

La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey

The formation (Bildung) of the complete human being. Wilhelm Dilthey's critique of historical-pedagogical reason¹

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ²
FES Acatlán, UNAM, México
lfernandomendozam@filos.unam.mx

RESUMEN

En el artículo se explora el sentido de la formación del humano entero en el proyecto de una crítica de la razón histórica, formulado por Wilhelm Dilthey. Se comienza por situar la reflexión pedagógica en el curso de pensamiento de Dilthey, para luego proponer una reorientación de su proyecto hacia una comprensión más integral de lo que el pensador wiesbadense tuvo en mente con la expresión *crítica de la razón histórica*. Se explora el sentido de una fenomenología de la metafísica como ejercicio de desinhibición de la comprensión de la realidad histórico-social, y se extiende el desarrollo de la fenomenología hacia el terreno de la conexión de filosofía y pedagogía. Finalmente, se señalan dos posibles rendimientos de la propuesta filosófico-pedagógica de Dilthey para el debate filosófico actual.

Palabras clave: humano entero, crítica de la razón histórica, fenomenología de la metafísica, formación, conciencia histórica

ABSTRACT

The article explores the meaning of the formation of the wholeness of the human in the project of a critique of historical reason, formulated by Wilhelm Dilthey. It begins by placing the pedagogical reflection in Dilthey's course of thought, then proposing a reorientation of his project towards a more comprehensive understanding of what the

¹ Este trabajo es producto de mi estancia posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, la cual es auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido expuestas y discutidas en el Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, en dicha Facultad. Expreso, pues, mi gratitud a mi tutor, Dr. Velasco Guzmán, y al programa DGAPA-POSDOC de la UNAM por el apoyo integral a mis investigaciones sobre Wilhelm Dilthey.

² ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2838-0423>

Wiesbadian thinker had in mind with the expression *critique of historical reason*. It explores the sense of a phenomenology of metaphysics as an exercise of disinhibition of the understanding of the socio-historical reality and extends the development of phenomenology towards the field of the connection of philosophy and pedagogy. Finally, two possible performances of Dilthey's philosophical-pedagogical proposal for the current philosophical debate are noted.

Keywords: human, critical historical reason, phenomenology of metaphysics, formation, historical consciousness

Introducción

Bajo la fórmula *crítica de la razón histórico-pedagógica*, en el presente artículo se explorará la continuidad de la crítica de Wilhelm Dilthey a la conciencia metafísica dominante en la interpretación de lo humano, específicamente en el campo de la formación (*Bildung*) de los individuos en su respectivo mundo histórico. Comenzaré por señalar la presencia de la preocupación pedagógica en el curso vital de pensamiento de Dilthey, con lo que deberá quedar a la vista que, para él, la filosofía tiene como meta esencial práctica desplegarse como una función pedagógica. Para entender el alcance de esta idea, se expondrá una reorientación de la interpretación del proyecto filosófico de Dilthey hacia la pregunta por el humano entero. Esta reorientación servirá para dejar en claro que la investigación del humano entero sólo logra fundamentarse, si piensa la conexión que hay entre lo que muestra la percepción externa de las ciencias naturales, y la captación interna desarrollada por las ciencias histórico-sociales. Tras esta reorientación, se explicitará el sentido de una fenomenología de la conciencia metafísica como parte de la meditación histórica diltheyana: como disinhibición de la experiencia para la captación de la realidad histórico-social. A partir de esto, se indicará la extensión de dicha fenomenología hacia la cuestión de la formación humana, y se mostrará cómo ésta se inserta en una reflexión sobre las conexiones de los individuos mediante los sistemas de la cultura. En este terreno se mostrarán los principales remanentes metafísicos a los que hace frente Dilthey con su crítica de la razón. Finalmente, haremos una reflexión sobre la actualidad y potencialidad que presenta esta propuesta de la formación del humano entero, en la dirección de una autognosis histórica creciente, en la que se desarrolle la sensibilidad hacia toda la variedad de las formas de ser, vida y expresividad humanas.

1. La reflexión pedagógica en el curso vital de Wilhelm Dilthey

En el presente estudio, se indaga en un aspecto esencial del pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911), aunque poco abordado en una perspectiva sistemática,³ que se refiere a las conexiones de la filosofía y la pedagogía. La gestación de su proyecto de una crítica de la razón histórica, en sus impulsos y tendencias, estuvo atravesada por un singular interés entre otros, a saber, el de la conexión de la vida histórica y su formación (*Bildung*). En esta dirección, quiero mostrar que la crítica de la razón histórica de Dilthey es relevante en la historia de la filosofía occidental, no sólo porque exponga la matriz explicativo-comprensiva de la vida humana que estructura su despliegue histórico, ni sólo por su intención teórica de reforma de la idea de filosofía al considerar el vasto nexo de vida experimentado por las ciencias naturales e histórico-sociales. Además de estas dos altas finalidades, Dilthey consideró la conexión de aquellas investigaciones con la estructura y desarrollo del sistema de la cultura en el que se articula el mundo histórico-social con miras a la formación de personas. En el prólogo a sus lecciones sobre pedagogía, impartidas en Breslavia entre 1874-1879, Dilthey expresó con claridad su parecer sobre lo que él consideraba como una de las metas más altas de la filosofía: “pues considerada en conjunto: florecimiento y meta de toda verdadera filosofía es la pedagogía entendida en el sentido más amplio, [a saber,] teoría de la formación [*Bildungslehre*] del humano”.⁴ El carácter directriz permanente de

³ La misma impresión tiene Benjamin Crowe en lo que respecta al cultivo de otras facetas del pensamiento diltheyano, como la ética (ver: CROWE, B., “Dilthey’s Ethical Theory”, en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 2019, pp. 159-177). En lo relativo a la faceta pedagógica de Dilthey, los trabajos de María Nazaré y Michael Winkler han ensayado una interpretación de su propuesta: Nazaré se enfoca en las cuestiones éticas relativas al plantamiento pedagógico diltheyano (ver: NAZARÉ, M., “Dilthey: Hermenêutica da Vida e Universalidade Pedagógica”, en *Trans/Form/Ação*, UNESP, Marília Impresso, v. 35, 2012, pp. 88-114; NAZARÉ, M., “Dilthey y la Educación”, *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, vol. 12, 2000, pp. 107-121), mientras que Winkler la interpreta bajo la idea de una *geisteswissenschaftliche Pädagogik*, la cual fue apropiada, desarrollada y transmitida por alumnos suyos como Eduard Spranger y Herman Nohl, y continuada por Theodor Litt, Wilhelm Flitner y Otto Friedrich Bollnow, entre otros. Una característica de esta idea pedagógica, entre otras, es su orientación práctica hacia la realidad político-social (ver: WINKLER, M., “Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik”, en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Dilthey’s Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013). Igualmente, con un perfil más historiográfico es la exposición que hace Rincón sobre el legado de las pedagogías culturalistas, las cuales son concebidas como legado de Dilthey (RINCÓN, J.C., “El legado de Wilhelm Dilthey: las pedagogías culturalistas”, *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, Salamanca, vol. 21, núm. 2, pp. 131-164. <https://doi.org/10.14201/7154>).

⁴ GS IX, p. 7. Existe correspondencia en: DILTHEY, W., *Historia de la pedagogía*, Buenos Aires: Losada, 1944, p. 11. Cuando la cita cuenta con su traducción en español, ofreceré en nota al pie la referencia de la traducción; en el cuerpo del texto ofreceré mi traducción con el único fin de mantener una coherencia en la traducción de términos. Los fragmentos originales ci-

esta idea, incluso después de la publicación de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, es expresado en la correspondencia con su amigo Yorck von Wartenburg en las cartas de primavera-verano 1884:

Estos tres meses de lección los he ocupado principalmente en la historia de la educación [*Erziehung*] en Europa. Pocas veces un estudio histórico me ha estimulado así internamente, y me ha ofrecido datos sobre la historia universal en general, i.e., las condiciones causales (psicológicas) del ideal de vida, ideal de educación, poesía, formación [*Bildung*], ciencia. Creo acercarme más y más al punto en el que irrumpo a través de las categorías empleadas hasta ahora para la interpretación de las manifestaciones históricas de la vida del espíritu [*Geistesleben*], y alcanzo el aire libre, lo abierto, donde uno tiene que vérselas con almas reales.⁵

Durante su enseñanza en la universidad de Berlín, Dilthey sostuvo lecciones de pedagogía hasta el año de 1894, cuando Carl Stumpf (1848-1936) tomó la cátedra de psicología y Friedrich Paulsen (1846-1908) la de pedagogía. En las lecciones berlinesas, relativas a la fundamentación de la pedagogía, Dilthey reiteró la conexión esencial de la filosofía con la pedagogía de la siguiente forma: “La última palabra del filósofo, desde el moderno punto de vista crítico, es la pedagogía; pues todo especular es por mor del actuar”.⁶ Es claro que, para Dilthey, la realización de la filosofía en sentido plenario es pedagógica. Además de aquellas lecciones, en el año de 1888, publicó el breve escrito *Acerca de la posibilidad de una ciencia pedagógica de validez universal*, y en 1894 un trabajo sobre el reformista del sistema escolar prusiano, Johann Wilhelm Süvern (1775-1829). Además de las lecciones que conforman el volumen IX de sus *Gesammelte Schriften*, en el volumen XXI se encuentra una lección, de alrededor de 1893-1894, en la que se piensa la aplicación de la psicología a la pedagogía. Esta lección se encuentra cercana temáticamente a aquellas otras de las *Grundlinien eines Systems der Pädagogik*. Es claro que, durante todo este tiempo y a la par de sus investigaciones sobre psicología, ética y ontología, Dilthey pensó una y otra vez la dimensión histórica de la razón, así como la comprensión y explicación de la estructura y desarrollo de las vivencias en un

tados proceden de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey (GS, XXVI vols.). Por economía en la redacción, con el acrónimo OWD haré referencia, en las notas, a la colección de escritos *Obras de Wilhelm Dilthey*, traducida por Eugenio Ímaz principalmente; con HP y FP haré referencia los textos *Historia de la pedagogía* y *Fundamentos de un sistema de pedagogía* respectivamente, traducidos por Lorenzo Luzuriaga. No sobra mencionar que la interpretación diltheyana de Ímaz amerita una reconsideración, no sólo como una opinión reputada, sino también como un hito para comprender la repercusión de Dilthey en el desarrollo de la historia de las ideas de América Latina.

