

METAFISICA DEL YO Y HERMENEUTICA DILTHEYANA DE LA VIDA.

JORGE VICENTE ARREGUI

El propósito de este trabajo es mostrar la vinculación entre el problema de la relación entre yo y vida y la cuestión de la articulación entre metafísica y hermenéutica. La posibilidad de la metafísica depende de la existencia del yo como distinto de la vida. La tesis defendida puede enunciarse así: si el yo se distingue de la vida, la última palabra de la antropología filosófica viene dada por una metafísica del yo; si el yo no se distingue de la vida, esa última palabra corresponde a la experiencia de la vida, que tiene una índole hermenéutica. La relación entre yo y vida decide si el programa del oráculo de Delfos ha de cumplirse en términos metafísicos o hermenéuticos.

Se va a plantear la cuestión acudiendo al pensamiento de Dilthey, cuya importancia en el origen de la tradición hermenéutica está fuera de discusión. En este autor, existe un tratamiento del yo muy coherente, aunque disperso a lo largo de su obra. Por ello, su estudio permite mostrar la continuidad de su pensamiento.

Habitualmente suele distinguirse quizá de modo demasiado tajante entre una época psicologista y otra hermenéutica en el pensamiento de Dilthey. Es cierto sin duda que hay en él un desplazamiento desde una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu hacia una fundamentación hermenéutica. Pero ese movimiento incoado no se consuma, pues incluso en sus últimas obras, comprender es revivir. Este punto fue ya señalado por Imaz¹, y reafirmado después por Gadamer²

¹ Cfr. IMAZ, E., *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, México 1946.

² Cfr. GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977.

y Habermas³. En cuanto que en Dilthey, la comprensión tiene un fundamento psicológico, su obra puede caracterizarse como un positivismo de la vida.

Por otra parte, faltan estudios sobre la psicología diltheyana, al menos en comparación con otros aspectos de su pensamiento. Sin duda, ha contribuido a ello el desprestigio del psicologismo. Las críticas antipsicologistas tanto de Husserl como de los fundadores del análisis lógico del lenguaje —Frege, Russell y Wittgenstein— han influido mucho en el siglo XX. El rechazo del psicologismo ha llevado a considerar las últimas obras de Dilthey desvinculando la hermenéutica de su psicología. A este respecto, es ilustrativa la posición de Von Wright⁴ quien acerca, al menos en algunos puntos, el último pensamiento de Dilthey al de un antipsicologista como Wittgenstein. Sin embargo, el descrédito del psicologismo diltheyano no tiene por qué afectar a toda su psicología. Cabe considerar ésta con independencia de su intención psicologista.

Por último, y desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la reciente publicación de algunos inéditos —especialmente el llamado manuscrito de Breslau, titulado *Los hechos de la conciencia*— permite contar con nuevas fuentes en esta cuestión central en su pensamiento.

1. ¿Es el yo sujeto de la vida?

¿Tiene la vida un sujeto? Según una interpretación más o menos habitual y espontánea, el yo es el sujeto de la vida. El yo es quien vive. La vida pasa y el yo permanece. La vida pasa por el yo como el hilo por la aguja o como el río por el puente. La vida es vida de un yo. Mientras que la vida es un decurso temporal, el yo, como sujeto de ese decurso, está fuera del tiempo. El yo no se dilata en el tiempo, no transcurre, sino que permanece idéntico consigo mismo fuera del tiempo. "Más he aquí que mi infancia ha tiempo que murió, no obs-

³ Cfr. HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

⁴ Cfr. VON WRIGHT, G.H., *Sulla verità delle 'spiegazioni' Comprendeti* en Bianco, F. (ed.), *Dilthey e il pensiero del novecento*, Franco Angeli, Milán 1985, pp. 127-35.

tante que yo vivo" escribe S. Agustín en *Las Confesiones* ⁵. La biografía es biografía de un yo, pero el yo no se identifica con ella. El yo no es temporal. En tanto que propietario de la vida el yo tiene carácter substancial. Es el sujeto más radical y el origen primero de todos nuestros actos, el sujeto único, constante y permanente en el que inhiere todos nuestros actos que son accidentales y pasajeros.

