

Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey

Ángel Octavio Álvarez Solís

I. El proyecto filosófico de Wilhelm Dilthey: Fundamentación y método

El proyecto filosófico de Wilhelm Dilthey consiste, básicamente, en el establecimiento de una Crítica de la razón histórica que permite señalar los límites y condiciones de posibilidad de la experiencia histórica. El modo para que esta empresa —de clara pretensión kantiana— pueda llevarse a cabo es mediante un análisis trascendental de la experiencia histórica que ofrezca un fundamento filosófico a las proposiciones de la ciencia histórica. El motivo que orilló a plantear tan ardua tarea fue lo que según nuestro autor constituye el hecho cultural más sobresaliente del siglo XIX: el surgimiento de la Escuela Histórica y, junto con ella, la emancipación de la ciencia y conciencia histórica.¹ Se puede afirmar, entonces, que la obra de Dilthey —al menos en su intención— es similar a la empresa kantiana: ambas tienen como propósito fundamentar filosóficamente el saber científico de su época.²

De este modo, todo el entero de la obra diltheyana —desde la *Introducción a las ciencias del espíritu* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883) hasta la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften*, 1910)— está pensada con el propósito de establecer la naturaleza, la relación entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente, así como los marcos lógico-metodológicos de las llamadas “Ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*)³. La fundamentación filosófica de este grupo de ciencias constituye el núcleo de la filosofía diltheyana y, al mismo tiempo, el horizonte bajo el cual adquiere sentido la filosofía de las *Weltanschauung*. Se ha discutido sobradamente, si la distinción entre ciencias de la naturaleza (*Naturewissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es una distinción exclusivamente epistemológica, ontológica, o bien de ambos tipos. Mi interpretación parte de la distinción precedente como una distinción epistemológica, por su método; y ontológica, por su objeto y fundamentación.

En primer lugar, si la diferencia entre ambos tipos de ciencias radica en el tipo de realidades a las que se remiten —la *Naturaleza* y el *Espíritu* respectivamente—, entonces cabe mostrar si son dos realidades distintas. En la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey señala que no se trata

de dos realidades ontológicamente distintas, que tanto el conocimiento de la naturaleza como el conocimiento del espíritu pertenecen al mismo *globus intellectuallis*. Por consiguiente, la diferencia entre ambas ciencias no radica en su objeto, sino en los diversos métodos que la componen, entre las dos actitudes epistémicas con que se fundamentan. Las Ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*) se basan en el método de la explicación (*Erklären*) y se encargan de explicar el curso de la naturaleza mediante leyes inferidas por modelos nomológico-deductivos. Las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) tienen como fundamento el método comprensivo (*Verstehen*) y se preocupan por la captación de lo histórico-individual por medio de un proceso de apropiamiento del objeto, por el modo de comprensión de las vivencias implícitas en él.

No obstante, en sus últimos escritos —sobre todo en su periodo hermenéutico— Dilthey comienza a considerar que existe una separación radical entre naturaleza y espíritu. Si las Ciencias de la Naturaleza mediante la percepción y el conocer captan lo humano como un hecho físico; las Ciencias del Espíritu mediante la relación directa entre la vivencia (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*) producen lo humano como un hecho espiritual o realidad intersubjetiva.⁴ El “espíritu” entendido como intersubjetividad abarca desde sus formas más primitivas, como un ademán —el espíritu subjetivo hegeliano—, hasta las formas más complejas de las objetivaciones de la vida, como el Estado, los dogmas religiosos o los sistemas filosóficos. En este sentido, considero que no es erróneo entender las ciencias del espíritu como “ciencias de la intersubjetividad”. Asumo, por tanto, que la fundación ontológica de las ciencias del espíritu es posible debido a que, en el fondo, lo que acontece a tal grupo de ciencias son manifestaciones vitales que tienen como sustrato la vida humana. Las objetivaciones de la vida, en tanto representan el modo de generar orden y unidad a las vivencias, constituyen los elementos primarios de los cuales se compone tal grupo de ciencias. Así, lo que subyace a las ciencias del espíritu es la vida misma (*das Leben*): la vida se expresa a través de sus propias manifestaciones y tales manifestaciones son articuladas por las diversas ciencias del espíritu. De modo que el objeto de las Ciencias del Espíritu “se vive” en la medida en que se expresa en “manifestaciones de vida” y que tales expresiones pueden “comprenderse”.

Si la primer condición de posibilidad de las ciencias del espíritu radica en su fundación en la vida misma; la segunda condición —corolario de la primera— consiste en la estructura histórica del sujeto cognoscente supuesto en las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu tienen como fundamento el sujeto histórico. El sujeto histórico tiene la propiedad de poseer vivencias y de expresarlas mediante entidades lingüísticas, de comprender sus propias vivencias al igual que las ajenas. Así, las Ciencias del Espíritu se fundan ontológicamente en base a la posibilidad y relación intrínseca entre “vivencia”, “expresión”, y “comprensión”. Lo que hace posible tal relación es la estructura del sujeto histórico entendido este último como sujeto portador de vivencias.⁵

Cabe advertir, que las propiedades del sujeto histórico tienen validez porque se sustentan en una relación *intersubjetiva*: la objetividad no radica en mi vivencia o en la vivencia del otro, sino en lo común a ambas, en las estructuras compartidas mediante las cuales la vida se objetiva —v.gr. el lenguaje o las instituciones de comunicación—. Así, a la subjetividad de la vivencia se antepone la objetivación de la vida. Si la fundamentación de las ciencias del espíritu no se basa simplemente en la subjetividad de la vivencia ni tampoco en la objetividad del comprender, entonces la fundamentación debe basarse en los elementos “compartidos” por ambas posiciones; específicamente en lo que Hegel entendió por “espíritu objetivo”. En consecuencia, las ciencias del espíritu tienen como fundamento último la intersubjetividad humana, la cual permite comunicar y mediar la subjetividad de la vivencia con las diversas objetivaciones de la vida. La condición necesaria para que dicha comunicación sea posible es la atribución de vivencias a los otros. Las vivencias surgen, se transmiten y se comunican públicamente. Si una vivencia es “expresada”, pasa a ser una realidad pública y, por tanto, “vivenciable” por otros. Por ello no resulta extraño que Dilthey afirme que las ciencias del espíritu se encarguen de “cosas que se pueden vivir”, que su conexión sea comprendida y, sobre todo, como parte indisoluble de nuestra experiencia interna.⁶

Por último, hay que señalar que se podría replicar —como lo hace Husserl— que Dilthey comete petición de principio en su argumentación: supone la evidencia de la “vivencia” en su demostración. Esta “aparente” circularidad Dilthey la justifica por la naturaleza misma de la “vivencia”. Para nuestro autor, la vivencia no puede deducirse mediante argumentos teóricos, por el contrario, constituye nuestro modo habitual de situarnos ante el mundo y, por tanto, se encuentra siempre en un nivel pre-teórico. Señala Dilthey: “la realidad vivencial está ahí para nosotros porque nos percatamos dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido.” (*La vivencia*, VI: 362).

