

SEMINARIO DE LETRAS

LAS FORMAS DE LA VIDA ESPIRITUAL SEGUN SPRANGER.

(Fragmento)

INTRODUCCION

La filosofía del presente está, con un ahinco nunca visto, orientada fundamentalmente hacia la erección de una metafísica del espíritu, sobre bases de suyo fenomenológicas. Una brillante pléyade de sabios y hombres de ciencia se encuentran hoy embebidos en una auscultación casi desesperada de la realidad más honda y plena de lo humano. Entre ellos, sobresale mayestáticamente la figura severa y fervorosa de Eduardo Spranger, inclinado fijamente sobre el misterio del ser y de la vida. Sus "formas vitales" constituyen una de las aportaciones filosóficas más recias y formidables de la preocupación elocubrativa de lo actual. Por eso, al pretender referirnos al movimiento en favor de un desentrañamiento de lo espiritual en el hombre, hemos pensado que hacia nadie mejor, como hacia Spranger, debemos caminar en cumplimiento del mandato socrático, legendario ya. Las formas de la vida espiritual según Spranger, significan acaso el tema más subyugante de la filosofía contemporánea. De ahí nuestro estudio de ellas. De ahí asimismo la entonación cálida con que ellas están expuestas. Desde luego, confesamos que no ha sido nuestro propósito agotar en todas sus partes el pensamiento sprangeriano tan rico y vario en su contenido. Modestamente sólo hemos pretendido recoger un aspecto del mismo, sus resplandores más inquietantes y de más trascendentales resonancias filosóficas, dejando para una obra de mayores alientos que por el momento no nos hallamos en condiciones y con fuerzas suficientes para llevar a cabo, muchos de los esplendentes aspectos henchidos de una inmensa capacidad de suscitación mental. Por

el acento fervoroso que en las páginas todas se acusa y la intención fundamental nuestra, el presente estudio está de lleno enderezado hacia una defensa leal y franca de la excelsitud y la autonomía originaria de la vida espiritual. Poseídos, como estamos, por la convicción inquebrantable de que sólo el cultivo y la realización en la existencia cotidiana de los supremos valores del espíritu es el único medio eficaz para salvar nuestra cultura,—hecha de historia, de martirio, de agonía,—y salvarnos así también, nosotros mismos que al cabo somos hijos natos de la época histórico-cultural en que nos cupo aparecer y de la cual dependemos en gran medida; el abordar el estudio de las “formas vitales” sprangerianas no ha constituido acaso en nosotros sino un pretexto y una ocasión para poner al descubierto puntos y direcciones de la actividad espiritual que necesariamente debemos tener en cuenta, hoy más que nunca, con un sentido diríase mesiánico de la vida. Nuestro trabajo está muy por debajo de lo que hubiéramos querido que sea. Lo sabemos. Mas no es óbice esto para dejar constancia de que al escoger tal tema hemos sido guiados por un apasionado anhelo nuestro de contribuir de alguna manera y dentro de nuestras reducidas posibilidades intelectuales, al avance de las fuerzas luminosas de lo espiritual que en el juego dialéctico de la vida y del mundo combaten contra las potencias disolventes de lo material que, al par, amenazan destruir de continuo lo espiritual y rebajar así la talla biopsíquica del hombre.

Si en los renglones que vienen logramos reflejar en algo la emoción humanística de que ellos se reclaman, hemos de quedar en paz con nosotros mismos y satisfechos en nuestro corazón. De todos modos, por si tal vez en el decurso de nuestra exposición no cumplimos lo que aquí ofrecemos, valgan, al menos, estas palabras de un estudiante que no tiene otro mérito que el de querer aprender y que humildemente confiesa no haber puesto en el estudio que en seguida vais a leer sino una sólo cosa como suyo: su fervor espiritual.

CAPITULO PRIMERO

ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA POSICION FILOSOFICA DE EDUARDO SPRANGER.—DILTHEY Y SU OBRA.