El sujeto de los actos, pasiones, hábitos, etc., no tiene por qué ser entendido como un puro sustrato indiferente e inalterable. Como ha escrito, por ejemplo, García López, "el sujeto humano o el yo de cada uno es fundamento real de nuestros actos, hábitos y relaciones, pero no queda al margen o se halla separado de ellos, sino que es intrínseco a los mismos y está afectado por aquellos hasta en su más recóndita raíz"⁶. En definitiva, como se ha afirmado desde la metafísica clásica, el constitutivo formal de la substancia no es el subyacer, sino el subsistir⁷. Que el yo sea siempre *el mismo*, no implica que sea siempre *lo mismo*.

Sin embargo, en esta posición substancialista, aunque el yo está comprometido en, y modificado por, sus actos, se distingue realmente de ellos. El yo no puede ser entendido como un sustrato inalterable, pero tampoco es reductible a una unidad estructural de los actos. Ese yo es, como escribe Kant, "como lo substancial, lo que queda cuando he quitado todos los accidentes que inhiere en él, y que, sin embargo, no puedo conocer ya de ninguna manera, pues los accidentes eran justamente aquello mediante lo cual podía conocer su naturaleza"⁸. En la tesis substancialista el yo es irreductible a la vida.

Dilthey se opone a lo largo de toda su obra a esa visión substancialista del yo por cuanto que éste no puede ser concebido ni como sustrato ni como subsistente. Así, por ejemplo, en el prólogo que escribiera en 1911, año de su muerte, para *El Mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida*, afirma: "Si tras la vida, que transcurre

⁵ S. AGUSTIN, *Confesiones*, I, 6.

⁶ GARCIA LOPEZ, J., *La persona humana*, Anuario Filosófico, 9 (1976), p. 167

⁷ Sobre la aplicabilidad de la noción de substancia al hombre, cfr. HERNANDEZ PACHECO, J., *Subjetividad y reflexión*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1983.

⁸ KANT, I., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, 1. Abteilung (Ak xx, 269-71).

entre el pasado, el presente y el futuro, hubiera algo atemporal, entonces constituiría un «antecedente» de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por lo tanto, un reino de sombras. En mis lecciones sobre la introducción a la filosofía ninguna proposición ha sido tan fecunda como esta⁹. Si el yo fuera un sustrato o un antecedente de la vida, entonces no sería vivido y permanecería fuera de nuestra experiencia. La objeción de Dilthey puede parecer certera pero no imprevista. Quienes han defendido la irreductibilidad del yo a la vida han sido conscientes de su carácter incognoscible. Tomás de Aquino mantiene la existencia de un conocimiento existencial del alma pero niega un conocimiento esencial de ella¹⁰, y Kant mantiene la radical incognoscibilidad del yo como *noumeno*¹¹. En nuestro siglo, Wittgenstein ha mantenido también de un modo singularmente radical esa incognoscibilidad¹².

En Kant, dada la tesis de la idealidad del tiempo, el yo nouménico es intemporal. Pero Dilthey no admite ni lo uno ni lo otro. Como escribe en *El plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, en el fragmento titulado *Vivencia, expresión y comprensión*, "no tiene ningún sentido en las ciencias del espíritu la teoría de la mera idealidad del tiempo". No hay allende la vida una realidad intemporal.

⁹ Cito las obras de Dilthey por la edición *Gesammelte Schriften*, de B.G. Teubner y Vandenhoeck y Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 19 vols., 1973-1982. Citaré mediante el nº de tomo en números romanos y el de página en arábigos. En este caso, GS, V, p. 5. Para la traducción castellana, me he servido de la de E. Imaz en FCE.

¹⁰ Cfr. *De Veritate*, Q. 10, a. 8. Tomás de Aquino no identifica el alma y el yo: "Anima mea non est ego" (*In I ad Corinthios*, lect. 2, n.924), pero el conocimiento del yo es el conocimiento del alma, aunque el alma no sea la persona. Cfr. GARCIA LOPEZ, J., *El conocimiento del yo según Sto. Tomás* en "Anuario Filosófico" 4 (1971) pp. 87-115.

¹¹ Sobre este tema puede verse PALACIOS, J.M., *Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant*, en "Revista de Filosofía" 4 (1981) pp. 217-37.

¹² Sobre Wittgenstein véase VICENTE ARREGUI, J., *Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein*, en "Anuario Filosófico" 18/1 (1985), pp. 103-33.

Tal reino de sombras de la intemporalidad no es vivido¹³, no pertenece a la experiencia de la vida humana.