II. La filosofía de las *Weltanschauung* como respuesta a la antinomia de la razón histórica

En sus últimos escritos, Dilthey elabora su propia concepción de la filosofía, la cual se debate entre dos posiciones: la filosofía entendida como visión del mundo (*Weltanschauung*) y la filosofía como ciencia rigurosa (*als strenge Wissenschaft*). La primera destaca el aspecto subjetivo de la captación de la vida, pero conduce al escepticismo histórico; la segunda ofrece el carácter de cientificidad a la labor filosófica, pero la establece como una filosofía absoluta y, en ese sentido, no se construye como ciencia crítica. Para resolver esta problemática, Dilthey ofrece una “Filosofía de la filosofía” o, si se prefiere, una “Filosofía de las *Weltanschauung*” como el instrumento teórico capaz de resolver la antinomia de la razón histórica. La antinomia de la razón histórica se distingue —a diferencia de las antinomias y paralogismos de la razón pura— por la contradicción surgida entre la pretensión de validez absoluta

de la concepción científica del mundo y el relativismo histórico generado por la conciencia histórica. Dilthey busca disolver tal antinomia mediante un procedimiento que vincule investigación historiográfica, descripción psicológica e interpretación hermenéutica.⁷ El propósito explícito de dicho método es la conjunción de rigurosidad filosófica y conciencia histórica. Al respecto señala Dilthey:

¿Se puede resolver la antinomia?

Si es posible habrá de serlo mediante la *autognosis histórica*. Ésta tendrá que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad (*La conciencia histórica y la concepción del mundo*, VIII, p. 6).

En primera instancia, la investigación histórica demuestra que existe una infinidad de concepciones del mundo que se contraponen entre sí. Demuestra que todo producto humano, sea éste un sistema filosófico o un gesto de cortesía, se halla sujeto a condiciones históricas que lo determinan. El problema se presenta cuando cada filosofía pretende validez absoluta y no eficacia para su propia época. Así, lo que aporta la investigación histórica a la reflexión filosófica es la conciencia sobre su propia historicidad. Un claro ejemplo de esta antinomia lo constituye la metafísica tradicional. La metafísica tradicional busca la conexión objetiva de la realidad y, por tanto, una conexión absoluta; sin embargo, la manera en que se enlaza el saber de una época depende de la expresión subjetiva de las vivencias. De este modo se infiere que detrás de una visión del mundo se esconde un elemento subjetivo, un estado de ánimo o *Stimmung* que lo hacen posible.⁸ Tener como punto de partida la subjetividad impide la validez absoluta de cualquier sistema metafísico.

Bajo este contexto teórico, Dilthey se pregunta si es posible resolver la antinomia de la razón histórica, a lo cual responde que es posible únicamente por medio de la “autognosis histórica”. La “autognosis histórica” no es más que la aplicación de la conciencia histórica a los sistemas filosóficos. A través de su método analítico, la autognosis histórica descubre, en la dispersa variedad de los sistemas, la estructura, conexión y articulación de los mismos; en suma, encuentra un elemento que unifica la multiplicidad de sistemas. Resolver la antinomia significa, pues, la conjunción rigurosa y heurística entre historia de la filosofía y sistema filosófico. Por ello exige nuestro autor que una concepción rigurosa de la filosofía —cualesquiera que ésta sea— tiene que ser capaz de hacer explicable y comprensible la historia de la misma. Filosofía y conciencia histórica, en última instancia, no tienen por qué ser términos antitéticos. Esta solución será satisfactoria en la medida en que la filosofía cobre conciencia de la conexión de la multiplicidad de sistemas con la vida. Así, lo primero que es conveniente realizar es en hacer objeto de reflexión, las características primarias de la concepción del mundo; en comprender y analizar la relación que guarda ésta con la vida en que se fundan. En este

sentido, el máximo error que puede cometer una filosofía es desconocer el origen subjetivo e históricamente condicionado de sus propias justificaciones epistemológicas. Su validez es temporal y, por tanto, no puede pretender validez universal.

Dilthey reconoce que su concepción de la filosofía conduce al escepticismo histórico, pero afirma que se trata de un *escepticismo crítico y fecundo*. Por un lado, demuestra la relatividad de cada sistema cultural —lo cual es un hecho empírico— y, por el otro, muestra las uniformidades de la naturaleza humana a lo largo de su conformación histórica —que es su ideal regulativo—. Además, esta concepción devela un punto cardinal del conocimiento humano: su alcance finito y su noble incompletud. Si la filosofía trascendental analiza las condiciones con las cuales pensamos los objetos, la Filosofía de las *Weltanschauung* analiza las condiciones históricas que fundamentan cada sistema cultural. Por consiguiente lo que busca Dilthey es encontrar el fundamento “epistemológico” de la propia historicidad. Si las concepciones sobre el mundo y la vida cambian, la autognosis histórico-filosófica tendrá que explicitar la historicidad que le subyace. “La filosofía tiene que convertirse, como hecho histórico humano, en objeto de sí misma” (*La conciencia histórica y la concepción del mundo*, VIII: 12). La tarea consiste, pues, en reflexionar filosóficamente sobre la historicidad de las diversas concepciones del mundo; se trata de que la actividad filosófica adquiera conciencia histórica de sí misma. La “Filosofía de las *Weltanschauung*”, en resumen, analiza los diversos modos de concepción del mundo y su relación entre ellos. La filosofía se torna así, como señaló Eugenio Garin, en un *saber histórico*.⁹