⁵ DILTHEY, W., VON WARTENBURG, P. Y., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97*, Sigrid von der Schulenburg (Ed.), Halle: Niemeyer, 1923, p. 47.

⁶ GS IX, pp. 203-204/FP, p. 65

mundo histórico, a partir de investigaciones en torno a la estructuración del nexo de vida adquirido en la finalidad de la formación humana. En la relación de filosofía y pedagogía, se exploran las conexiones efectivas del desarrollo formativo de los individuos, de las almas reales, y la orientación de su aprendizaje y acción en el mundo fáctico que habitan. Esta exploración que Dilthey proyectó como el sendero en el que se mantiene viva la conexión de historicidad y sistematicidad en la reflexión filosófico-pedagógica, tiene como centro de atención la pregunta por el humano entero.

2. Crítica de la razón histórica: a la búsqueda del humano entero

En el curso vital de pensamiento de Wilhelm Dilthey se intenta llevar a cabo una reforma de la filosofía, cuyo hilo conductor está en el desarrollo de una crítica de la razón histórica, la cual se orienta a partir de la pregunta por la realidad del humano entero (*der ganze Mensch*).⁷ Pero lo que el humano es y puede ser, piensa Dilthey, sólo nos lo expresa la historia, entendida en un sentido amplio. El desarrollo de esta crítica, histórico-sistemática, no transita únicamente por la expresión de la vitalidad histórica humana a través de la filosofía occidental, ni se limita a los desarrollos y objetivaciones históricas que van de la cultura grecolatina a la Europa que transitó los siglos XIX-XX. Antes bien, en una auténtica posición vanguardista, Dilthey consideró que para cumplir con su proyecto, la reflexión filosófica había de extenderse a todo el espectro de la expresividad humana, esparcida y arraigada de diversas maneras a la tierra, y de la que pueden atestiguar y revivirse empíricamente, con diversos métodos, su significación y sentido. En su escrito de 1898 sobre las formas recientes de pensamiento sistemático en ese siglo, Dilthey indicó la nueva dirección de la filosofía al estar atravesada por la conciencia histórica, esto es, por la pluralidad de estructuraciones de visiones del mundo y de la vida a lo largo y ancho de la faz de la tierra. Si lo que se busca es reflexionar históricamente sobre el humano entero, entonces:

debe llegar a reconocerse que la filosofía actual, de nuestro siglo, con todo derecho se hace cargo de un interés presente muy intensificado. En primer lugar, la consideración histórico-universal sólo bien puede alcanzar sus metas si ella, por un lado, se pone a excavar en los hechos primitivos; con absoluta seriedad, debe hacer fundamento suyo, como trasfondo de toda vida histórica, a las primeras formaciones de la mitología, a las ideas religiosas o metafísicas, a las formas artísticas tal y como han cubierto la tierra de múltiple manera; sin embargo, esta conexión basada hacia atrás lo más profunda-

⁷ GS I, p. XVIII/ OWD I, p. 6.

mente posible, la debe proseguir hasta el presente viviente; el conocimiento debe extenderse hasta la filosofía que nos circunda.⁸

En correspondencia con esta orientación, que fue desarrollada tardíamente como una teoría histórico-sistemática de las visiones de la vida y del mundo, Dilthey cultivó la reflexión filosófica abarcando y apropiando lo cultivado en los terrenos de las ciencias particulares, especialmente la psicología, la biología y la historia. A la pregunta por el humano entero, le corresponde su despliegue tendiente hacia la realidad entera que se torna accesible *a través* de las conexiones estructurales de las vivencias humanas. La filosofía, en tanto que expresión espiritual del sistema del conocimiento humano ante el enigma de la vida, es una forma de experimentar la realidad en la que se propone expresamente elevar a conciencia la conexión *diferenciada de la realidad vivida*, con los medios de la captación de la experiencia externa –que constituye a las ciencias de la naturaleza– y con los medios de aprehensión de la experiencia interna –que constituye a las del espíritu. Sin embargo, el propio Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* sabía de la relatividad de la distinción entre aquello que denominamos naturaleza y espíritu al referirnos a la realidad en la que vivimos,⁹ y de cómo es que ambas formas científicas, en rigor, se entretrejen cuando se trata de dar cuenta de los acontecimientos humanos:

En este punto se puede ver también que el conocimiento de las condiciones que yacen en la naturaleza, y que son desarrolladas por la ciencia de la naturaleza, conforman un extenso campo del fundamento para el estudio de los hechos espirituales. Tanto el desarrollo de humanos individuales, como la expansión del género humano por la tierra y la configuración de sus destinos, están condicionados por la totalidad de la conexión cósmica.¹⁰

Esta observación no es menor, pues, como señalan Gunter Scholtz y Eric Nelson, la imagen tradicional heredada del filósofo wiesbadense –particularmente desde su recepción dominante en la perspectiva fenomenológico-hermenéutica–, es la de ser exponente de un giro radical desde el modelo gnoseológico explicativo de las ciencias de la naturaleza hacia el comprensivo de las ciencias del espíritu. Sin embargo, la realidad es que el proyecto filosófico de Dilthey, además de su interés por lo histórico, fue un decidido esfuerzo por tender puentes fundamentales entre la filosofía y las formas científicas modernas de su tiempo.¹¹ Es en este extenso contexto de investigaciones en el que tiene que pensarse el singular tratamiento y desarrollo

⁸ GS IV, p. 529/OWD VIII, p. 218.

⁹ GS I, p. 18/OWD I, p. 25.

¹⁰ GS I, p. 19/OWD I, p. 26.

¹¹ Cf. SCHOLTZ, G., "Vorwort", en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Dilthey's Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 9.

que hace Dilthey de la hermenéutica.¹² La reflexión filosófica de Dilthey, insisto, camina en una reflexión cercana a las ciencias empíricas y sus técnicas en conjunto. Vistas así, las explicaciones de las ciencias de la naturaleza y las interpretaciones de las ciencias del espíritu son, en rigor, variaciones en la forma de experimentar y elevar a conciencia la compleja conexión de la realidad vivida, por y en el humano mismo. El propio Dilthey señaló esa articulación de la experiencia en su obra magna de 1883:

Y ciertamente el humano, en tanto que unidad de vida, posibilita un doble punto de vista de nuestra interpretación [*Auffassung*] (sin importar cuál sea de hecho la situación metafísica): como una conexión [*Zusammenhang*] de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna [*inneres Gewahrwerden*], y por contra, como un todo corpóreo [*ein körperliches Ganzes*] ahí para nosotros, hasta donde lo interpretamos con los sentidos [*mit den Sinnen auffassen*]. La percatación interna y la interpretación exterior no tienen lugar nunca en los mismos actos, y por ello los hechos de la vida espiritual no nos son dados nunca simultáneamente con los de nuestro cuerpo. De aquí resultan, por necesidad, dos puntos de vista, no superables uno en otro [*nicht ineinander aufhebbare*] para la interpretación científica, la cual quiere captar los hechos espirituales y el mundo corpóreo en su conexión –cuya expresión es la unidad de vida psico-física.¹³

Para poder reformar la filosofía en la dirección recién señalada, Dilthey tuvo que ofrecer, como prolegómeno a su proyecto, la introducción a las cuestiones sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu –aquellas ciencias que se ocupan de la realidad y la acción humana en su entorno: psicología, geografía, antropología, pedagogía, arte, política, economía, jurisprudencia, etc. Es en esta introducción al proyecto entero de una crítica de la razón histórica que Dilthey desarrolla el programa de la psicología-antropológica, descriptiva y analítica –en la que se expone la conexión estructurante del desarrollo de la vivencia histórica–,¹⁴ así como aquellas investigaciones que exponen cómo se da la específica vivencia interpretativa de las realidades históricas objetivas,¹⁵ en conexión con el complejo horizonte de cosmovisio-

¹² Cf. NELSON, E., "Introduction: Wilhelm Dilthey in Context", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 3-4. doi:10.1017/9781316459447.001

¹³ GS I, p. 15/OWD I, pp. 22-23.

¹⁴ GS V, p. 176-181/OWD V, pp. 225-230.