Eduardo Spranger, como recién háse dicho más arriba, es una figura sumamente fascinante en el panorama de la filosofía alemana del presente. Otros podrán aventajarle en hondura y hasta en

excelsitud mental; mas esto no opaca la fulguración de aquella efigie suya de investigador concienzudo y parsimonioso, imbuído en un casi místico respeto hacia la persona humana. Antes de abordar el estudio de las “formas de vida” por él halladas en la subjetividad del suceder anímico, hubiéramos querido formular algunas referencias biográficas en derredor suyo; pero, la circunstancia,—muy sensible desde luego,—de no contar con datos autorizados para tal empresa, nos impide satisfacer este justo anhelo nuestro de contemplar, siquiera sea a luengos trazos, el desenvolvimiento de una personalidad admirable. Bástenos pues, en consecuencia, tan sólo mencionar los antecedentes históricos de su posición filosófica, aún cuando sea de manera somera.

Spranger ha sabido recoger, con fidelidad genial, la altísima inquietud y fervor que por las ciencias del espíritu prepondera en toda la filosofía alemana del presente. Muy cerca, especialmente, de Simmel, de Schler y de Spann, cuyos principales temas son también suyos, Eduardo Spranger se orienta francamente hacia una profundización de la vida espiritual personal y extrapersonal. Su nombre, figura así, incorporado al valeroso grupo de investigadores que tratan, desde fines del siglo XIX y con acento renovado, los problemas del espíritu con visión metafísica, superando, empero, el idealismo de Hegel y haciendo hincapié, sobre todo, en la realidad histórico-social, donde el individuo humano está inserto y desde la cual vive. Spranger trabaja, por eso, es un principio, reconociendo a priori la independencia y el sentido peculiares de la realidad espiritual frente a la realidad natural, de la cual se arranca y a la que, no obstante, se enfrenta originariamente.

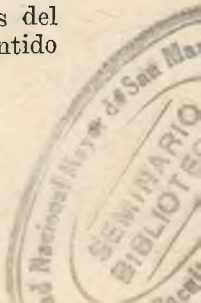
Tócanos primeramente, sin embargo, rastrear en el pretérito, el camino que Spranger siguiera para arribar al punto donde ahora le vemos. El se nos aparece derivando directa y casi exclusivamente de Guillermo Dilthey. Ningún filósofo, tal vez, ha ejercido sobre Spranger tantísima influencia como el autor de la “Introducción a las ciencias del espíritu”, y al que exprofesamente se uniera, sin ignorar, por supuesto, la labor de otros filósofos gloriosos como Rodolfo Eucken, Federico Nietzsche y Guillermo Stern, de cuyas ideas capitales participa. Spranger mismo, sin embargo, desde un comienzo, se erige en discípulo de Dilthey,—lo que, también, separadamente, otros ya hicieran notar,—y así constatamos que en sus dos primordiales obras, “Formas de vida” (1921) y “Psicología de la edad juvenil” (1924), manifiéstase desarrollando los puntos cardinales del pensamiento diltheyano.

Guillermo Dilthey es un pensador aislado, que de modo callado y modestamente, va hilvanando sus meditaciones en medio casi de la indiferencia y la incomprensión de sus coetáneos. Vida soli-