Por otra parte, la filosofía en tanto objeto de sí misma requiere de dos disciplinas que la fundamenten: la psicología y la historia respectivamente. Si la historiografía permite situar la génesis histórica de los sistemas filosóficos, la psicología comprensiva constituye un importante instrumento de justificación para el análisis hermenéutico de tales sistemas. Con esta conjunción de método histórico y método psicológico elevamos nuestra vida a objeto de conciencia.¹⁰ Dilthey señala que así como “Yo” (*Selbst*) y “mundo” (*Welt*) se hallan inextricablemente unidos, de igual manera, “ideal de la vida” y “visión del mundo” se compenetran. Con esta afirmación Dilthey pretende demostrar que la génesis de la *Weltanschauung* proviene de la interacción práctica entre yo y mundo histórico; que su validez depende de la estructura de la conciencia, particularmente de lo que el entiende por “conciencia de la mismidad” (*Selbigkeit*).¹¹

Debido a que la representación primaria del mundo surge de la estructura de la conciencia, el sujeto histórico capta y valora su propia vida de tal modo que su propia visión de la vida constituye una determinada visión del mundo. Las visiones del mundo se construyen siempre a partir de un marco dictaminado por varias subjetividades. Este punto de partida subjetivo —lo que Hegel denominará como “principio de subjetividad”— impide que se tenga una visión objetiva del mundo y de la vida; “conceptualizar” la vida anímica

resulta así en una trasgresión de los límites trabados por la vida misma. Señala Dilthey: “En esto consiste la vida anímica. Podemos vivirla, experimentarla, pero no ir más allá de ella mediante conceptos” (*idem*, 21). Si la filosofía surge con el motivo implícito de dar respuesta al enigma de la vida, tal respuesta exige y pretende establecerse como conocimiento objetivo de la realidad, y como se puede inferir, tal conocimiento es imposible. En consecuencia, el único modo de superar el abismo entre la pretensión de universalidad de la filosofía y la pluralidad de visiones del mundo es a través de una ciencia de las *Weltanschauung*, una filosofía que reconozca sus propios límites históricos sin que ello implique la pérdida de rigurosidad. Esta propuesta filosófica trae consigo una metodología propia y consta de lo siguiente:

- a) Análisis y descripción de las conexiones históricas que se hallan detrás de los hechos históricos.
- b) La aplicación del método comparativo entre las diversas concepciones del mundo.
- c) La interpretación psicológica y la comprensión hermenéutica de los alcances y fines últimos establecidos por las visiones del mundo.

Con este método, Dilthey busca hacer de la “filosofía” objeto de reflexión histórica, y de la “Historia de la filosofía” objeto de reflexión filosófica, con el propósito implícito de fundamentar filosóficamente a la conciencia histórica. Cabe señalar que aquello que permite que se pueda comprender e incluso comunicar una visión del mundo es la estructura interna que le subyace. El establecer una estructura unitaria a las visiones del mundo implica, por un lado, que es posible la comunicación de cualquier expresión humana construida intersubjetivamente; por el otro, que se puede trazar una tipología de las visiones del mundo. Una tipología de la *Weltanschauung* es resultado, entonces, del proceso de comprensión de la vida misma; mediante tal proceso comprensivo, la vida humana, y con ella la vida histórica, se torna transparente para la conciencia. A pesar de ello, la estructura de las *Weltanschauung* no constituye un supuesto meta-histórico, al contrario, se define por formar parte de algo sustantivamente temporal. Incluso podría pensarse a dicha estructura como una *propiedad humana*, ya que es posible concebir una *Weltanschauung* sin un hombre determinado; pero no puede pensarse un hombre concreto sin una visión del mundo específica.¹²

Bajos estos supuestos la reflexión de Dilthey permite destacar la historicidad de la actitud filosófica, más no su ámbito de validez. La “Filosofía de las *Weltanschauung*”, en palabras del propio Dilthey, consiste en un análisis de la labor filosófica en tanto objeto histórico y, para dictaminar su especificidad, se requiere de un análisis que no provenga de ella misma. De este modo, la disciplina capaz de fundamentar la filosofía es la Historia. La ciencia histórica se encarga de dictaminar la “esencia de la filosofía” por medio de un riguroso método empírico y comparativo. La historiografía constituye, por consiguiente, la herramienta fundamental para dar cuenta de los diversos sistemas filosóficos.

Si el arte del historiador radica en la entrega de éste a las fuerzas objetivas de la historia, a la comprensión de lo histórico y su captación narrativa, el filósofo debe realizar un análisis de las formas de vida histórica por medio del análisis de la vida psíquica individual. Dilthey toma en cuenta ambos puntos y establece los principios para que la Historia se constituya en ciencia rigurosa. Uno de estos principios normativos consiste en demostrar qué es lo que tienen en común los sistemas filosóficos. Lo común a todos los sistemas es la función vital que cumplen: dar cuenta del enigma de la vida —aquí resuena el eco de las *Lebensphilosophie*—. Esta postulación impide que algún sistema se atribuya universalidad, o bien que se constituya como una “meta-filosofía” —rechazo radical al sistema hegeliano—. En efecto, cualquier sistema filosófico que no se encuentre en consonancia con, al menos, una parte de la historia de la filosofía no podrá tener trascendencia filosófica. Se trata, entonces, de considerar a la tradición filosófica como un elemento de crítica, o bien como un rasgo de negación o aceptación dogmática, pero siempre como punto de partida de la reflexión crítica. Una filosofía que no se fundamente históricamente se encuentra condenada a permanecer fuera del *corpus* de su propia disciplina y, por tanto, fuera de la filosofía históricamente significativa. En consecuencia, Dilthey señala que en el “aparente” antagonismo de los sistemas filosóficos existe una unidad problemática y una misma función vital. Lo primero son las coincidencias; lo segundo la diversidad de las formas, así habrá muchas filosofías pero una misma realidad que exige ser comprendida:

¿Qué es la filosofía?

No se la puede determinar ni por el objeto ni por el método... Hay que preguntar a la historia qué es la filosofía. Muestra la variación en el objeto, las diferencias en el método; sólo la función de la filosofía en la sociedad humana y en su cultura es lo que se conserva en esa mudanza (*Filosofía de la filosofía*, XIII, p.130).

Si el objeto de la filosofía depende de cada época, la filosofía, en tanto objeto de investigación histórica, es también resultado de un mismo proceso de interés historiográfico. Por tanto, la esencia de la filosofía no puede ser determinada. La filosofía, para su propia autocomprensión, requiere de otra disciplina que la explique y la fundamente. En este caso, la ciencia histórica y, más específico aún, la historiografía filosófica, son las encargadas de ofrecer una explicación del fenómeno filosófico en su totalidad. Es por ello que Dilthey establece ciertos límites a la filosofía entendida como *Weltanschauung* y a la filosofía entendida como *ciencia rigurosa*. Por un lado, quien postule el objeto de su sistema filosófico como el objeto de la filosofía no tiene conciencia histórica de la misma y, por tanto, no sólo peca de ingenuo, sino que carece de todo rigor científico. Por el otro, quien quiera que su sistema posea rigor científico ha de asumir los efectos relativistas que trae consigo la conciencia histórica. De tal suerte que la filosofía es todo aquello que ha

sido nombrado y argumentado con el predicado de “filosófico” a lo largo de la historia de la humanidad.

