto, impotente contra aquélla, de la que es una misma parte. ¡Cómo ha podido olvidarse la sencilla y mucho más elaborada teoría, así como científicamente mucho más fecunda, del alma racional como principio vital y forma substancial del hombre! Por otra parte, en confirmación de esto mismo, en la propia obra de Dilthey vemos, aunque él no se lo proponga, que el fracaso del mundo histórico, en el que el mismo Dilthey venía inserto—fracaso que él quiso corregir con un gigantesco y vano esfuerzo—, se debe evidentemente, así como la imposibilidad de esa corrección, a haberse desarraigado la razón voluntaria y culpablemente del mundo en que estaba en maravillosa armonía

en el siglo XIII, es decir, de la fe y de la Teología en que se podía vivir trascendiendo en esperanza y caridad en vez de en angustia y desesperación. No nos queda, pues, sino volver desde nuestro propio tiempo, con sus fracasos y experiencias, como nos lo manda no sólo un sentido moralista de la Historia, sino lo más profundo, auténtico y último de nuestro ser cuando nos recogemos en ese vacío de insatisfacción que es nuestra propia existencia; volver, digo, con nuestra vida y nuestra cultura a enraigarlas en la fe y en la Teología. Por supuesto, nuestra vida entonces no será como en el siglo XIII, pero será una vida armónica, creadora y satisfecha de vivir en lo que cabe. No es la Filosofía la que nos ha de dar la solución de nuestro tiempo. La Filosofía, lo más que puede hacer, al darnos la realidad del mundo y de la estructura de nuestra propia vida, radicalmente insuficiente para sí misma, es llevarnos de la mano hasta la Teología, prometida Beatriz de los nuevos tiempos. El hecho de que la fe sea el mejor mundo para la razón y para la ciencia—como por activa y por pasiva vemos en Dilthey y en la historia que él hace y es a la vez—es uno de los motivos que hace la fe no sólo razonable, sino vitalmente necesaria para la cultura y la salud moral de los tiempos. La fe ayuda y fortifica el hábito filosófico. Este es el significado que para la vida espiritual y racional tiene el credo «ut intelligam». Y éste es el problema de nuestro tiempo todavía.

* * *

Durante todo este rodeo, pues, hemos señalado que la fundamentación que Dilthey quería de las ciencias del espíritu, de la razón histórica y de la vida misma—tarea que a nuestro juicio es absolutamente necesaria, y cuyo planteamiento, sin entrar a discutir sus términos, es un hallazgo genial—sólo es posible a través de la Teología, según el esbozo que hemos intentado como continuación de

la obra diltheyana, y esto sólo tendrá eficiencia si la vida, el espíritu, la Historia y el hombre se fundan en la fe y viven en ella. Así aparece, pues, en toda su magnitud el interés de Dilthey para nosotros, que era lo que únicamente nos proponíamos señalar en estas notas.

JOAQUÍN UBEDA.

JOAQUIN UBEDA: HISTORICS AND PHILOSOPHICS OUTLOOKS
FOR THE PEDAGOGY OF DILTHEY.

Through a deep, vast and passionate analysis of historical consciousness Dilthey finds himself and his historical world in a situation of instability and escape. He tries to remedy this situation by giving a new basis to the metaphysical value of our knowledge, which he founds on the total experience and structure of human life. Due to its similarity to that of Kant, he calls this process critique of historical reason.

Yet his effort fails because of Dilthey's gratuitous and rationalist supposition that human life is one with the supreme reality.

That is the situation—a terrible one both historically and culturally—in which Dilthey put us, and where we are still. Yet we have to free ourselves from it by returnin to Faith and to traditional theology and metaphysics, thus giving new life to the sciences of the spirit. Dilthey wanted, first of all, that the sciences of the spirit, and among them especially the normative ones (education and law), should arise from life itself. This can be definitive and fundamental for the sciences of the spirit only if it is based on faith and metaphysics, because human life besides being a vital principle is also intelligence and transcendent will with a final end, which—and only this—establishes and explains the structure and dynamics of the sciences of the spirit.