taria la suya, se mantuvo, se puede decir, siempre al margen de su tiempo, a pesar del finísimo sentimiento de la fluencia vital histórica, nota significativa y distintiva de su yo. Nacido en 1833, murió en el año 1911, y su existencia, por eso, hendiendo sus raíces en los siglos idos, de donde se alimenta, extendiéndose, al modo de un árbol frondoso, en ancha copa por las alturas del maravilloso siglo XX que vivimos. De ahí que su obra toda tenga, en nuestros días, una savia joven y una frescura realmente primaveral. Profesor primero en Basilea, Kiel y Breslau, pasó más tarde a la Universidad de Berlín, en reemplazo del gran filósofo Lotze, donde enseñó desde el año 1882 hasta sus postreros días. Temperamento romántico, en continua emotividad estética, le tocó vivir, empero, en una época de descarado positivismo, circunstancia que modificó y hasta desvirtuó, en gran parte, el cariz de sus estudios. Fueron, sobre todo, años agitados y turbulentos, los que contempló Dilthey. Contemporáneos suyos son: Federico Nietzsche (1844-1900), Guillermo Wundt (1832-1920), Hermann Cohen (1842-1912), Carlos Darwin (1809-1892), Franz Brentano (1838-1917), Huxley (1825-1895), Carlos Marx (1818-1883), y otros muchísimos y brillantes hombres de pensamiento que en diferentes esferas del saber laboraban en pró del acrecentamiento del patrimonio cultural de la humanidad. La corriente positivista y materialista invadía en aquel momento todos los sectores de cultura. Comte (1798-1857), en Francia; J. Benthan (1748-1832) y J. Stuart Mill (1806-1873), en Inglaterra; y Scwan, Helmhotz (1821-1894), Möleschoff, L. Buchner y Czolbe, en Alemania, saturaban el ambiente intelectual de Europa entera con sus teorías negadoras todas de la objetividad y la primacía de lo espiritual frente a lo físico, de donde hacíanlo emanar y depender integralmente, al modo de un epifenómeno tardío y volandero destinado a desaparecer conjuntamente con la materia. En el corazón de semejante festín materialista álzase Guillermo Dilthey, incontaminado e íntegro. La labor que él lleva a cabo no es para ser comprendida inmediatamente. Sólo largos años adelante, mucho después de su fallecimiento, y en dosis cada vez mayores, llégasele a apreciar en sus cabales merecimientos. Nos cabe hoy reseñar, muy de paso y brevísimamente, la enorme tarea que Guillermo Dilthey se impusiera ejecutar, para, de este modo, alcanzar los cimientos sobre los que Spranger ha construído lo que llamaríamos su "sociología de lo espiritual", o mejor aún, la "historicidad de lo espiritual", apuntado ya en Dilthey expresamente.

Dilthey vivió de lleno orientado hacia las ciencias del espíritu, en abierta oposición con sus contemporáneos que se preocupaban únicamente de las ciencias de la naturaleza. En ese entonces, aún los partidarios de una ciencia de lo psíquico-espiritual, consideraban

los problemas con élla conexionados con criterio naturalista en el fondo. Dilthey, sin embargo, no concluyó sus observaciones. De ahí el que se haya señalado en repetidas oportunidades y por cuanto se detuvieron ante él, aquel carácter fragmentario e incompleto de las obras suyas que acusan una mayor verdad filosófica. Pero, caso curioso, él, con leal humildad, testifica no tener otro propósito que el de ser un simple explorador del saber. Planeó, es cierto, una ingente labor, mas no le fué dado sino cristalizar muy poco de ella. Por eso Ortega y Gasset escribe que Dilthey se quedó a medio camino de su propia idea. De ahí aquel matiz interminado y hasta incongruente de sus escritos que quieren ser sólo bosquejos, planes, introducciones, más nunca un sistema cerrado y definitivo. Dilthey mismo se sincera: "Nos sentimos contentos, 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". Por no haber ganado pues, en ningún momento, una arquitectura acabada, la obra de Dilthey háse prestado a diversas y hasta, algunas veces, desfiguradas y antojadizas interpretaciones. Pero, por encima de la dispersión mental en que comparece ante las generaciones del porvenir.—signo, quién sabe de una privilegiada disposición creadora.—percíbese en Dilthey, constituyendo la tónica esencial en la melodía de su vida, un sentido histórico profundo, un elevado sentimiento poético lindante con una efusión ascético-mística y una indeclinable tendencia a querer escuchar siempre y por encima de todo el mensaje metafísico de la existencia, acallando las voces menudas del mundo mágico o ilusorio. Y es que Dilthey, antes que nada, pretende, con ruda exigencia, comprender el sentido de la vida que deviene en la historia bajo la forma de espíritu. De ahí su dicho, ampliamente reiterado a través de su viaje indagatorio, que pregonaba al modo de un axioma, de que sólo la historia dice al hombre lo que él es. Por eso nuestro filósofo vivió, interiormente, muy cerca del pensamiento central de Hegel que creía entrever en la historia universal el desenvolvimiento del espíritu a través del tiempo. Mas el caso es que Dilthey supera y transpone el racionalismo inveterado de Hegel para colocarse en una actitud, diríase, irracionalista, al intentar comprender la "vida", por la "vida" misma. Martín Heidegger, el insigne discípulo de Edmundo Husserl y autor de "Ser y tiempo", especifica tres circunscripciones territoriales en el territorio especulativo de Dilthey, a saber: 1.º estudios referentes a la teoría de las ciencias del espíritu y a su delimitación frente a las ciencias naturales; 2.º, investigaciones relativas a la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado; y 3.º, esfuerzos en el sentido



de una psicología, en la cual debe ser expuesto “el hecho hombre en su totalidad”.