En suma, la función de la filosofía consiste en responder a ciertas necesidades vitales; no puede reducirse a una única respuesta condicionada por la cuestión sobre el enigma de la vida y la tragedia de la finitud. No obstante, si consideramos a la filosofía no solamente como una función vital, entonces podemos rastrearla como un concepto histórico, y como tal, ofrece su propio significado y su propio desarrollo histórico. La Historia se encarga, pues, de describir, analizar e interpretar la variabilidad de esa función vital dentro de su contexto de enunciación y bajo los debates en los que se encuentra inmerso.

III. Edmund Husserl y su recepción del proyecto diltheyano

Para Husserl, el debate en torno al estatuto epistemológico de las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu constituye un claro ejemplo de cómo la filosofía se encuentra en relación antagónica con la Ciencia estricta; particularmente de cómo los problemas filosóficos son irresolubles a falta de claridad científica. La filosofía, en consecuencia, es incapaz de erigirse como ciencia rigurosa y verdadera. Husserl argumenta que el historicismo y las filosofías de la cosmovisión —objetivadas en la figura de Hegel y Dilthey respectivamente— no establecen los elementos suficientes para fundamentar a la filosofía como ciencia rigurosa. Con la publicación de las *Investigaciones Lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900), Husserl asume como imperativo epistemológico la crítica frontal del psicologismo y, por extensión, de la cuestión del relativismo.¹³ No obstante, será a partir de la publicación de *La filosofía como ciencia Rigurosa* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911), en la Revista *Logos*, que Husserl afronta directamente una crítica radical al historicismo y filosofías de la cosmovisión.

Al igual que Dilthey, Husserl reconoce a la subjetividad como punto de partida de la actitud filosófica. Sin embargo, mientras Dilthey exige que la reflexión filosófica no esté en disonancia con las tradiciones filosóficas precedentes; Husserl muestra la necesidad de un comienzo radicalmente nuevo en filosofía, la continua revisión de sus propios fundamentos. En sus *Meditaciones Cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*) nos dice lo siguiente:

Empezamos de nuevo, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente su actividad: lo primero, dejar en suspenso todas las convicciones válidas hasta ahora para nosotros, y con ellas todas nuestras ciencias (Husserl, 2004: 47).

Bajo este tenor, Husserl advierte que la filosofía es una “ciencia imperfecta” debido a que, para su configuración, depende directamente del punto de vista de la conciencia. Con esta consideración, lo que se busca es hacer compatible la génesis subjetiva de la actitud filosófica con la exigencia de objetividad del saber riguroso. Si bien es empíricamente indudable que la

ciencia es un tipo de saber que se ha constituido históricamente, ello no implica que la historicidad de la disciplina justifique su espectro de validez (*Geltung*). Caso similar ocurre con la labor filosófica, si la filosofía se ha constituido históricamente como la reflexión sobre su propia historia (Dilthey), la historia de la filosofía puede producir filosofía, pero no filosofía como ciencia rigurosa. En ambos casos se puede apreciar que de la Historia de una disciplina determinada no se pueden extraer principios que justifiquen la validez de sus fundamentos.¹⁴

Para que los fundamentos de una teoría filosófica adquieran validez es menester que cumplan las condiciones de un saber riguroso. Husserl establece tres condiciones o tres niveles de justificación para que esto sea posible:

- i) Un análisis sistemático de las condiciones de cientificidad sobre las filosofías precedentes.
- ii) Establecer un nuevo fundamento más riguroso y exhaustivo al saber filosófico.
- iii) El establecimiento de un método seguro y estricto, así como un criterio que permita demarcar los problemas filosóficos de los no filosóficos.

En nuestro caso nos interesa destacar la primera condición que establece Husserl, ya que en ella sitúa los límites y alcances de la argumentación diltheyana. La premisa fundamental que dirige su crítica consiste en afirmar que ninguna filosofía es legítima y verdadera en función de su contexto histórico de enunciación. De este modo, si una de las condiciones para que la filosofía pueda constituirse como ciencia rigurosa consiste en rechazar las implicaciones teóricas y prácticas de la fundamentación historicista, es importante refutar tales argumentaciones porque debilitan la pretensión de cientificidad que debe asumir la filosofía si pretende constituirse como saber riguroso. Así, la crítica que realiza Husserl al sistema hegeliano debe situarse no sólo en el marco de una crítica de época al historicismo absoluto, sino en el marco de la constitución del método fenomenológico como fundamento del nuevo filosofar.¹⁵ Edmund Husserl, junto con Dilthey, rechaza los principios y consecuencias del historicismo hegeliano porque encuentra en ellos falta de rigor, falta de cientificidad y, sobre todo, de un fundamento filosóficamente legítimo. Sin embargo, Husserl advierte que la filosofía de las *Weltanschauung* contiene serias limitaciones en su fundamentación debido a los resabios hegelianos que la componen. Como se señaló previamente, si la filosofía de Dilthey puede entenderse como crítica de la razón histórica, como una empresa Kantiana post-hegeliana, entonces la raíz del mal de este tipo de filosofía no proviene de Kant, sino del impulso hegeliano que la motiva. Por consiguiente, si el gran acierto de la filosofía diltheyana radica en su polémica dirigida al “naturalismo”, específicamente en su rechazó tácito a las nociones provenientes de la psicología empírica en su propio ámbito de fundamentación; el historicismo crítico cae en otro extremo: si el naturalismo pretende naturalizar la razón, y con ello no distingue “conciencia pura” de

“conciencia empírica”, el historicismo busca hacer de la razón un producto histórico: no distingue conciencia histórica de conciencia trascendental. En su intención y procedimiento, la filosofía de las *Weltanschauung* aparenta ser científica, pero no lo consigue debido a la vena romántica que le subyace. Por tanto, Husserl afirma que, si se quiere rescatar los aportes y alcances de la teoría diltheyana, se requiere previamente de una “des-hegelianización” sus fundamentos.¹⁶

La estrategia de argumentación que emplea Husserl contra Dilthey consiste básicamente en una disolución de los fundamentos historicistas. En otras palabras, Husserl asume que para poder establecer una crítica negativa a las consecuencias prácticas del historicismo se requiere previamente de una crítica positiva a sus fundamentos y metodología. En el caso particular de la filosofía de Dilthey, si las consecuencias prácticas de su planteamiento es el escepticismo histórico al que conduce —sea este fructífero o no—, es menester demostrar con anterioridad que las filosofías de la cosmovisión parten de una concepción de fundamento equivocada. A diferencia del “naturalismo”, que no representa un peligro según el diagnóstico husserliano, el historicismo genera demasiados problemas para constituir a la filosofía como ciencia rigurosa, dado que confunde la pretensión de cientificidad con una personal visión del mundo. La filosofía no debe consistir en un análisis de las concepciones del mundo porque con ello pierde toda objetividad, rigor y cientificidad.