¹⁵ GS VII, p. 208/OWD VII, p. 232. Ímaz también interpreta, en otro sentido, que la psicología y la hermenéutica no son dos etapas en el pensamiento diltheyano, sino la articulación de los aspectos gnoseológicos y metodológicos en el amplio proyecto del pensador wiesbadense (Ímaz, E., *Asedio a Dilthey: un ensayo de interpretación* (vol. 35). México: Colegio de México, 1945, pp. 94-95, <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt2z4>). En este sentido, la crítica de la razón histórica no es reductible a ninguno de ambos aspectos. Con todo, en lo que respecta a la aproximación psicológica a la vida, enfocada en su conexión bio-espiritual, Ímaz no pudo tener

nes en la que crecen los individuos.¹⁶ Psicología-antropológica, hermenéutica –y la tardía teoría de las visiones de mundo– son modos alternantes para la efectuación de la autognosis (*Selbstbesinnung*)¹⁷ filosófica de la estructuración histórica de la vivencia, tanto de la percatación interna como de la interpretación sensible. En todas estas aproximaciones al humano entero, Dilthey busca la obtención de las categorías específicas de la vida –reales y formales–¹⁸ que estructuran, y a la vez desarrollan, la realidad de lo histórico. Es en esa triple conexión metódica de psicología, hermenéutica y *Weltanschauungslehre* que Dilthey proyectó una comprensión histórica-*universal* de la expresividad humana. Con base en esto, ha de tenerse presente que la tarea de la crítica de la razón histórica, en la orientación que se está aquí mostrando, no se limita a la tarea introductoria de la fundación de las ciencias del espíritu, con su correspondiente deducción de categorías de la vida histórica y a su consecuente desarrollo de la lógica específica de la interpretación. Dicho de otro modo, la crítica de la razón retraída a la búsqueda de su matriz estructurante histórica no es, en sus propios impulsos y tendencias, la antesala de la radicalización fenomenológico-hermenéutica de la comprensibilidad afectiva del ser y sus significaciones en el lenguaje.¹⁹ Veamos, pues, de qué se trata.

acceso a los materiales diltheyanos en los que se trabajó esa conexión. De manera reciente, Jos de Mul ha sido quien ha presentado los avances más significativos en la comprensión del pensamiento bio-filosófico de Dilthey, y con ello la relación de la hermenéutica con la biosemiótica (DE MUL, J., “Leben erfaßt hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)”, en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 41-60, doi:10.1017/9781316459447.003; DE MUL, J., “The Syntax of Pragmatics and the Semantics of Life. Dilthey’s Hermeneutics of Life in the Light of Contemporary Biosemiotics”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*. H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 156-175. En un intento de aclaración de la disputa con Ebbinghaus, Mark Galliker expone el programa de Dilthey para la psicología como ciencia del espíritu, el cual se extiende hasta la hermenéutica (GALLIKER, M., “Das geisteswissenschaftliche Forschungsprogramm der Psychologie. Diltheys ‘Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie’ sowie die Antwort von Ebbinghaus”, en SCHOLTZ, G. (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 193-207. Finalmente, Katherina Kinzel también ha propuesto una original forma de entender la relación de psicología y hermenéutica en Dilthey, destacando cómo es que la psicología descriptiva y analítica ha servido a Dilthey para acceder vivamente, no de un modo meramente intelectual, a la complejidad de la realidad de lo histórico y sus objetos (KINZEL, K., “Inner Experience and Articulation: Wilhelm Dilthey’s Foundational Project and the Charge of Psychologism”, *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, vol. 8, núm. 2, 2018, pp. 347-375, <https://doi.org/10.1086/698696>

¹⁶ GS VIII, pp. 15-24/ OWD I, pp. 13-22.

¹⁷ Este concepto, central en su propuesta, lo remito a la caracterización que ofrece Dilthey de él en el volumen XIX de sus escritos reunidos. Ahí se lee: “Llamo fundamentación, la que la filosofía tiene que realizar, autognosis [*Selbstbesinnung*], pero no teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*]. Pues es una fundamentación tanto para el pensar y el conocer, como para el actuar [*Handeln*]” (GS XIX, p. 89).

¹⁸ GS VII, p. 198/OWD VII, p. 221.

¹⁹ Jean Grondin, a través de su obra *Introduction to Philosophical Hermeneutics* construida sobre la idea gadameriana de la filosofía, ha sido una de las principales figuras en fomentar la

En su escrito autobiográfico *Übersicht meines Systems*, fechado entre 1895-1897, es significativa la explicitación que hace Dilthey de la tarea que se propuso en su incursión a los estudios filosóficos, a saber:

frente a la sobrecarga [*Übergewicht*] de las ciencias de la naturaleza en el interior de la formación del pensamiento filosófico [*philosophischen Gedankenbildung*], hacer valer la autosuficiencia [*Selbstständigkeit*] de las

tradición de una historia de las ideas en la que la hermenéutica de Dilthey, aún demasiado ocupada en asuntos metódicos de las ciencias particulares, encuentra terreno fértil en la llamada hermenéutica filosófica –cuyos máximos exponentes son Heidegger, Gadamer y Ricoeur. Ésta consiste en el giro hacia una fundación universal de la filosofía en la hermenéutica (GRONDIN, J., “Dilthey’s Hermeneutics and Philosophical Hermeneutics”, en Nelson, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019 pp. 252-265, doi:10.1017/9781316459447.014; *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1997). Por el contrario, Nelson, Lorenzo y Forster, entre otros, han señalado de diversas formas las limitaciones que hay en esa interpretación de Dilthey que se ha vuelto dominante (NELSON, E., “Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology, and the Task of Interpretive Psychology”, *Studia phaenomenologica*, núm. 10, 2010, pp.19-44; LORENZO, L. M., “Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 14-42, <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.25.7968>; FORSTER, M., “Dilthey’s Importance for Hermeneutics”, en Nelson, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 61-81, doi:10.1017/9781316459447.004). En general, en el contexto de habla hispana, la lectura de la obra de Dilthey se ha desarrollado exclusivamente bajo el enfoque fenomenológico-hermenéutico (FERNÁNDEZ, F., *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Roma: Apollinare Studi, 2001; XOLOCOTZI, A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Vladés-UIA, 2007; JARAN, F. *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Barcelona: Herder Editorial, 2019). En general, a mi juicio, mediante la abstracción del concepto de vivencia (*Erlebnis*) del horizonte entero de una crítica de la razón histórica, en la fenomenología-hermenéutica no se considera en toda su amplitud lo que Dilthey tiene en mente al preguntar por el *humano entero*, principalmente lo relativo a las conexiones bio-psíquicas desde las que se busca captar la específica forma de estructuración de la vida histórica. Frente a esa abstracción, tomo como orientación básica lo señalado en otra colección reciente de ensayos, *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, en la que los editores C. Damböck y H. U. Lessing han afirmado con claridad y agudeza que la reciente investigación diltheyana se ha alejado de la idea de una filosofía “continental”, mayoritariamente dedicada a una reflexión hermenéutica de la vida humana. El pensador wiesbadense, en cambio, tenía en mente una comprensión holística de la ciencia, y estaba comprometido con un concepto expansivo de la experiencia, en el que las ciencias de la naturaleza y el espíritu no se confrontan sin más entre sí (DAMBÖCK, C.; LESSING, H. U., “Vorwort”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, p. 8). Por lo tanto, la supuesta distinción radical entre las ciencias naturales y las espirituales, y la supuesta superioridad de las últimas sobre las primeras en el pensamiento filosófico, puede ser en algún lugar o de alguna manera válida, pero en cualquier caso, está un poco lejos de las hipótesis centrales de Dilthey. En este sentido, Kühne-Bertram llama la atención a una carta dirigida al economista Gustav von Schmoller en la que Dilthey, poco antes de su llamado a Berlin, confiesa haber preparado también una lección de introducción a las ciencias de la naturaleza (KÜHNE-BERTRAM, G., “Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, H. U. Lessing, C. Damböck (Eds.), Freiburg/München: Karl Alber, 2016, p. 241).

ciencias del espíritu y el alcance [*Tragweite*] de los conocimientos contenidos en ellas para la filosofía.²⁰

Esta auto-explicitación nos indica que la obtención de las categorías estructurantes de la vida histórica y el desarrollo de la lógica de la interpretación –como parte de la exposición de la autosuficiencia de las ciencias del espíritu–, son objetivos que están al servicio de la exploración de las consecuencias que tiene esa otra forma de experiencia y conocimiento para *la filosofía en general*, que es autognosis abarcadora de la experiencia conexas de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La reforma crítica de la filosofía intentada por Dilthey –a la que él también caracterizó tardíamente como una *filosofía de la filosofía*– explora las conexiones efectivas de la realidad del espíritu con el cosmos, inorgánico y orgánico, guiada por una idea de experiencia imparcial y reflexiva (*unbefangene, besonnene Empirie*). La crítica de la razón histórica funge, pues, como una desinhibición extensiva del concepto de *Empirie* frente al parcial e irreflexivo peso de las ciencias naturales para la concepción y la práctica filosófica. Sin embargo, la crítica de la razón histórica no implica, de manera alguna, el insensato abandono de la experiencia ofrecida por dichas ciencias; pues no se trata de cambiar un sobrepeso por otro. La filosofía, como fuerza arquitectónica-sistemática, es aquí el anudamiento de diversas formas de saberes y ciencias.²¹ A esto es a lo que se refiere Dilthey, en sentido amplio, con su máxima *Empirie, und nicht Empirismus!*²² En esta desinhibición llevada a cabo desde la tarea de una fundación de las ciencias del espíritu, lo que se busca es una refundación del ideal de la ciencia, como desarrollo sistemático de las conexiones de las ciencias y saberes orientado a la captación del humano entero. Así, por ejemplo, se aclara el sentido del papel fundamental-sistemático que tiene la psicología diltheyana en dicha fundación. Pues el encuentro de las ciencias de la naturaleza con las ciencias del espíritu, la mutua necesidad de sus lógicas, lo encontró Dilthey en el programa de una psicología descriptiva, analítica y *comparada*.²³ Así, en sus lecciones de 1891-92, *Leben und Erkennen*, Dilthey expresó la extensión de la reflexión psicológica comprensiva de las *Ideen*, no sólo hacia la expresividad espiritual de la vida humana, sino hacia la vida en general: “desde que reconocí en la estructura de la vida el fundamento de la psicología, tuve que ampliar y profundizar el punto de vista psicológico en el biológico. La profundización es consecuencia de la ampliación”.²⁴

²⁰ GS VIII, p. 176; GS VII, pp. 88-89, 191/OWD VIII, p. 249; OWD VII, pp. 109, 216.