De lo que antecede, dedúcese ya algo del tremendo tanteo filosófico de Dilthey en favor de una concepción integral del mundo y del hombre. Mas Dilthey, hijo, al fin, de su época, malquiere la metafísica y se convierte en su enemigo declarado. “La metafísica es algo singularmente ambiguo”, dice él. Pero no deja, eso sí, de reconocer la disposición indesmayable del espíritu humano hacia la metafísica, cuyos resultados no serán nunca valederos universalmente y para siempre, en razón de las antinomias latentes que entraña. Así como Kant sostuvo que el hombre va en el conocimiento hacia lo incondicionado y que “es un destino particular el de la razón humana el verse acosado por cuestiones que no puede resolver”, Dilthey igualmente expresa que “hay una disposición a la filosofía fundada en la organización misma del espíritu humano. Cada uno de nosotros, dondequiera que esté colocado, a élla se inclina, y toda función intelectual y emotiva del ser humano tiende hacia la reflexión filosófica”.... “Si la metafísica, en tanto que sistema, no representa en la evolución del espíritu humano más que una época pasajera, queda y quedará siempre, este conjunto de sentimientos que experimenta el ser humano frente al universo, y que formando el fondo mismo de la teoría filosófica sobrevivirá a todas”.... “La conciencia metafísica del individuo... es eterna”...

La situación filosófica de Dilthey resulta así, hasta cierto grado, sui géneris y quizá embarazosa en mucho. Unido a Hegel en varios aspectos, muy especialmente en aquello del espíritu o idea absoluta realizándose en la historia universal, mantiénesse, no obstante, apartado en otros tantos y sobre todo, en su rechazo de la metafísica idealista del formidable autor de las “Lecciones sobre filosofía de la historia”. De otro lado, inclínase al positivismo imperante en su reconocimiento del hecho real y concreto como armazón de un edificio especulativo sólido y objetivamente válido. Hegel recorre fugazmente el teatro geográfico del acontecer histórico, para buscar, más bien, su trabazón ideal y lógica, su ley racional, en donde, casi ex-abruptamente, injerta de modo dialéctico los hechos de la historia, eliminando aquellos que no encuadran dentro del juego triádico de tesis, antítesis y síntesis. Mas el perseguir un fundamento gnoseológico para las ciencias del espíritu, Dilthey no tan sólo en varios tramos se identifica y se desgaja otras veces de Hegel, sino que, con acento beligerante, arremete contra Kant y se sitúa a la vera de la “escuela histórica”, a la que trata de sobrepasar mediante su concepto de la “comprensión histórica” a través de la “comprensión” de nuestras más recónditas experiencias personales que es en donde encontramos actuantes y siempre actuales las multido-

nosas fases de la historia. Por eso a la razón general y común de Hegel, intemporal y eterna, opone la razón condicionada “por el espíritu del tiempo”, y a la razón pura de Kant, enfrenta la razón histórica, cuyo análisis crítico también proyecta a tono con el filósofo de Koenigsberg. De Dilthey son las siguientes palabras: “Cuando en el lugar de la razón general de Hegel, aparece la vida en su totalidad, y, en ella, la vivencia, el comprender, el nexo histórico de la vida, la potencia de lo irracional, surge el problema de cómo sea posible la ciencia del espíritu. Para Hegel no existía este problema. Ahora se trata, al revés, de reconocer como el verdadero fundamento del saber histórico el dato de las manifestaciones históricas de la vida, y encontrar un método para resolver el problema de cómo sea posible un saber universalmente válido sobre la base de este dato”.