IV. Husserl y la crítica a la filosofía de las *Weltanschauung*

El principal problema de la fundamentación del historicismo radica en sus presupuestos teóricos: al “absolutizar” la vida (*das Leben*), el historicismo genera serios enredos escépticos y consecuencias relativistas muy afines al psicologismo naturalista. En primer lugar, Husserl muestra que si el historicismo forma parte de las *Lebensphilosophie*, el fundamento teórico de esta filosofía lo constituye un elemento no teorizable, en consecuencia, se torna en lo que acertadamente Schnadelbach nombro como “metafísicas de lo irracional”.¹⁷ Por otra parte, si la *vida* constituye el principio o raíz última de la realidad, las facultades cognitivas sólo son modos o instrumentos que subordinan la razón a este torrente de irracionalidad; por ende, la validez del conocimiento dependerá exclusivamente de la vida de cada cual, asumiendo como principios constitutivos elementos contingentes y temporales.

En segundo lugar, Husserl parece insinuar que el problema de Dilthey radica en que confunde niveles de justificación. Si bien es cierto que el “espíritu” (*Geist*) se expresa y objetiva en diversas manifestaciones vitales, las cuales hacen surgir diferencias estructurales; ello no implica que sea posible distinguir entre un “ser natural” —objeto de las ciencias de la naturaleza— y un “ser espiritual” —producto de las ciencias del espíritu—. Dicho de otro modo, de una distinción epistemológica como la de Dilthey no podemos inferir o suponer una diferencia ontológica: lo “histórico” se comporta más como un predicado que como una propiedad. La historicidad, como posteriormente señalará Heidegger,

es un atributo humano y no una propiedad intrínseca de los acontecimientos u objetos significativos para el hombre. En síntesis se puede advertir que el error de fundamentación de Dilthey consiste en:

- i) Utilizar como fundamento la noción de “vida” la cual no puede establecerse ni como noción teórica ni como elemento pre-categorial.
- ii) Suponer que la filosofía, al desarrollarse históricamente y construirse subjetivamente, pueda adquirir forma de ciencia en cualquier momento histórico.
- iii) La confusión de dos niveles de justificación; en particular la no distinción entre génesis del conocimiento y validez del saber.¹⁸

Dilthey establece que la experiencia del conflicto entre sistemas filosóficos y la formación y desarrollo de la conciencia histórica representan dos impedimentos para hacer de la filosofía una ciencia rigurosa; Husserl señala que estas restricciones, si bien son una “verdad de hecho”, no pueden justificarse como principio de universalidad. Con esta premisa, Husserl pretende demostrar que el escepticismo histórico no puede fundamentarse históricamente e, incluso, que para justificar el principio escéptico se requiere del empleo de ciertos principios universales, es decir, de principios libres de determinaciones históricas y temporales.

La siguiente crítica que establece Husserl es al método que emplea Dilthey en su tipología. El método comparativo y el criterio de la historicidad que se aplica a las diversas concepciones del mundo pueden aplicarse a las ciencias exactas y, no por ello, estas últimas carecen de objetividad. La historicidad de los diversos saberes no imposibilita su objetividad. Agréguese, que si una teoría científica pretendidamente verdadera resulta falsable, ello no resta “autoridad epistémica” a dichas ciencias. En suma, el carácter modificable y dinámico de las teorías científicas no impide su validez. Por otra parte, si aceptamos el subjetivismo escéptico tal y como lo propone Dilthey, las nociones de “verdad”, “teoría”, “ciencia”, etc., pierden su validez y, por tanto, su espectro de aplicación legítima. Conceder “verdad” a una afirmación escéptica es ya una contradicción performativa. De tal suerte que las consecuencias lógicas de lo anterior resultan inaceptables: afirmar que la validez de una idea depende de una determinada configuración histórica no compromete a afirmar un hecho fáctico como un instrumento de justificación. A partir de estas consideraciones, puedo afirmar que Dilthey incurre en la “falacia historicista”, porque pretende deducir un orden de validez y justificación a través de de un orden empírico e histórico.

Los naturalistas y los historicistas luchan por la cosmovisión, y sin embargo los dos acometen desde distintos lados la tarea de transmutar en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida en una incomprensible amalgama de “hechos” sin ideas. Ambos comparten *la superstición de los hechos* (Husserl, 1973, p. 103).

Otra consecuencia inaceptable del escepticismo diltheyano es la violación de los principios de la lógica. Para Husserl está claro que no se pueden relativizar o historizar los principios “trascendentales” de la lógica pura y, a pesar de ello, concede el siguiente experimento mental: supongamos que el principio de no contradicción es histórico, y como en esta época tiene vigencia, se sigue que tal principio es verdadero; por tanto, el principio de no contradicción tiene por cualidad intrínseca la posibilidad de desaparecer; por ende, si esta época deja de creer en tal principio, al mismo tiempo, pierde su validez. Pregunta Husserl ¿alguien asumiría que el principio pierde validez porque su justificación depende de su vigencia histórica? Primer consideración fáctica. Los principios de la lógica hasta ahora no han sido falsables —esta premisa se podría replicar con el contraejemplo del actual desarrollo de la física cuántica.¹⁹ Segunda cuestión normativa. Sin los principios de la lógica no es posible la ciencia en particular, ni conocimiento comunicable en general. La condición para que un conocimiento o creencia sea transmisible, expresable, ya no digamos justificable, es que se ajuste a los principios elementales de la lógica tal y como lo establece Husserl en el primer capítulo sus *Investigaciones Lógicas*:

La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales... La lógica se revela, pues, como una ciencia normativa y renuncia al método comparativo de la ciencia histórica, que trata de comprender las ciencias como productos concretos de la cultura (Husserl, 1985: 50).