El yo en Dilthey no es el sujeto de la vida sino su unidad, la unidad interna de la vida, la conexión vivida de las distintas vivencias. Estas constituyen una trama cuyos vínculos también son vividos. Por eso, la categoría de estructura es la fundamental de la vida psíquica. La piedra angular de la psicología de Dilthey viene dada por la noción de estructura psíquica. Precisamente, lo que caracteriza radicalmente lo psíquico como distinto de lo físico es que las conexiones entre los hechos psíquicos son vividas, frente al carácter meramente legal y construido de las conexiones entre los fenómenos naturales¹⁴. Tal nexo vivido se da tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico. En el primero, la estructura psíquica es la conexión de conocimiento, sentimiento y voluntad¹⁵, que tiene un carácter final¹⁶. En la medida en que la conexión estructural es teleológica, aparece, en el segundo plano diacrónico, la categoría de desarrollo¹⁷. "El vivir es un transcurso en el tiempo en el cual cada estado, antes de que se convierta en objeto distinto, cambia ya, pues al momento siguiente se constituye sobre el anterior, y en ese transcurso cada momento — todavía no captado — deviene pasado. Entonces aparece como recuerdo, que ya posee libertad para extenderse"¹⁸. La vida no es una sucesión de vivencias discontinuas. "El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión entre sí"¹⁹. La vida es una conexión estructural en que se encuentran las vivencias²⁰. Los procesos psíquicos se suceden unos a otros a lo largo del tiempo, pero en muchas ocasiones es posible percatarse de su unión interna. Los procesos se suceden, pero no con espacios intermedios,

¹³ Cfr. *GS*, VII, p. 194.

¹⁴ Cfr. por ejemplo, *GS*, V, pp. 143-4.

¹⁵ Cfr. por ejemplo, *GS*, V, pp. 201-7.

¹⁶ Cfr. por ejemplo, *GS*, V, p. 207; VI, p. 314.

¹⁷ "Si no existiera en esta estructura y en sus fuerzas impulsivas una adecuación al fin que las lleva hacia adelante, en ese caso, el curso de la vida no representaría un desarrollo" (*GS*, V, p.214).

¹⁸ *GS*, VII, p. 194.

¹⁹ *GS*, VII, p. 195.

²⁰ Cfr. *GS*, VII, p. 195.

como vagones de un tren. Si fuera así, la consciencia sería intermitente mientras que en la vida de vigilia hay continuidad²¹.

En esa estructura, "los procesos y estados particulares están unidos ante todo por la consciencia de la mismidad de todos ellos. La mismidad constituye la experiencia más íntima del hombre sobre sí mismo; no es identidad. «Consciencia del yo» viene a ser otra expresión de lo que percibimos en esa mismidad"²². Como escribe en *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, "el yo [*das Selbst*] se encuentra en un cambio de estados que se reconocen como unitarios por la conciencia de la identidad o «mismidad» [*Selbigkeit*] de la persona"²³. Esa mismidad en la que se traban todos los procesos psíquicos no es algo pasajero, sino permanente²⁴.

«La mismidad de la persona» no debe entenderse al modo substancialista como si todos los procesos inhiriesen en un mismo sujeto, sino como trabazón. La mismidad de los procesos psíquicos es la de una ligazón. La unidad de la vida es la de una melodía²⁵. Como indica expresamente Dilthey en esa obra, la mismidad o la identidad del yo mantiene en un haz lo simultáneo y sucesivo de los diversos procesos de la vida²⁶. Esa mismidad no es la de un sujeto sino la de una red. "El hombre visto desde dentro es originariamente un haz de impulsos que, en conexión con los sentimientos de desagrado y necesidad, irradia, por decirlo así, hacia todas partes los afanes y voliciones más diversos"²⁷.

Ahora bien, la metáfora diltheyana del haz no debe ser malentendida. La conexión estructural de la vida psíquica es originaria. La vida psíquica no crece por composición de partes ni puede ser entendida como un compuesto de elementos atómicos. La estructura de la vida psíquica no es un todo, resultado de la articulación de una serie de funciones psíquicas, sino una unidad originaria y abarcadora. La diferenciación de las funciones —que se mantiene en una conexión—

²¹ Cfr. *GS*, V, p. 201.

²² *GS*, VIII, p. 180.

²³ *GS*, V, p. 200.

²⁴ Cfr. *Ib.*

²⁵ Cfr. *GS*, VII, p. 234.

²⁶ Cfr. *GS*, V, p. 170.