Avecínase pues, como se ve, Dilthey, en este punto, a temas de incalculable trascendencia para el encauzamiento de sus posteriores especulaciones. Nítidamente se perfila ante sus ojos la necesidad de emprender un nuevo esfuerzo hacia la erección de la filosofía de la historia sobre la base, no de un concepto estático e inmutable de la razón humana, como se postuló en la época moderna por los filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII, sino sobre una idea evolucionante e histórica de la razón. Seducido por esta perspectiva, Dilthey pone al descubierto el espíritu del tiempo impregnando, por igual, las múltiples manifestaciones de la cultura, y en el que los individuos humanos estamos prendidos vitalmente. Se insinúa así, primero, y se impone luego en él, la convicción de que es ineludible la obligación de escrutar el pasado histórico si aspiramos al conocimiento y a la comprensión del ser espiritual del hombre en su legitimidad. Toda época, dice, ofrece una fisonomía propia, y es aquésta fisonomía una vigorosa energía directora en el modelado de las vidas humanas particulares, de tal manera que nadie, aún el de más robusta contextura anímica, puede sustraerse a su acción conformadora. Todo ser espiritual resulta, al cabo, ineluctablemente, un ente histórico, velado por su vital atmósfera cotidiana. Pero el hombre no sólo es un ser que vive en la historia, sino que se experimenta, en su más secreta intimidad, desempeñando un rol de incalculable trascendencia histórica, así desde el punto de vista de su contingente personalidad como desde el punto de vista del conjunto histórico de que forma parte. El rostro móvil de la época, envuelto en un presente que dura, se imprime en las existencias singulares y en la colectividad, determinando la muchedumbre de posturas ante el punto de la vida, y coloreando, sin lugar a escapatorias, las expresiones espirituales más auténticas de aquéllas y ésta. El pasado, puédesse afirmar, se conserva siempre redivido en lo ac-

tual, renaciendo incesantemente de generación en generación y renovándose, no obstante paso a paso y algunas veces intempestivamente por la irrupción de providenciales individualidades humanas.

Todo esto, empero, porque la vida misma es una perpetua resurrección dentro y a costa de ella, y se yergue aparentemente incólume más allá de todas las mutaciones posibles, constituyendo la substancia incambiable, el substracto germinal de lo existencial. Por eso Ortega y Gasset subraya que la gran Idea de Dilthey es la idea de la vida. Dilthey es pues, siempre, o quiere serlo, un ardoroso vocero de la vida que no admite una fórmula filosófica definitiva y que está más arriba de cualquiera metafísica. “La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter”,—escribe Dilthey, y con tales palabras sintetiza sus vacilaciones entre abrazar, respecto de la vida, un concepto causal y mecanicista, bajo la sugestión de su experiencia del ocurrir natural, o pensar, al contrario, en una teleología immanente que sepultada en los pliegues sacros de la vida alienta. Dilthey no logra pronunciarse resueltamente. La vida se le ostenta demasiado complicada, teñida de ingredientes difíciles de separar, y como una irreductible totalidad estructurada y estructurante, alcanzable o capturable tan sólo, acaso, con el auxilio del concepto aristotélico del motor inmóvil, de la Forma de las formas,—Dios, en una palabra,—que atrae hacia sí, sirviéndose de su cósmico poder fascinador, a todo el devenir universal.

Pero, enemistado por principio con las truculentas construcciones de la metafísica, Dilthey se niega a remontarse en dirección de la causa de las causas, a la que estima inasequible e incognoscible para el hombre. Dilthey, por otra parte, carece de vuelo metafísico. No pretende ser él, además, un metafísico. Quizá únicamente sueña con representar el papel de un intérprete de la vida. Por eso ausculta en la historia el crepitar intemporal de la vida. De ahí también su filosofía de la historia, y su historia de la filosofía. Porque lo que otea tras el telón de la historia y lo que atalaya desde las cumbres de la filosofía, es tan sólo la vida que es... y seguirá siendo sempiternamente. Para ello apóyase en la historia, coincidiendo, sin embargo, con los propósitos kantianos de desvanecer las ilusiones de la metafísica racionalista y fundamentar, asimismo, el conocimiento científico. Dilthey se pregunta: ¿cómo es posible la historia como ciencia? sin dejar de reparar, por supuesto, la pregunta que Kant se hiciera a sí propio: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Por eso, Dilthey, sin menospreciar en el fondo los resultados de la investigación kantiana, censura, sin embargo, a Kant, el haber establecido una especie de yo abstracto, casi metafísico, como órgano central de la síntesis cognoscitiva, desglosándolo