Cabe señalar que Husserl busca diluir la antinomia de la razón histórica porque así evita el escepticismo histórico y filosófico. Nuestro autor considera que la antinomia propuesta por Dilthey es una falsa antinomia o, en el mejor de los casos, un incorrecto resultado de su planteamiento, dado el supuesto de que la validez de una idea y su pretensión de rigurosidad no le impide que pueda configurarse como una visión del mundo legítima. El argumento queda de la siguiente manera: Todas las teorías que cumplen los requisitos de ciencia rigurosa pueden constituirse como concepciones del mundo; pero no toda visión del mundo puede establecerse como ciencia rigurosa.

De tal manera que, así como la filosofía no puede definirse ni fundamentarse por sí misma tal y como asegura Dilthey, la Historia no puede justificar sus propios métodos, criterios de evaluación y principios de validez a través de sus propios recursos epistemológicos. La decisión acerca del ámbito de validez y los principios normativos de la ciencia no pueden ser objeto de una determinada ciencia empírica. Con qué autoridad epistémica una ciencia particular como la Historia se eleva a un plano general, al rango de “ciencia de las ciencias”. El historiador, en consecuencia, no tiene autoridad ni metodológica ni epistemológica para descartar la posibilidad de una ciencia-filosófica, de una filosofía con pretensiones de cientificidad.

Por otra parte, el argumento que ofrece Dilthey para salir del escepticismo es inconsistente. Husserl demuestra contundentemente que el análisis de la conciencia histórica, así como de la tipología de las *Weltanschauung*, no puede resolver la antinomia de la razón histórica. En general, esta problemática queda irresuelta dado que Dilthey confunde niveles de argumentación: pretende refutar un argumento epistémico con un argumento genético. Al respecto señala Husserl: “las razones históricas no pueden acarrear por ellas mismas más que consecuencias históricas. Desear demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo” (Husserl, 1973: 89). Por tanto, queda patente que ninguna ciencia del espíritu puede argumentar a favor o en contra de algo que tenga que ver con cuestiones de validez objetiva. Incluso, la historia es incapaz de demostrar si existe o no existe una filosofía con pretensión de rigurosidad sin que en su juicio y argumentación emplee premisas estrictamente filosóficas.²⁰ Cualquier afirmación como “no es posible la validez objetiva de los sistemas filosóficos” requiere para ello de ciertos principios de justificación que garantizan su validez. En suma, el principal error de Dilthey no es de planteamiento sino de procedimiento. Si bien Dilthey acierta en buscar establecer los límites y condiciones de posibilidad de la experiencia histórica, su aparato conceptual y fundamento último lo conducen a postular su crítica de la razón histórica simplemente como una “crítica del juicio histórico”.²¹ El juicio histórico, como bien aduce Husserl, no puede ser ni justificación ni objeto de validez de las ciencias del espíritu. Como acertadamente ha señalado Gail Soffer:

Filosofía de las *Weltanschauung* y filosofía científica son complementarias y no mutuamente excluyentes. Las filosofías de la *Weltanschauung* parten del valor particular de la humanidad, de acuerdo a Husserl, porque la vida humana exige que las decisiones sean hechas al momento, sin tiempo para la reflexión sobre los fundamentos o para el tratamiento científico de las cuestiones de significación inmediata (Soffer, 1991, p.46).

Husserl concluye que, a pesar de que el historicismo representa un “error gnoseológico”, y que debe rechazarse por las consecuencias escépticas que conlleva, ello no le resta valor al saber histórico como auxiliar de la ciencia filosófica. Si bien la filosofía no puede consistir en un sistema de reconstrucción historiográfica, no hay filosofía seria y rigurosa que no emplee en su fundamentación una reflexión historiográfica. En un tono similar a la *Segunda intempestiva* nietzscheana, Husserl señala:

Es evidente que necesitamos la historia. Naturalmente no al modo del historiador, perdiéndonos en las conexiones de desarrollo de las grandes filosofías, sino para permitir que las filosofías mismas, de acuerdo con su propio contenido espiritual, nos inspiren... Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías (Husserl, 1973: 108).

En suma, Dilthey acertó en rechazar a la psicología descriptiva como fundamento de las ciencias del espíritu, pero equivocó al intercambiarla por una hermenéutica histórica. Por tal motivo, Husserl señala que la fenomenología es la única ciencia capaz de fundamentar satisfactoriamente las ciencias del espíritu y, por consiguiente, de establecer a la filosofía como una ciencia rigurosa.²² Esta consideración quizá justifica el tránsito de una fenomenología pura y trascendental hacia una fenomenología genética, con lo cual se puede apreciar la importancia que tuvo la filosofía diltheyana en la constitución del método fenomenológico. Será hasta el periodo de la *Krisis* donde las consideraciones diltheyanas volverán a tomar el papel protagónico que se merecen.²³

Notas

¹ Hans George Gadamer definió a la conciencia histórica como aquel proceso histórico que tiene su culmen en el siglo XIX y que demuestra “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (Gadamer, 2001: 41).

² Dilthey se suma al espíritu crítico de la época por medio de una filosofía crítica de la historia, aceptando el *dictum* kantiano que nos recuerda que “la vía crítica permanece aún abierta” (*KrV*, B 884). Acepta parte del método trascendental kantiano, pero no se contenta con las formulaciones y alcances que puede tener. Al respecto señala Owensby: “Su obra no es prioritariamente metodológica pero sí trascendental. La ciencia genuina es empírica; encontrar la fundación de las ciencias humanas consiste en establecer las condiciones de la experiencia. En este sentido Dilthey continúa en la tradición kantiana. Pero él rechaza la aproximación deductiva kantiana y propone su propio método trascendental (Owensby, 1994, p. 21).

³ El término *Geisteswissenschaften* se introdujo en Alemania con la traducción de la *Lógica* de John Stuart Mill, especialmente para traducir el término “Human sciences”. La traducción del libro VI de *System of Logic* de Mill (1843) es titulado en la traducción «*Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*» por Schiel en 1863.