²¹ GS XXIV, p. 172.

²² GS XIX, p. 17.

²³ GS V, p. 310/OWD V, p. 347. En esta dirección, véase el análisis llevado a cabo por Hamid en: HAMID, N., “Dilthey on the unity of science”, *British Journal for the History of Philosophy*, núm. 24, 2016, pp. 1-22, 10.1080/09608788.2016.1158691.

²⁴ GS XIX, pp. 345.

Este ideal de anudamiento extensivo de saberes no responde a una meta abstracta de conocimiento, ni implica un alejamiento de la movilidad de la vida, sino que atiende a la intención de captar la fáctica urdimbre que constituye a los humanos, y que éstos experimentan en el cosmos que habitan. Con “lo humano”, Dilthey no tiene en mente una determinación puramente espiritual –como puede ser la idea de racionalidad, o la capacidad simbólica o el poder comprender–, ni se trata de una rígida matriz trascendental invariable, que sólo da forma intuitiva y conceptual al material empírico que se le presenta. Su aproximación al humano entero es a partir del hecho de que éste, en la conformación de su sí mismo y de su mundo histórico, es y se desenvuelve en la experiencia de una cierta clase conexión (*Zusammenhang*), a la que Dilthey caracteriza como psico-física. Con esta manera de referirse a lo humano se busca mantener en viva consideración la multiplicidad de procesos estructurantes –tanto psíquicos como físicos– que atraviesan a la realidad histórica individual, y en los que ésta desarrolla la articulación de su pensar, sentir y querer. En este sentido, aclara Dilthey lo siguiente:

Así, la vida espiritual de un humano sólo por medio de una abstracción es una parte separable de la unidad de vida psicofísica, en cuanto aquello en que se presenta una existencia humana y una vida humana. El sistema de estas unidades de vida es la realidad que constituye al objeto de las ciencias histórico-sociales.²⁵

Los individuos y la estructuración compleja de su mundo histórico-social en el cosmos no resultan comprensibles ni explicables en toda la extensión de su realidad, si no se considera cómo es que están también enlazados, a través de sí mismos y de diversas maneras, *con la naturaleza*;²⁶ la realidad en la que viven los humanos y en la que se expresan, es conexión histórico-natural. Porque las unidades vitales humanas están constituidas en sí como una trama, como una complejidad psico-física, su relación con el entorno natural no es comprensible ni explicable únicamente desde la perspectiva de la actuación externa expresada en la relación causa-efecto –válida para las relaciones externas que hacen abstracción de lo humano–, sino que ha de pensarse desde la interacción (*Wechselwirkung*) de los elementos que configuran la trama

²⁵ GS I, p.15/OWD I, p. 22.

²⁶ No debe perderse de vista que, como el propio Dilthey expresó más arriba, lo que se presenta como objeto de la captación externa, la naturaleza explicada por la ciencia, también es apprehendida en un proceso gnoseológico interpretativo: *Auffassung*. En esa específica interpretación, lo que se presenta como objeto de la experiencia es mudo, carente de una interacción de interioridad, inexpresivo (GS I, p. 36/OWD I, p. 45). En correspondencia, su interpretación no puede desarrollarse más que de un modo puramente externo, es decir, como una explicitación en la que el humano se elimina a sí mismo para, con las categorías de la experiencia externa, explicar, interpretar y *construir* ese gran objeto llamado naturaleza, y al humano como una parte más de ella (GS VII, pp. 82-83/OWD VII, pp. 103-104).

de la vida humana misma, a saber, la conciencia humana, su arraigo orgánico y su referencia a la realidad externa que la sostiene. Poco antes de la publicación de su *Einleitung*, dice Dilthey en las lecciones de psicología de 1881-82: “La unidad de vida psíquica se aparece en la conciencia inmediata como en un organismo extenso [*verbreitet Organismus*], por tanto, localmente determinada y en interacción [*Wechselwirkung*] con el mundo exterior”.²⁷ Porque la constitución de la vida humana se desarrolla en esas interacciones, la intención de una fundamentación de las ciencias del espíritu –del conocimiento de la complejidad psicofísica del sentir, querer y pensar humanos– tiene el sentido de exponer y elevar a conciencia las conexiones psico-bio-físicas constitutivas de la experiencia en las que se desarrolla la vitalidad histórica en sus múltiples manifestaciones:

Y ciertamente las ciencias del humano, de la sociedad y de la historia tienen por fundamento suyo a las de la naturaleza, en el momento en que las unidades psico-físicas mismas sólo con ayuda de la biología pueden llegar a ser estudiadas; pero también, en tanto medio en el que tiene lugar su desarrollo y su actividad finalista, la naturaleza es aquello a lo que se refieren estas últimas, y a cuyo dominio están dirigidas en gran parte. En la primera consideración, las ciencias del organismo constituyen su fundamento, en la segunda, principalmente, las de la naturaleza inorgánica.²⁸

²⁷ GS XXI, p.169

²⁸ GS I, p. 19/OWD I, p. 26. La conexión fundacional que ha de tejerse entre las ciencias del espíritu, las de la naturaleza orgánica y las de la inorgánica, es algo buscado permanentemente en el proyecto filosófico de Dilthey, y por tanto, es una nota insoslayable para cualquier intento de apropiación del núcleo de su propuesta. No hay filosofía sana que no guarde una relación productiva con el universo científico. En este sentido, la obtención de las categorías de la vida histórica pasa por la autognosis entera de su conexión y diferenciación respecto de los estratos de la vida y lo inorgánico. Pues la vida se articula, dirá Dilthey en *Leben und Erkennen*, en una serie de estratos (*in einer Reihe von Stufen*: GS XIX, p. 345). A mi parecer, es en esta forma de pensamiento de la conexión interna de las ciencias empíricas de la naturaleza y del espíritu en la que arraiga una de las directrices fundamentales del paradigma de la *Antropología filosófica* de Max Scheler y Helmuth Plessner –la mostración de la *Sonderstellung* del humano en el cosmos–, y que tiene una repercusión, hasta ahora no suficientemente tematizada, en las investigaciones de Nicolai Hartmann sobre la fundación de las ciencias del espíritu y su constitución categorial estratificada, en el marco de su *Ontología crítica*. Sobre esta otra historia del desarrollo de las ideas en la Alemania en el cambio del s. XIX-XX, y que remonta al estilo propio del pensamiento Dilthey, ver: FISCHER, J., “Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner”, en Hartung, G.; Wunsch, M.; Strube, C. (Eds.), *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012, pp. 131-152; FISCHER, J., “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm”, en Poli, R.; Scognamiglio, C.; Tremblay, F. (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2011, pp. 73-94.; MENDOZA MARTÍNEZ, L.F., “Martin Heidegger-Nicolai Hartmann: acerca de la posición del humano en el mundo”, en *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, J. Ayala-Colqui, R. Horneffer, A. Constante (Eds.), Sao Paulo: Pimenta Cultural, 2022, pp. 731-763.

La labor de la crítica de la razón respecto de la pretensión de conocimiento se despliega, negativamente, como autognosis de las condiciones por las cuales se incurre en la ilusión trascendental de la separación ontológica entre naturaleza y espíritu, o la mutua subsunción gnoseológica del conocimiento de lo histórico y el de la naturaleza. Estas formas de pervivencias de la ilusión no provienen sólo del naturalismo-positivista de la época, sino también de las figuras representativas de la metafísica idealista precedente. En los planes de continuación de la crítica de la razón histórica, Dilthey insiste en un desarrollo científico integral en el que se haga valer la trama categorial diferenciada de la naturaleza y el espíritu:

Así, ninguna categoría real puede reclamar validez en las ciencias del espíritu a la manera como vale en la ciencia de la naturaleza. Si el procedimiento expresado abstractamente en ella se sobrepone a las ciencias del espíritu, entonces surgen aquellos trasposos de límites [*Grenzüberschreitungen*] del pensar científico natural, los cuales son reprochables exactamente del mismo modo, en cuanto al interior de la ciencia de la naturaleza se da una introducción de la conexión espiritual en la naturaleza, como ocurrió a partir de la filosofía de la naturaleza de Schelling y Hegel. En el mundo histórico no se da ninguna causalidad científico natural, pues causa [*Ursache*], en el sentido de esta causalidad [*Kausalität*], implica en sí, que ella provoca efectos con necesidad, según leyes; las historia sólo sabe de las relaciones del efectuar y el padecer, de la acción y la reacción.²⁹

La exposición de las condiciones de aquella ilusión, en sentido positivo, consiste en barruntar el camino hacia una experiencia desinhibida y reflexiva del humano entero, en la que se eleva a conciencia *la conexión diferenciada* que él experimenta en y desde sí mismo en su captación de la realidad exterior e interior. Pues en la experiencia desinhibida no se nos da pura captación interior, ni pura aprehensión exterior, así como tampoco se presenta lo así captado como dos realidades ahí una junto a la otra, sino en una viva referencia mutua, despertando un mutuo interés.³⁰ En correspondencia, pensó Dilthey en sus lecciones de pedagogía que: “La formación [*Bildung*] de la naturaleza humana entera precisa un desarrollo suficiente de ambos intereses, de ambos tipos de saber.”³¹ Sólo en este proceso entero de autoconocimiento —en el que se entretejen el pensar, el sentir y el querer en un horizonte de vida espiritual y natural—, puede destacarse la específica estructura categorial y movilidad de las realidades históricas, y con ello, puede cobrar justificación la pretensión de conducir las a los fines que los humanos se proponen.