de la vida y particularmente de la realidad histórico-social. Es contundente, bajo tal criterio, su crítica de las categorías kantianas, a las que considera en completo divorcio de la vida en su integridad y limitadas a la aprehensión, tan sólo, de los hechos de la vida natural o fenoménica. Reconoce, eso sí, la capacidad de las formas a priori del entendimiento para la captación de lo real-sensible; pero, atendido Dilthey a su viva inquietud por el devenir histórico, las juzga deficientes e ineficaces para la comprensión totalitaria de la vida, pues se basan en el concepto equivocado de la invariabilidad de la naturaleza, siendo así que “la teoría del conocimiento no es nunca definitiva”,—como literalmente apunta,—sino algo sujeto a los vaivenes evolutivos en el proceso relativizante de la historia.

No es indispensable continuar señalando, empero, las afinidades y las disonancias entre el pensamiento kantiano y el diltheyano, pues tal cosa nos arrastraría harto lejos. Una referencia, que quizá no esté demás, al hecho de que tanto Kant como Dilthey acogen la existencia de una realidad desconocida e incondicionada detrás del mundo fenomenal; pero, mientras el primero niega el acceso cognitivo a esa realidad desconocida e incondicionada, el segundo garantiza la cognoscibilidad de ésta remontándonos en el curso de nuestra experiencia íntima. De ahí su insistencia en la importancia de las vivencias que, por sobre sus modificaciones y esquemas estructurales más o menos contingentes, nos devela el reino de la “cosa en sí”. Por eso al buscar un fundamento gnoseológico a las ciencias del espíritu, propone una psicología y una hermenéutica, capaces de aprehender prácticamente lo dado en su originaria pureza. Pero por este sendero bien pronto había de situarse en oposición antagónica a Windelband, quien colocaba a la psicología entre las ciencias naturales, restándole mérito para los estudios históricos, a pesar de hermanarse ambos,—Dilthey y Windelband,— en sus rasgos generales, como son: odio al naturalismo, interés por el problema de la historia, y rechazo de la metafísica. Además, les une, como dice Eugenio Puciarelli, “el juicio despectivo sobre la psicología de su tiempo”, creyendo sí Dilthey “posible elaborar una nueva psicología, independiente de las ciencias naturales y capaz de proporcionar un fundamento seguro a las ciencias del espíritu”. Para Dilthey, por otra parte, hay una vinculación marcada entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, por cuanto el dualismo de ser-en-sí y ser-para-uno, se esfuma en la vivencia que aprehende primariamente y en un complejo total e indivisible el dato de lo real. Se cuida sí de fijar Dilthey, no obstante, la supremacía de las ciencias del espíritu fundado en el saber inmediato de lo espiritual; al paso que las ciencias naturales levántanse sobre los datos de la percepción externa y son construídas mediatamente con el apoyo

del sentido externo, como diría Kant, poseyendo pues su objeto una consistencia meramente fenoménica. De ahí que al pensar en una gnoseología de las ciencias del espíritu y en una tentativa por un pedestal sobre que elevarla, Dilthey échase a formar una psicología empírica nueva, emancipada del naturalismo en boga, y en la cual el alma sería concebida como una estructura totalizante, cúspide desde la que hajan los acontecimientos anímicos. Dilthey se enfrasca así en el análisis fenomenológico,—usando un término moderno,—de la conciencia real y concreta, empapada en la historia, en contraposición a la conciencia general, desligada de lo temporal-histórico.