⁴ Según Dilthey, el sentido en que utiliza la palabra “espíritu” (*Geist*) —más allá de la connotación romántica— incluye al “espíritu de las leyes” de Montesquieu, al “espíritu objetivo” de Hegel, y al “espíritu del derecho romano” de Ihering. Con esta noción busca referirse a cualquier manifestación vital producto de la expresión humana y que, por lo mismo, constituye el único elemento comprensible por el hombre. Así, pues, se entiende por “Espíritu” a todo a aquello que es producido por la interacción y el trabajo entre los hombres, esto es, a toda realidad *intersubjetiva*.

⁵ Para demostrar las condiciones de posibilidad de la “vivencia”, Dilthey ofrece el siguiente argumento trascendental:

P1. Si la vivencia se concibe como el último reducto mediante el cual se hace patente la “conexión de la vida” y la expresión su medio de transmisión, entonces la expresión contiene en sí misma a la vivencia (si no hay expresión, no hay vivencia).

P2. Si la expresión contiene a la vivencia, y las vivencias se reproducen mediante la comprensión, entonces la comprensión reproduce las expresiones de la vivencia (si no hay comprensión, no hay vivencia). C. Por lo tanto, si no hay comprensión y expresión, la vivencia no es posible.

⁶ Al respecto, Dilthey anuncia: “La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la historia son vivas, saturadas de vida” (*Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, VII: 141).

⁷ Dilthey señala que no existe una contradicción entre la metafísica entendida como visión del mundo y su pretensión de ofrecer una imagen objetiva de dicho mundo. Las antinomias de la razón analizadas por Kant resultan así en un buen norte para comprender la reflexión diltheyana. Lo que demostró Kant fue los usos

desmedidos de la razón y no que la razón sea contradictoria consigo misma. Así mismo, Dilthey considera que no hay contradicción en las visiones del mundo por sí mismas, sino en que algunas visiones pretenden elevar a universalidad su apreciación —siempre parcial— del mundo. Es en esta problemática donde se aprecia claramente cómo Dilthey aplica una metodología historiográfica como medio para resolver un problema de origen filosófico. Si bien no es posible que un problema histórico pueda resolverse filosóficamente, si es posible que un problema filosófico pueda resolverse mediante una técnica historiográfica.

⁸ Esto remite a la concepción de la filosofía de Fichte —cuando señala que una concepción filosófica corresponde con el carácter del hombre que la ostenta— y al origen de la reflexión filosófica según Heidegger —el “Estado de animo” (*Stimmung*) y no la teoría como punto de partida del filosofar—.

⁹ “Filosofía de la filosofía” y “Filosofía de las Weltanschauung” resultan así en una misma cosa. La práctica filosófica genera conciencia histórica y, por tanto, ofrece una determinada visión del mundo. Cfr. Garin (1990).

¹⁰ Jus de Mull (2004) ha destacado que, en el análisis de la estructura sincrónica de la vivencia entre acto de conciencia, contenido del acto y objeto del acto, se aprecia en Dilthey una clara influencia del análisis de la intencionalidad que hace Husserl en las *Investigaciones lógicas*; sobre todo en la distinción que hace nuestro autor entre contenido de la vivencia (*Inhalt, Gehalt*) y la actitud frente a dicho contenido (*Verhalt, Verhaltungsweise*). En sus *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894)*, Dilthey busca una fundación psicológica de las ciencias del espíritu mediante la introducción de la noción de “conciencia vivencial” (*Erlebende Bewusstsein*), esto es, la conciencia que posee y experimenta vivencias (*Elerbnisse*).

¹¹ La noción “mismidad” —noción por demás arcaica— le sirve a Dilthey para refutar las concepciones ahistóricas de la identidad personal, principalmente de aquellas concepciones sustancialistas del Yo. Dicho término incluye todas las facultades del hombre —facultad cognitiva, imaginativa, emotiva y volitiva— y evita la universalidad vacía del sujeto trascendental kantiano —cualquier Yo posible— apuntando hacia un Yo determinado donde se rescate la individualidad histórico-concreta del ser humano.

¹² Dilthey señala que una concepción del mundo comprende: i) una representación cognitiva de la realidad, ii) una valorización del ideal de vida que encierra y, por último, iii) el establecimiento de fines últimos. Sin embargo, lo que cambia de estos elementos dinámicos es el contenido de las representaciones, valores y fines establecidos, pero ninguna visión del mundo carece de tales elementos.

¹³ En particular destaca la crítica al relativismo que hace Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura* del tomo I de sus *Investigaciones lógicas*.

¹⁴ Husserl muestra que el contexto de justificación tiene prioridad normativa sobre las consideraciones genéticas. En el parágrafo 8 de sus *Investigaciones Lógicas* apunta: “Una rica fantasía, una extensa memoria, una capacidad de atención intensa, etc., son bellas cosas; pero sólo adquieren significación intelectual en un *ser pensante*, cuyo fundamentar y descubrir tenga formas sometidas a leyes” (Husserl, 1985: 46).

¹⁵ A finales del siglo XIX y principios del XX, gran parte de la filosofía desarrollada en Alemania tenía como horizonte enunciativo una crítica a los excesos del hegelianismo. No obstante, a diferencia de las críticas de Marx, Schopenhauer, Feurbach o Kierkegaard, tanto Husserl como Dilthey se suman a la crítica de los presupuestos de la filosofía hegeliana con el propósito de establecer un nuevo comienzo en filosofía. Para más detalles sobre las convergencias entre Dilthey y Husserl, véase Georg Misch (1931), *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Teubner Leipzig & Berlin.

¹⁶ Makreel y Owensby han descartado la validez de la crítica de Husserl debido al “positivismo oculto” de este último y a la noción diltheyana de “fundamento”. Dilthey entiende por “fundamento” una noción no fundacionalista, más cercana a los planteamientos “holistas” actuales. En lo que sí coinciden Dilthey como Husserl es en que ambos describen la estructura de la conciencia sin emplear presupuestos de la ciencia natural ni de la psicología empírica.

¹⁷ La filosofía de Dilthey —y quizá Husserl con el periodo de la *Krisis*— puede situarse bajo el rubro de la *Lebensphilosophie*. El propósito explícito de esta filosofía es hacer de la “vida” un principio, mostrando que toda actividad humana —incluso la razón— debe subordinarse a ella. Según algunos intérpretes, el periodo vigente de la *Lebensphilosophie* oscila entre 1880 y 1930. Para más detalles, véase (Sch-nadelbach, 1991, pp. 173-175).