²⁹ GS VII, p. 197/OWD VII, p. 221.

³⁰ GS VIII, p. 16/OWD VIII, p. 14.

³¹ GS IX, 219/FP, p. 89.

3. Desinhibición de la experiencia humana entera: fenomenología de la metafísica

Esta última indicación de carácter sistemático aclara el significado del análisis histórico llevado a cabo en la *Introducción* de 1883, bajo el rótulo de una *fenomenología de la metafísica*. La posibilidad de introducirse al estudio del humano entero pasa por la liberación de la conciencia y sistema metafísicos que domina aún, no sólo en la interpretación del humano, sino también en las expresiones objetivas de sus sistemas culturales, en las relaciones de dependencia, dominio y colaboración efectivas en la organización externa de la sociedad.³² La conciencia histórica se enfrenta a la conciencia metafísica. Por conciencia metafísica, Dilthey entiende un hecho históricamente limitado, que se constituye como un “sistema natural que se origina de la subordinación de la realidad bajo la ley del conocer.”;³³ o bien, como la etapa histórica en la que el sistema del desarrollo del nexo final (*Zweckzusammenhang*) del conocimiento procede deduciendo hipotéticamente las determinaciones generales de la conexión cósmica a partir de explicaciones singulares.³⁴

Estas dos caracterizaciones de la metafísica apuntan al modo en que la experiencia de conocimiento trata de interpretar al conjunto del humano entero y el mundo que habita, *en puros términos de conocimiento*, o bien cuando se intenta *una reducción de la experiencia únicamente a unas pocas categorías*, obtenidas de un rincón de la realidad experimentada. La metafísica, en este sentido, consiste en una figura histórica del sistema del conocimiento que, pese a sus esfuerzos por el saber de la realidad en conjunto, se comporta como una fuerza inhibitoria de la experiencia con su pretensión de validez universal. Frente a esa metafísica, Dilthey cree que la experiencia crítica moderna se ha dado en las ciencias de la naturaleza en tanto han desinhibido las posibilidades de la interpretación externa, principalmente mediante la expulsión de la creencia metafísica en la finalidad de la naturaleza.³⁵

³² GS I, pp. XV-XVII/OWD I, p. 3.

³³ GS I, p. 125/OWD I, p. 125.

³⁴ GS I, pp. 133, 150/OWD I, pp. 132, 148. En este sentido, Dilthey está confrontándose con la caracterización de la metafísica que hace Kant en la *KrV*, como inventario sistemáticamente ordenado de nuestras posesiones a través de la razón pura (AXX). Esta es la metafísica como visión de mundo que capta a éste bajo la pretensión de conocimiento. Esta forma cosmovisional de la metafísica, piensa Dilthey, es la figura genética de la reproducción de la anarquía entre los sistemas metafísicos. Con todo, conviene decir que la metafísica es también considerada positivamente por Dilthey, como una forma de pensamiento de raigambre religioso-moral, mediante la cual la vida intenta descifrar el enigma de la vida y del mundo (GS I, pp. 384-385/OWD I, pp. 363-364).

³⁵ GS I, p. 372/OWD I, p. 352.

Pero en lo que respecta a las ciencias del espíritu, el ejercicio fenomenológico de desinhibición es doble, pues no sólo se trata de la liberación de los residuos metafísicos cosmovisionales de épocas previas en la comprensión de lo histórico y lo social, sino también de aquello que Dilthey experimentó en su tiempo como el excesivo sobrepeso de las ciencias naturales en la captación y configuración de lo histórico-social. La unilateralidad y simplificación de la metafísica, como figura histórica del sistema del conocimiento, es regenerativa, es decir, no se da sólo en la cosmovisión estética subyacente al pensamiento griego, o en la interpretación religiosa providencial de la historia en la época medieval; antes bien, se da *en toda pretensión de intuición universal y definitiva de la realidad vivida*. Así, en la época de Dilthey, la unilateralidad y simplificación ocurre también en la mutilación de la experiencia en general, al interpretar la realidad del humano de un modo *puramente intelectual*, externo y mudo, así como desde los conceptos fundamentales y principios de las ciencias de eso que es experimentado externamente como naturaleza. Es desde este ángulo que Dilthey también encuentra en pensadores ilustrados y críticos, como Locke, Hume y Kant, un residuo de conciencia metafísica, de unilateralidad y simplificación en su interpretación de lo humano, por su extremo énfasis en la determinación del humano desde la experiencia de cognoscitiva de la percepción y el entendimiento.³⁶ Hacia el final de la *Einleitung*, expresa Dilthey el resultado de su meditación histórica:

Toda la fenomenología de la metafísica ha mostrado que los conceptos y principios no surgieron de la pura posición del conocer en la percepción, sino a partir del trabajo de estos en una conexión creada por medio de la totalidad del ánimo. En esta totalidad está dado el yo a la vez con un otro, independiente de él; a la voluntad, aquello que le resiste y aquello que las impresiones no pueden cambiar, al sentimiento, lo que él padece: [se da] inmediatamente así, y no por medio de una conclusión, sino como vida.³⁷

³⁶ GS I, p. XVIII/OWD I, p. 6.

³⁷ GS I, p. 395/OWD I, p. 373. La expresión *fenomenología* usada por Dilthey, me parece, está en cercanía con lo que Hegel entiende por esa expresión: la experiencia de la constitución de la conciencia y su autoconocimiento. A diferencia de Hegel, Dilthey no cree que esa experiencia de la conciencia tenga la posibilidad de una fase absoluta, ni concibe que la filosofía sea la forma suprema en la que culmina todo el desarrollo reflexivo del saber. La filosofía, piensa Dilthey, procede de la finalidad que instaura tardíamente el sistema del conocimiento, un sistema entre otros que estructuran a la totalidad de las vidas históricas. La pretensión de un saber absoluto de la vida desconoce su constitución enigmática, esto es, las formas en las que puede de ser aprehendida. La filosofía, si ha de ser crítico-histórica, tiene que transformar su antigua pretensión de ciencia mediante una autognosis histórica de sí misma. Es en estas coordenadas que ha de entenderse la singular comprensión que nos ofrece Dilthey de la autognosis histórico-sistemática de la filosofía, bajo el rótulo de un examen fenomenológico.

A la luz de esto, se entiende por qué Dilthey cree que la conciencia histórica es la que lleva a cabo la última disolución de las contradicciones del pensar metafísico-intelectualista en la filosofía de su tiempo y para tiempos venideros. Estas contradicciones son insuperables en la forma misma del sistema de la metafísica que domina en la filosofía, por lo cual se intenta una reforma sistemática de la filosofía mediante la conciencia histórica.³⁸ Mediante el desarrollo de la conciencia histórica, consistente en elevar a conexión consciente la estructura de las vivencias psico-físicas, así como su diversidad de expresiones en una pluralidad de sistemas culturales y visiones de mundo, Dilthey está declarando la imposibilidad definitiva de la conciencia metafísica para ser directriz de la interpretación del desarrollo y sentido del mundo histórico-social. Pues éste no es reductible, sin más, a conocimiento universal y necesario a partir de las categorías y principios de la interpretación monista de la naturaleza. Mucho menos ha permanecido la realidad humana anclada a las formas histórico-sociales de la antigüedad o del medievo. Las ciencias empíricas del espíritu, con sus diversos conceptos y métodos, terminaron por exponer que los supuestos del pensamiento histórico-social metafísico europeo —esto es, las nociones básicas y directrices de la antropología, religión, el arte, el derecho, la moral y la educación, en su interpretación naturalista heredada de los ss. XVI-XVII—, están inscritos en un horizonte geo-histórico que los condiciona en su validez respecto de lo humano entero, y que por ello no son susceptibles de una indiscriminada universalización.