Convencido de que la psicología de su tiempo no le proporcionaba conceptos evidentes y objetivamente valederos sobre los que asentar una gnoseología de las ciencias del espíritu, Dilthey inicia una serie distinta de estudios acerca de la psiquis humana. Al revés de la psicología racionalista, de índole explicativa y constructiva, el autor de "Contribuciones al estudio de la individualidad" (1896) proyecta una psicología irracionalista, descriptiva y analítica. En lugar de ascender de las partes al todo, es su intención partir y descender del todo, que es para él previo, a las partes que son después. Y, en la medida en que sus investigaciones en el terreno de lo psíquico avanzan, va inventando toda una terminología especial, hasta columbrar, por fin, claramente la noción de una "psicología estructural", contraria a la "psicología atomística". Flota así, en Dilthey, por vez primera, la idea de totalidad, es decir, la idea del alma como un organismo cuyas partes se eslabonan en un complejo integrador y supremo, recusando, al par, el mecanicismo y el atomismo con absoluta rotundidad. Tres son, virtualmente, las notas fundamentales de lo espiritual, de conformidad con el pensamiento diltheyano, a saber: 1.º, el de ser una estructura; 2.º, el de evolucionar en el tiempo; y 3.º, el de ser un presente donde el pasado se prolonga y persiste, interviniendo en la configuración de toda nueva experiencia. Recortamos muy particularmente estos tres matices del ser de lo espiritual, por cuanto constituyen tres direcciones sobre las que debían incidir ulteriormente las investigaciones científicas de Spranger, añadiendo éste último, al modo de complemento, riguroso y necesario, una nota inusitada; la del "sentido" de la unidad estructural. Insistamos, empero, antes de continuar, en que el concepto de la estructura totalitaria supone el completo naufragio de la autonomía de los componentes anímicos y emerge en su lugar, un "organismo",—asimilando un término de la fisiología,—cuyos miembros o partes constitutivas tienen significación sólo desde el punto de vista del Todo orgánico, al que están supeditados funcionalmente. Dilthey personalmente puntualiza que

“en la estructura las partes individuales de la conexión están mutuamente relacionadas”, y que, dentro de aquella, caben otras subestructuras parciales que contribuyen al rendimiento total. En el desarrollo de estos conceptos Dilthey atraca en el problema de la personalidad, y por ende, en el de la tipología psíquica, que no consigue concretar sino levemente. La filosofía de Eduardo Spranger toma, cabalmente, en esta parte, los hilos de la investigación diltheyana, ensanchando los trabajos de su insigne maestro.

Retrotrayendo el curso de las presentes líneas, detengámonos para remarcar que al defender Dilthey su psicología descriptiva y analítica, introduce, juntamente con ella, como su nervio vital, el concepto del “entender” o de la “comprensión” espiritual; y lo hace movido por la certidumbre incommovible en la peculiaridad o naturaleza especial del acaecer psíquico, absolutamente imparan-gonable con el acaecer físico. Por eso su psicología, es una psicología que “entiende”. Y de ahí su noción de la comprensión espiritual en que Dilthey se parara con tantísimo empeño, ya que, según el modo de apreciar suyo, la descripción fenomenológica de lo psíquico exige una interpretación que salvándolo de lo contingente lo eleve a la categoría de hecho universal y necesario; lo que tan sólo se consigue por medio de la “comprensión”. Esto es precisamente materia central del pensamiento diltheyano hasta el año 1900, en que, con motivo de la publicación de las “Investigaciones lógicas” de Husserl, rectifica en algo y aleja o dilata el horizonte de estudios, conforme hace constar en sus “Estudios sobre fundamentación de las ciencias del espíritu”, (1905). Es cuando entonces se dibuja en su filosofía la preocupación, por la hermenéutica que debe tener en cuenta las objetivaciones de lo espiritual en el proceso histórico. Ampliase aquí, en consecuencia, su concepto de la comprensión del complejo estructural, y así escribe: “Llamamos comprender al proceso mediante el cual conocemos lo psíquico a través de signos sensibles dados que constituyen su exteriorización”. Y en otra parte agrega: “la comprensión del espíritu objetivo no es conocimiento psicológico. Es el regreso a una formación espiritual de una estructura y legalidad peculiares... En la historia de la literatura y de la poética, por ejemplo, el objeto de la investigación no lo forman los procesos íntimos del poeta, sino una conexión elaborada en éstos y separable de éstos... Se ha realizado aquí una conexión espiritual que encontramos en el mundo sensible y que comprendemos en el regreso a éste”... En estas meditaciones Dilthey supérase ya así mismo, y apresa, por último, una estructura más dilatada: vivencia-expresión-comprensión. En la vivisección que hace de esta nueva estructura descubre formas elementales y superiores a la vez de la comprensión espiritual, esbo-