¹⁸ Husserl no se contenta con mostrar los defectos y señala los aportes y aciertos de la fundamentación de Dilthey. Considera como admirable la pretensión de la tipificación de las diversas *Weltanschauung*, la búsqueda de los elementos comunes que los unifican; así como la estructuración del tipo de vivencias implícitas en la comprensión histórica. En este sentido, Husserl considera necesaria la lectura de la obra de Dilthey, no sólo porque cree que la filosofía de Dilthey representa un punto de partida indispensable de la reflexión posterior; sino porque Dilthey, si bien no resuelve el problema —la antinomia de la razón histórica— al menos sí lo plantea de manera adecuada y lo restringe a su justa dimensión filosófica. Posterior a la publicación del artículo de Husserl en *Logos*, y debido al intercambio epistolar entre ambos, la relación teórica entre Husserl y Dilthey cambió. En la correspondencia puede apreciarse cómo ambos pensadores consideran que no existen serías diferencias entre ellos, en particular, que proceden por caminos filosóficos similares. Estas similitudes no pudieron ser explicitadas debido a la “prematura” muerte de Dilthey el 1 de octubre de 1911. En nuestro caso nos limitamos a señalar las críticas iniciales de Husserl sin tomar en cuenta las réplicas de Dilthey. La correspondencia puede consultarse en Husserl (1957).

¹⁹ A mitades del siglo XX se desató un intenso debate sobre la naturaleza de la lógica, sobre el origen y justificación de los principios lógicos. Una respuesta a la problemática fue el programa *logicista* desarrollado por Bertrand Russell y Alfred Whitehead en sus *Principia Matemática* (1903). Russell argumentó que los principios de la matemática se reducen, en última instancia, a los principios de la lógica y que, en consecuencia, la justificación de los principios de la lógica dependen

casi de una aceptación mística (cfr. Russell, *Misticism and Logic*). Será hasta las implicaciones del teorema de Gödel (1931) que se asume y demuestra que ningún sistema formal puede justificarse por sí mismo —en particular muestra el carácter incompleto del sistema formal de los *Principia* de Russell. Así, la discusión tomó dos vías de fundamentación. La primera es una vía *cognitivista* —la cual muestra la relación entre lógica y ciencia cognitiva— y la segunda en una vertiente *filosófica* —utilizando la fenomenología, la lógica formal y la semántica en su fundamentación. Esta última vertiente establece que los principios deben aceptarse como dogmas de fe, ya que constituyen los presupuestos irracionales de la racionalidad o, mejor aún, los supuestos no justificables con los cuales justificamos nuestras creencias. En el caso de Husserl, su discusión con Frege en torno a la *Filosofía de la Aritmética* y su crítica al psicologismo en las *Investigaciones Lógicas*, nos hacen pensar en el autor de las *Meditaciones Cartesianas* como uno de los grandes pioneros de la lógica filosófica y de la filosofía de las matemáticas moderna.

²⁰ Husserl señala que la crítica filosófica es “filosófica” porque aspira a tener validez y, de este modo, se concibe como ciencia rigurosa. La filosofía es “ciencia crítica” no porque se limite a dismantelar fundamentos, sino porque ayuda a develar esencias y a aumentar la capacidad para promover y desarrollar una ciencia objetivamente válida. Sin embargo, a pesar de su optimismo metodológico, Husserl reconoce las dificultades del método fenomenológico, ya que no prevé claramente sus límites y alcances. Al respecto, René Schérer destaca que “Husserl mismo nos invita a no esperar de su método las satisfacciones inmediatas de un proceso constructivo (comparable a la teoría trascendental de los elementos en Kant) o de una dialéctica. El análisis avanza en “zig-zag”; implica vueltas y revueltas en las que sólo un examen atento vendrá a descubrir la reestructuración constante que implica el movimiento del proceso reflexivo” (Schérer 1969: 320).

²¹ Rudolf Makreel ha señalado que la empresa diltheyana busca constituirse como una “crítica del juicio histórico”, en específico, que se trata de la constitución del conocimiento histórico a la luz del problema de la intersubjetividad. En este sentido, Makreel insiste en ver en Dilthey una *estética de la historia* debido a la transposición que hace del juicio reflexivo hacia el juicio histórico y, en particular, por la aplicación de varios elementos de la *Crítica del juicio* a la ciencia histórica. Cfr. Makreel (1975).

²² Al final de su crítica, Husserl dice expresamente: “yo diría que la doctrina fenomenológica de esencia es la única capaz de fundamentar la filosofía del espíritu” (Husserl, 1976, p.92).

²³ Quienes mejor han reflexionado sobre las implicaciones de la obra de Dilthey en el último periodo de la filosofía de Husserl son Paul Ricoeur (1995) y Enzo Paci (1968), respectivamente. Dado que nos limitamos a las críticas del artículo de *Logos* —ya que pertenecen al periodo intermedio de la obra de Husserl y, por tanto, al periodo de la constitución de la fenomenología—, no analizamos las argumentaciones que ofrece en la *Krisis*.

Bibliografía

- Gadamer, Hans G. (2004): *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- Garin, Eugenio (1990): *La filosofía como sapere storico*, Bari, Laterza.
- De Mul, Jos (2004): *The tragedy of finitude. Dilthey's Hermeneutics of life*, Yale University Press, U.S.A.
- Dilthey, Wilhelm (1944): *Introducción a la ciencias del espíritu*, Obras completas: Vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (1978a): *El mundo histórico*, Obras completas: Vol. VII, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (1978b): *Psicología y teoría del conocimiento*, Obras completas: Vol. VI, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, Wilhelm (1978c): *Teoría de la concepción del mundo*, Obras completas: Vol. VIII, México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1957): "Der Briefwechsel Dilthey-Husserl" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, num. 109, San José.
- Husserl, Edmund (1973): *La filosofía como ciencia rigurosa*, Nova, Buenos Aires.
- Husserl, Edmund (1985): *Investigaciones Lógicas*, Alianza, Madrid.
- Husserl, Edmund (2004): *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Makkreel, Rudolf A. (1975): *Dilthey philosopher of the human studies*, Princeton University press, New Jersey.
- Owensby, Jacob (1994): *Dilthey and the narrative of History*, Cornell University Press, New York.
- Paci, Enzo (1967): *Función de las ciencias y significado del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ricoeur, Paul (1995): "Husserl and the sense of History" en *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schérer, René (1969): *La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Gredos, Madrid.
- Schnadelbach, Herbert (1991): *Filosofía en Alemania. 1831-1933*, Madrid, Cátedra.

Recepción: 13 de agosto de 2009

Aceptación: 10 de octubre de 2009