Así, la crítica de la razón histórica no sólo hace fenomenología de las sobrepuestas metafísicas de la interpretación de la naturaleza en la comprensión de lo humano, sino que también ha de llevarla a cabo respecto de los intentos de elevar a validez general alguna idea de lo humano, así como sus respectivos ideales histórico-socialmente condicionados. La crítica de la razón histórica lucha contra la ilusión trascendental de un ideal humano abstracto, sin arraigo y desarrollo psico-bio-físico, pues en dicha ilusión ya no se trata del humano entero, del que ha desarrollado realmente y de múltiples maneras su sentir, querer y pensar en interacción constante con su entorno terrestre. Es precisamente en esta segunda orientación de la fenomenología histórico-crítica que se desarrolla la cuestión de la conexión de la filosofía, como sistema cultural de conocimiento, y la pedagogía, como sistema cultural de la formación humana. Es decir, Dilthey desarrollará críticamente las conexiones de filosofía y pedagogía mediante una fenomenología de los residuos metafísicos imperantes en la idea de la formación humana.

³⁸ GS VIII, pp.77-78/OWD VIII, p. 111.

4. Filosofía y pedagogía: la idea de la formación en un horizonte histórico

En la *Einleitung*, al caracterizar las formas científicas de lo histórico-social, Dilthey reconoce que mediante éstas se ha expuesto la existencia de diversas realidades producidas por la interacción de nexos de vida. Estas realidades, a la vez que arraigan en las necesidades y propósitos de las unidades psicofísicas, se articulan en configuraciones sistémicas que estructuran el mundo y la vida de una persona más allá de su interés, de su atención, de su singular curso de vida, para entonces realizar fines que corresponden a las comunidades y asociaciones humanas. Así, Dilthey ofrece una descripción del gran horizonte de conexiones e interacciones que están puestas en juego cuando nos referimos a las unidades vivientes psico-físicas:

El individuo singular es un punto de entrecruzamiento de una multiplicidad de sistemas, los cuales, en el curso de la cultura progresiva, se especializan siempre más finamente. En efecto, el mismo acto de un individuo puede mostrar esta multilateralidad. Si un estudioso redacta una obra, este proceso puede constituir un miembro en la vinculación de verdades que divisan las ciencias; aquél mismo es, a la vez, el miembro más importante del proceso económico, el cual se realiza en la fabricación y venta de los ejemplares; el mismo tiene además un lado jurídico, en cuanto cumplimiento de un contrato, y puede ser una parte componente en las funciones profesionales del estudioso, ordenadas en la trama administrativa. El poner por escrito cada una de las letras de esta obra es una parte integrante de todos estos sistemas.³⁹

Es esta complejión dinámica de la realidad histórico-social lo que tiene en mente Dilthey en su meditación cercana a la pedagogía como floración esencial de la filosofía. Se trata de cómo la autognosis filosófica se despliega desde el sistema del conocimiento, hacia la acción real de educación de los individuos, mediante la interacción de los diversos sistemas de la cultura y en la organización de la sociedad. Pues Dilthey cree que la formación profesional (*Berufsbildung*) sólo puede tener rendimientos significativos para las necesidades prácticas de la sociedad (*praktischen Bedürfnissen der Gesellschaft*) si es capaz de sobrepasar el adiestramiento orientado técnicamente (*technische Abrichtung*). Este adiestramiento es una forma de didáctica que se limita a la transmisión de un único conocimiento, reproducible y aplicable irreflexivamente en un único punto del funcionamiento de la maquinaria social. En esta orientación educativa, se inhibe la sensibilidad para las fuerzas históricas vivas que ponen en movimiento a la complejión de la sociedad, e igualmente

³⁹ GS I, p. 51/OWD I, p. 52.

se desconoce la manera en la que se da el efectuar conjunto de dichas fuerzas en el proceso de logro de los fines sociales. En el adiestramiento técnico, los individuos no son formados más que como una herramienta (*Werkzeug*) de la maquinaria social. Y es formado así, dirá Dilthey años más tarde, porque el educador, en su desconocimiento del humano entero, se encuentra extrañado ante el alma real del pupilo, así como lo está un trabajador ante una máquina de la que ignora su mecanismo.⁴⁰

Ante esta situación, Dilthey se propuso que su proyecto de una crítica de la razón histórica ofreciera las condiciones para una reorientación en la formación de las almas reales, especialmente las de las personas ocupadas en los órganos directivos de la vida política, social, educativa, por el largo efecto de sus actuaciones en la realidad de las comunidades y de los individuos. Esta reorientación implicaba, mediante el proceso de formación, facilitar la atención hacia los principios y reglas que condicionan la repercusión de la actividad profesional de aquellos individuos en la plenaria realidad social, desde su específico punto de incidencia.⁴¹ En las lecciones de 1893-1894, Dilthey señala que la facilitación de la labor de aquellas personas pende de una nueva clase de educador, cuya consideración histórica del humano entero, ha roto la ilusión de un arte formativo universal:

El educador futuro, además de su ciencia especial subyacente, requiere de una formación profesional [Ausbildung] que le prepare internamente, a través de verdadero entendimiento y formación del carácter [Gemütsbildung], para su alta y difícil tarea; pero ésta no puede ser situada en un sistema universalmente válido de la pedagogía. (Dilthey, GS XXI, 329).

La pedagogía, en su existencia sistemática, es parte de las formaciones culturales en las que se expresa algo constitutivo de las personas, y por las que se instaura un marco duradero para las interacciones humanas —tanto de su pensar, como de su sentir y querer— en una dirección que no es determinada sólo de modo externo, sino que se estructura internamente en las interacciones individuales como una conexión de fin (*Zweckzusammenhang*).⁴² A la vez, los sistemas de la cultura son una realidad permanente frente al carácter pasajero de los individuos, en tanto el mundo exterior, en su constitución física, tiene la capacidad de retener las actuaciones de aquellos como objetivaciones en obras e instituciones. Así como los individuos, los sistemas de la cultura y las organizaciones sociales son realidades psicofísicas e interactúan de igual manera con los elementos que las componen: la realidad del complejo mundo de sistemas histórico-sociales condiciona no sólo la vivencia interna a los in-

⁴⁰ GS XXI, p. 329

⁴¹ GS I, p. 7/OWD I, p. 11.

⁴² GS I, pp. 44, 51/OWD I, pp. 52, 58.

dividuos, sino que también los determinan externamente. El desarrollo entero de esta conexión psicofísica de los individuos en conjunto con las diversas finalidades de los sistemas culturales, y con las formas de organización de la sociedad, es lo que constituye al horizonte del mundo histórico como una conexión de efectuaciones (*Wirkungszusammenhang*).⁴³ Es en dicha conexión en la que se da la facticidad de las interacciones entre individuos, y la que la pedagogía tiene que considerar, como floración esencial de la filosofía, para orientar efectivamente hacia las más altas configuraciones a las relaciones efectivas de educador y pupilo, así como al resto de relaciones histórico-sociales con las que coexiste. En este sentido, dirá Dilthey que la *Bildung* en su sentido más alto consiste en: “[...] la función de todas las instituciones de la sociedad humana, dado que ellas, al final, intervienen al dar al individuo su más alta configuración.”⁴⁴

La crítica de la razón histórico-pedagógica tiene por base la extensión de las investigaciones de la psicología-antropológica al terreno de la formación, con lo cual se pretende una fundamentación histórico-sistemática de la pedagogía. La psicología-antropológica describe, analiza y compara cómo se constituye el nexo de vida en los individuos inmersos en un mundo histórico, mientras que la pedagogía se pregunta por la posibilidad de dirigir de una manera intencionada, mediante reglas y hacia determinados fines esenciales, la estructuración y actuación real de los individuos en el mundo. En conexión con el problema de los fines de la vida, la fundamentación de la configuración final de la vida hacia la que encamina causalmente el proceso pedagógico no puede lograrse si no es con ayuda de una reflexión ética en clave histórica. Además, se abre la pregunta sobre el tipo de validez de los enunciados por los cuales juzgamos moralmente —afectiva y valorativamente— los cumplimientos e incumplimientos de los fines de la vida, personal y social, pues estos no pueden ser verificados del mismo modo que aserciones sobre conexiones provenientes de la vida intelectual-cognoscitiva. Así, para lograr la fundamentación de la pedagogía, de la posibilidad de un filosofar formativo, Dilthey expondrá históricamente los residuos metafísicos —psicológicos, éticos y lógicos— que inhiben dicha posibilidad.

En su escrito de 1888, comienza por señalar la anómala ausencia de conciencia histórica en las pretensiones pedagógicas de su tiempo, anclada aún en sus orígenes en la temprana ilustración humanista europea. Sobre ellas, advierte que en su propósito cientista-intelectual de validez universal —descuidado de la diversidad de pueblos y épocas—, imponen en la práctica un ideal uniforme, abstracto, que incide de modo revolucionario y

⁴³ GS VII, pp. 153-158/OWD VII, pp. 176-182.

⁴⁴ GS IX, p.191/FP, p. 45.

disolvente de los órdenes históricos de la vida social.⁴⁵ La metafísica de la pedagogía de su tiempo radica en la unilateral comprensión de la formación como un proceso intelectual, que culmina en no más que la esfera de la persona, en la que se juzga lo más eficientemente posible según los valores de cierta clase social culta. Esto no quiere decir que no existan aportes desde esta convicción pedagógica fundamental, sin embargo no está a la altura de las necesidades efectivas del extenso nexo organizativo del mundo social. Así, la psicología intelectualista de dicha pedagogía es abstracta, metafísica, en tanto no ha profundizado en la totalidad estructural de las conexiones del pensar con el sentimiento, el impulso y la volición, en la específica finalidad de la educación. De igual manera lo es al desconocer y violentar las formas históricas provenientes de la ética de cada pueblo, al ser “[...] ciega ante el profundo sentido histórico y ante la estructura plena de sentido de aquello que es”.⁴⁶ La metafísica imperante en la pedagogía opera, pues, con una idea de ser que no es recogida de una experiencia viva de las diversas formas de vida en las que el humano es.