zando, a un tiempo acorde, las categorías pertinentes. Únicamente después percíbese capacitado para efectuar una excavación en el suelo filosófico de la historia, con la mira de sorprender, en sus sucesivos estrato o subterráneas capas espirituales, la significación universal, y, a la vez transitoria, de las ideas y doctrinas del pretérito. Constata, en primer término, el dejo relativista de los sistemas filosóficos, los que comparecen siempre envueltos en el espíritu de la época y teñidos por su particular concepción del universo. Y, cual una oriflama, ondea en este punto los lineamientos de una psicología de las concepciones del mundo, a la luz de la cual tórnanse fácilmente distinguible la “vida” como germen y raíz inmarcesible de ellas.

Valientemente vocea a partir de aquel entonces que es en la experiencia, en sí múltiple hasta lo infinito, y en las actitudes ante el enigma de la vida, igualmente disímiles, donde se incuba el conflicto entre los sistema metafísicos. Por manera que haciendo hablar al propio Dilthey “los grandes genios metafísicos han expresado su concepción personal de la vida tal como en ellos actúa ésta, en sistemas conceptuales que aspiran a ser válidos para todos. La concepción típica de la vida es en ellos uno y lo mismo que su carácter. Se manifiesta en su ordenación vital. Llena todas sus acciones. Se revela en su estilo”... Todo lo cual hácele concebir una “filosofía de la vida”, que, por principio, esté situado más allá de las concepciones del mundo hasta hoy forjadas y que fuese como una especie de intento de comprensión de la vida por sí misma. Vemos así a Dilthey muy cerca de su contemporáneo Niétzche que creía no poder nunca pensarse una filosofía sino en función del filósofo y que, a la postre, toda filosofía era, en el fondo, una confesión personal. Con genial intuición Dilthey establece que la vida no agota sus posibilidades en su formaciones particulares, ni se nos dá élla, tampoco, nunca en su totalidad,—pues cada uno de nosotros no percibe sino notas dispersas y aisladas de su cósmica sonoridad,—de manera que si queremos provechosamente comprenderla preciso nos será colocarnos fuera del radio de todas las actitudes posibles o personalistas, y entenderla tal como ella es en su intencionalidad íntima: irracional.

En acabando de estampar las palabras anteladas vislumbramos ya el presente de la filosofía alemana. No sólo Eduardo Spranger, sino otros muchos grandes filósofos de la hora actual, han extraído de la cantera diltheyana fecundas sugerencias filosóficas. Max Scheler, con su teoría de las esencias alógicas e irracionales,—los valores,—basados en un concepto irracionalista de la vida, siguiendo la huella de Dilthey; Carlos Jasper, el eminente filósofo del hoy alemán, con su “Psicopatología General” (1913) y su “Psicología

de las concepciones del mundo” (1919); Martin Heidegger, con su recia obra “Ser y tiempo” (1927), que explora el problema de la historicidad del ser espiritual, convirtiéndolo en tema de especulación metafísica; Alfredo Vierkandt, con su “Filosofía de la sociedad y de la historia”; Walter Schmied-Kowarzik, con su “Esquema de una psicología analítica” (1912); y tantísimos otros,—por no citar al propio Edmundo Husserl, quién, en carta dirigida a Dilthey, confiesa concordar, en lo esencial, con el método diltheyano de un “retroceso a la vida íntima, a una comprensión auténtica de las “formas de vida” que se alcanza, ante todo, al revivir las motivaciones internas”, ambulan muy próximas y en derredor de Dilthey. Se recubre así de un majestuoso brillo y actualidad creciente, la grande e interminada Obra de Guillermo Dilthey.

CÉSAR GÓNGORA P.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