El desarrollo de una psicología que atiende desinhibidamente al humano entero con miras a su formación en el mundo histórico, lo explora Dilthey desde sus expresiones biológicas. Pues ya el organismo exhibe un desarrollo con una medida final (*zweckmäßig*) por la cual se conserva y potencia, tanto individualmente como en especie. Más aún, en su interacción con los humanos, principalmente desde el ángulo del impulso y del sentimiento, diversos seres vivientes sostienen de nosotros relaciones de educación, y no simples relaciones instrumentación servil.⁴⁷ Por tanto, en una mirada atenta al desarrollo de la vida animal, resulta aprehensible que la interacción formativa con los seres vivientes no es descriptible ni analizable desde los puros procesos lógicos del pensamiento —desde los cuales, animal y humano parecen infinitamente distantes—, sino que las funciones del pensamiento animal se expresan ya en una conexión organizada teleológicamente con el impulso, el sentimiento y la satisfacción que no son del todo extrañas a la vida humana. Para la vida ya hay mundo, y no sólo la interacción de fuerzas naturales. En este sentido, Dilthey observa que algunas de las categorías fundamentales que estructuran el desenvolvimiento de la vida humana en el mundo espiritual, y que son de especial interés para la reflexión pedagógica, no están enteramente desprendidas de las de la naturaleza, por lo cual es preciso reflexionar a partir de ellas para comprender la conexión psicofísica susceptible de ser formada:

⁴⁵ GS VI, p. 56/OWD VIII, p. 321.

⁴⁶ GS VI, p. 60/OWD VIII, p. 326.

⁴⁷ GS IX, p. 192/FP, p. 46.

La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey

Teleología, perfección y desarrollo constituyen el carácter del mundo espiritual en el cual éste se diferencia del ordenamiento mecánico natural. Este carácter está dispuesto, en la vida del alma, en las más simples relaciones mutuas de los componentes psicológicos. Está dispuesto ya en el reino natural orgánico en una manera rudimentaria. Por ello no existe un abismo entre naturaleza y espíritu. Si bien la conexión es provisionalmente incognoscible, por el contrario la diferencia es clara.⁴⁸

La formación humana, en esta perspectiva, es comprensible mediante una descripción de una conexión psíquica estructural creciente que, además de los fines necesarios de la vida, desarrolla en su serie evolutiva otra clase de fines, que nacen y se sostiene en las interacciones sistémicas de los individuos, las cuales se estructuran en relaciones de dominación y dependencia según la forma de la organización externa social. En todo este universo de relaciones, Dilthey pone un interés destacado en las conexiones en las que se funda el ideal de vida. Estas conexiones son desarrolladas por la ética, por un saber de la experiencia en la que se reflexiona sobre la vida, y se la realiza, mediante nexos de impulso-sentimiento-valor. En sus lecciones sobre ética, fechadas de 1890, dice Dilthey lo siguiente: “La determinación de aquello que en la vida posee significado y valor es la tarea de la filosofía práctica.”⁴⁹ Esta articulación de la vida según aquello que es valioso no acontece sólo al interior de los sujetos, sino que, como vimos, está expresada diversamente en la realidad histórica objetiva, en los códigos, obras e instituciones que dirigen la sociabilidad y el cultivo de sus individuos. Pues bien, precisamente en este extenso campo de relaciones, la vida ética de los tiempos de Dilthey se encuentra en un alto estado de agitación al atestiguar la caída del horizonte de valor hasta entonces vigente.

A finales del s. XIX, no sólo se ha mostrado la raíz profunda de la génesis físico-biológica del humano según la teoría evolutiva con lo que se ha naturalizado la comprensión de la génesis de lo valioso, sino que además, en el ámbito histórico, la actuación de las clases trabajadoras en la determinación de las necesidades y deseos sociales “han puesto en duda las presuposiciones últimas de la sociedad.”⁵⁰ Así, se ha impuesto la exigencia de una felicidad realizable para todos, en un sentido terrestre; esa es la lección del socialismo, y no sólo para las comunidades de ese tiempo. Simultáneamente, el *ethos* del cristianismo, en cualquiera de sus formas, se ha tornado ineficaz, incapaz de atender la sensibilidad desde la que se buscan nuevos ideales de una vida en común. Por convicciones genuinas, en la última década del s. XIX, tanto

⁴⁸ GS IX, p. 182/FP, p. 33.

⁴⁹ GS X, p. 13.

⁵⁰ GS X, p. 15.

en sus lecciones de ética como de pedagogía, Dilthey anuncia el potencial de una reflexión sobre los fines de la vida que tenga a la vista a la diferencia de lo masculino y lo femenino, liberándola del prejuicio intelectualista, del ideal rousseauiano de armonía natural, de la idea de pecado original.⁵¹ Igualmente, las formas objetivas de la literatura de la época, advierte Dilthey, captan los nuevos círculos afectivos en los que se expresan las inquietudes efectivas y vigentes, las cuales crecen desde el sentimiento y anhelo de vida de las clases que son consideradas, tradicionalmente, como incultas. En toda esta agitación, la reflexión ética no se exhibe como una tendencia providencial ininterrumpida y homogénea hacia el bienestar común, en la que tendría que apoyarse la pedagogía de validez universal. La conciencia de la situación histórica efectiva es la que ha hecho saltar por los aires la metafísica subyacente en aquella idea de formación.

El llamado crítico de Dilthey a la pedagogía de su época —en tan singulares tiempos de agitación, y que en ciertos aspectos no distan mucho de los nuestros— era el de poner en claro, mediante la examinación plural de la conciencia histórica, la forma como se constituye la síntesis del ideal de vida en la interacción de comunidades y asociaciones, así como las reglas psicológicas efectivas que pueden ser formuladas discursivamente, para entonces encausar la iniciativa de los individuos hacia la realización cooperativa de dicho ideal. Para ello, en sentido negativo, la pedagogía ha de liberarse de la ilusión de un modelo de validez universal que, insensiblemente, conduzca homogéneamente la marcha de la diversidad de las personas y sus relaciones sociales. En sentido positivo, con la cooperación interdisciplinar de las ciencias, se ha de buscar el acceso psicofísico para la descripción, el análisis y la comparación de las objetivaciones culturales en las que se expresa y se hace comprensible la configuración de los ideales de vida de personas, comunidades y pueblos. La reflexión pedagógico-filosófica, como vimos al inicio del estudio y ahora en conexión con la investigación ética, es llevada sistemáticamente a respirar y crecer, a fundarse, en el ánimo de vida de las expresiones históricas que cubren la tierra, y en consecuencia, a salir de la asfixia en la que se encuentra bajo el dominio de la conciencia metafísica europea. Esta es la autognosis, la filosofía de la filosofía por desarrollar desde entonces. En su escrito titulado *Traum*, compuesto con ocasión de sus 70 años en 1903, Dilthey expresa que la tarea de su existencia no ha sido presentar la solución del enig-

⁵¹ GS IX, pp.188-189/FP, pp. 41-42; GS X, p. 59. Como lo documenta Nelson en su introducción a su colección de ensayos críticos, Dilthey participó activamente en el movimiento, iniciado por la pedagoga Helene Lange, por el derecho de las mujeres a la obtención de grados universitarios. Además, ofreció su apoyo como tutor a investigadoras y a políticas reformistas, como la también pedagoga Gertrud Bäumer y la feminista-pacifista Helene Stöcker, quien acompañó a Dilthey como asistente entre 1896-1899. Parece, pues, que Dilthey percibió la insostenibilidad de la metafísica ética y pedagógica tradicional, construida en clave masculina.

ma de la vida (*Lebensrätsel*), sino que, en una condición de amistad, quiso hacer partícipes a sus estudiantes “[...] del ánimo de vida [*Lebensstimmung*] que ha crecido en mí a partir del meditar [*Sinnen*] sobre las consecuencias de la conciencia histórica.”⁵² Sólo en este ánimo de vida de entrega a lo histórico, que no busca comienzos puros y desprejuiciados para emprender marchas seguras, sino que medita históricamente acompañado de sus más antiguos y diversos dioses, pensó Dilthey, se da la “reconciliación [*Versöhnung*] de la soberanía de la persona con el curso del mundo.”⁵³

Conclusión

El estudio que presentamos pretende formar parte de los desarrollos de la nueva lectura que se ha realizado de Wilhelm Dilthey, desde hace casi una década. Esta nueva lectura pasa por una extensa comprensión histórico-sistemática de su pensamiento, la cual ya era parcialmente accesible en la primera parte de la publicación de sus escritos, y que se ha confirmado y profundizado con la revisión integral de *su proyecto*. Como fruto de esta revisión, puede sostenerse que la crítica de la razón histórica no puede ser una fundamentación incuestionable y definitiva de ninguna clase de saber, ni puede ser calificada de fracaso por no haber logrado algo así. Las rápidas lecturas que de él hicieron Heidegger y Gadamer —situándolo en las aporías positivistas y metódicas de su tiempo, y ello, por estar supuestamente anclado en un pensar ocular incapaz de una correcta distinción de lo óntico y lo histórico—, instauraron una tradición que ha inhibido el potencial de la resignificación que proyectó Dilthey como la tarea fundamentadora de la filosofía. Pues no se trata de la forma filosófica proyectada por la cosmovisión moderna como metafísica científica que ofrece fundamentos seguros para la marcha de la razón, sino de una *captación creciente que reflexiona desinhibidamente en las conexiones que estructuran la experiencia entera de vida*. Esas conexiones no son dadas, vividas, sólo por la captación interior, sino también por la aprehensión exterior. El interés que emana de ambas formas de interpretación tiene que ser cultivado en la formación del humano entero —y no sólo su unilateral interés histórico—. Con ello, Dilthey no esperaba ofrecer respuestas al enigma de la vida, ni emprender marcha segura alguna, sino describir, analizar y comparar una conexión creciente a partir del sentimiento de vida que se experimenta en el cultivo de la conciencia histórica. Sólo de esta manera podría

⁵² GS VIII, pp. 220-221/OWD I, p. XX.

⁵³ GS VIII, p. 226/OWD I, p. XXII.

proyectarse un obrar y una formación sensible con la compleja facticidad de su mundo histórico.

Precisamente en esta dirección, considero que se encuentra una pertinencia actual de la propuesta filosófico-formativa de Dilthey. La formación del humano entero implica una consideración *sinóptica* de la conexión psicofísica humana estructurada por el pensamiento, el sentir y el querer. Esta formación se confronta con aquella otra que se ha proyectado sólo desde el intelecto, pues éste, siempre se ha creído, está de alguna manera separado del cuerpo. Dilthey desarrolló la raigambre física de la inteligibilidad de la vida, articulada con sus impulsos, sentimientos y deseos. Las perspectivas pedagógicas que se orientan por la idea un conocimiento incorporado —que es también desarrollado sistemáticamente por las, así llamadas, filosofías de la mente— pueden encontrar en el modo de reflexión desinhibida de Dilthey una fuente de inspiración para sus desarrollos.

Finalmente, considero que lo que Dilthey quiso transmitirnos como sentimiento de vida —como un desarrollo creciente de la conciencia histórica en atención a la facticidad de la vida entera—, es precisamente susceptible de ser apropiada como una orientación pedagógica por la que se desinhiba nuestra interpretación de lo humano respecto de la carga metafísica sedimentada en ella, la cual lleva la impronta de lo europeo. El llamado de Dilthey era al de una reflexión seria, capaz de revivir, de seguir el sentir y de aprender de toda forma de expresión humana. Por ello, creo que fue justamente considerado por Helmuth Plessner como el iniciador de la nueva antropología, de la nueva autognosis de lo humano en la que ha de fundarse toda futura ontología. En *Poder y naturaleza humana*, Plessner expuso la significación de Dilthey frente a las reflexiones antropológicas y existenciales de su tiempo; dicha significación aún puede motivarnos hoy a la continuación de una crítica de la razón histórico-pedagógica:

En la renuncia a la posición de predominio de las propias condiciones del conocimiento [europeo], en realidad de las únicas condiciones de posibilidad de acceso al mundo como quintaescencia de todas las zonas y todas las figuras de lo ente, la nueva filosofía realiza —y sólo aquí se ve el vínculo de tantos filósofos del presente, como por ejemplo Scheler o Heidegger, con los viejos criterios— la total transvaloración de la experiencia para su propio fin cognoscitivo.⁵⁴

⁵⁴ PLESSNER, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, traducción de K. Lavernia y R. Navarrete, Madrid: Guillermo Escolar, 2018, p. 58.

Referencias

- CROWE, BENJAMIN, "Dilthey's Ethical Theory", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 159-177. doi:10.1017/9781316459447.009
- DAMBÖCK, C.; LESSING, H. U., "Vorwort", LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C. (Eds.), en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 7-10.
- DE MUL, Jos, "Leben erfaßt hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 41-60. doi:10.1017/9781316459447.003
- DE MUL, Jos, "The Syntax of Pragmatics and the Semantics of Life. Dilthey's Hermeneutics of Life in the Light of Contemporary Biosemiotics", en LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C. (Eds.), *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 156-175.
- DILTHEY, WILHELM, GS XXIV: *Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911)*, KÜHNE-BERTRAM, GUDRUN (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- DILTHEY, WILHELM., GS XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, edición de H. Johach and F. Rodi, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, WILHELM, GS XXI: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (1875-1894)*, edición de G. Kerckhoven and H. Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, WILHELM, GS IV: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- DILTHEY, WILHELM, *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *Teoría de la concepción del mundo*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *Psicología y teoría del conocimiento*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM, *El mundo histórico*, traducción de Eugenio Ímaz, México: FCE, 1978.
- DILTHEY, WILHELM. GS VIII: *Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. Groethuysen (Ed.) 3ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- DILTHEY, WILHELM, GS IX: *Pädagogik: Geschichte und Grundlinien des Systems*, edición de O. Bollnow. 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- DILTHEY, WILHELM, *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires: Losada, 1960.
- DILTHEY, WILHELM, GS I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, edición de Groethuysen, 4ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

- DILTHEY, WILHELM, *GS VI: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, edición de G. Misch, 3ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- DILTHEY, WILHELM, *GS X: System der Ethik*, edición de H. Nohl, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- DILTHEY, WILHELM, *GS V: Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, edición de G. Misch, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- DILTHEY, WILHELM, *GS VII: Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, edición de B. Groethuysen, 2ª ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- DILTHEY, WILHELM, *Historia de la pedagogía*, traducción de Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires: Losada, 1944.
- DILTHEY, W.; VON WARTENBURG, P. Y., *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97*, edición de Sigrid von der Schulenburg, Halle: Niemeyer, 1923.
- FISCHER, JOACHIM, "Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner", en HARTUNG, GERALD; WUNSCH, MATTHIAS; STRUBE, CLAUDIUS (Eds.), *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie — Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, 2012, pp. 131-152.
- FISCHER, JOACHIM, "Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm", en POLI, R.; SCOGNAMI-GLIO, C.; TREMBLAY, F. (Eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. Verlag, pp. 73-94, 2011.
- FORSTER, M., "Dilthey's Importance for Hermeneutics", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 61-81. doi:10.1017/9781316459447.004
- GALLIKER, MARK, "Das geisteswissenschaftliche Forschungsprogramm der Psychologie. Diltheys 'Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie' sowie die Antwort von Ebbinghaus", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 193-207.
- GRONDIN, JEAN, "Dilthey's Hermeneutics and Philosophical Hermeneutics", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 252-265. doi:10.1017/9781316459447.014
- GRONDIN, JEAN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1997.
- HAMID, NABEEL, "Dilthey on the unity of science", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 2016, pp. 1-22. 10.1080/09608788.2016.1158691.
- Ímaz, EUGENIO, *Asedio a Dilthey: un ensayo de interpretación* (Vol. 35), México: Colegio de México, 1945. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt2z4>.
- JARAN, FRANCOIS, *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*, Barcelona: Herder Editorial, 2019.

- KINZEL, KATHERINA, "Inner Experience and Articulation: Wilhelm Dilthey's Foundational Project and the Charge of Psychologism", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, vol. 8, núm. 2, 2018, pp. 347-375. <https://doi.org/10.1086/698696>
- KÜHNE-BERTRAM, GUDRUN, "Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in der Philosophie Wilhelm Diltheys", en LESSING, H. U.; DAMBÖCK, C., *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Freiburg/München: Karl Alber, 2016, pp. 225-248.
- FERNÁNDEZ LABASTIDA, FRANCISCO, *La antropología de Wilhelm Dilthey*, Roma: Apollinare Studi, 2001.
- LORENZO, L. M., "Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey", *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 25, 2016, pp. 14-42. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85445906002>
- MENDOZA MARTÍNEZ, LUIS FERNANDO, "Martin Heidegger-Nicolai Hartmann: acerca de la posición del humano en el mundo", en AYALA-COLQUI, J.; HORNEFFER, R.; CONSTANTE, A. (Eds.), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*, Sao Paulo: Pimenta Cultural, 2022, pp. 731-763.
- NAZARÉ DE CAMARGO, M. & AMARAL, P., "Dilthey: Hermenêutica da Vida e Universalidade Pedagógica", en *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 35, 2012, pp. 88-114.
- NAZARÉ DE CAMARGO, M. & AMARAL, P., "Dilthey y la Educación", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, vol. 12, 2000, pp. 107-121.
- NELSON, ERIC, "Introduction: Wilhelm Dilthey in Context", en NELSON, E. (Ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 1-18. doi:10.1017/9781316459447.001
- NELSON, ERIC S., "Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology, and the Task of Interpretive Psychology", *Studia Phaenomenologica*, núm. 10, 2010, pp. 19-44.
- PLESSNER, HELMUTH, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, traducción de K. Lavernia y R. Navarrete, Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- RINCÓN VERDERA, J. C., "El legado de Wilhelm Dilthey: las pedagogías culturalistas", *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, vol. 21, núm. 2, 2010, pp. 131-164. <https://doi.org/10.14201/7154>
- SCHOLTZ, GUNTER, "Vorwort", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 7-9.
- WINKLER, MICHAEL, "Wilhelm Dilthey und die geisteswissenschaftliche Pädagogik", en SCHOLTZ, GUNTHER (Ed.), *Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 209-230.
- XOLOCOTZI, ÁNGEL, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés-UIA, 2007.