²⁷ *GS*, V, p. 102.

procede del desarrollo de esa vida psíquica²⁸. La unidad estructural es originaria, la diferenciación, adquirida. El yo no es resultado de un conglomerado de elementos psíquicos, sino la unidad original que se despliega estableciendo diferenciaciones a lo largo de su desarrollo.

Pero esa unidad originaria no es la de un sujeto substancial e intemporal, sino la de una conexión estructural inmersa en el tiempo. La conexión estructural psíquica es sujeto unitario del desarrollo psíquico²⁹. El tiempo no puede ser concebido como mera idealidad. El yo, como conexión estructural, es intrínsecamente temporal. "Somos — escribe Dilthey en frase que ha llegado a ser célebre— en primer lugar seres históricos, antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo"³⁰. La primera condición de posibilidad del conocimiento de la historia es que yo soy un ser histórico³¹.

La vinculación entre psicología y hermenéutica puede ser establecida con claridad. "La vida es comprendida en su propio ser mediante categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza"³². Una de ellas es la categoría de significado. "La conexión del vivir en su realidad concreta radica en la categoría de significado. Esta es la unidad que abarca en el recuerdo el curso de lo vivido, y su significado no consiste en un punto unificador que radicaría más allá del «vivir» sino que tal significado se halla contenido en sus vivencias como constituyendo su conexión"³³. El significado de la vida, que es lo que la dota de unidad, no es trascendente a ella, sino immanente. El significado de la vida se va construyendo en la memoria, unificando el pasado. El significado se decanta en el curso de la vida. El significado o sentido de la vida es "la conexión causal en que son producidos los valores vitales, o las relaciones de nuestro yo, ansioso de satisfacción, con el mundo exterior"³⁴.

²⁸ Cfr. *GS*, V, p. 211. La diferenciación progresiva es también la ley fundamental de la vida histórica de los sistemas culturales. Cfr. *GS*, I, pp. 73-4.

²⁹ Cfr. *GS*, V, p. 224.

³⁰ *GS*, VII, p. 278.

³¹ *Id.*

³² *GS*, VII, p. 232.

³³ *GS*, VII, p. 237.

³⁴ *GS*, VIII, p. 198.

2. El yo y la autoconciencia

Si la conciencia de la mismidad de todos los procesos psíquicos viene a identificarse con la conciencia del yo, conviene plantear cómo se constituye esa conciencia. El texto en el que Dilthey explica con mayor detenimiento este aspecto corresponde al manuscrito de Breslau que, compuesto hacia 1880, lleva por título *Los hechos de la conciencia*. Su reciente publicación permite intentar reconstruir el tratamiento diltheyano del yo.

En ese manuscrito, aparece ya una idea central que después será recogida en escritos posteriores³⁵: la conciencia del yo y la conciencia del mundo son correlativas. Tomamos conciencia de ambos a la vez. Como escribirá más tarde, "sólo en el acto de conciencia se da el enfrentamiento, la separación entre yo y mundo"³⁶. Autoconciencia y conciencia del mundo son las dos caras de una misma conciencia global. Sin mundo no tendríamos autoconciencia, y sin autoconciencia no hay mundo. Lo que se consume en ese acto de tangencia entre ambos es la vida. No es un proceso histórico sino lo que Dilthey llama «vivencia». El yo no es un espectador del mundo, sino que interactúa con él³⁷.

La conciencia del yo y del mundo no se constituye como un mero representar, sino a través de la voluntad. Así, en un escrito posterior sobre la legitimidad de la creencia en el mundo exterior, insiste en que esa creencia ha de explicarse partiendo no de una conexión mental, sino de una conexión vivida, que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento, y que luego es mediada por procesos mentales. "El esquema de mis experiencias en el cual mi yo se diferencia del objeto está trazado por la relación entre la conciencia del movimiento volitivo y la conciencia de la resistencia con que este tropieza"³⁸. En esa experiencia de la resistencia al movimiento volitivo se da como implicada la separación entre la vida propia y lo otro, entre el yo y el objeto³⁹.

Así, la autoconciencia del yo se establece a través de la voluntad.

³⁵ Cfr. por ejemplo, *GS*, I, pp. XVIII-XIX; I, p. 395; V, p. 124.

³⁶ *GS*, V, p. 91.

³⁷ Cfr. *GS*, XIX, p. 153.

³⁸ *GS*, V, p. 98.

³⁹ Cfr. *GS*, V, p. 98-100.

Dilthey rechaza el intento de explicar la conciencia del yo partiendo de una pura representación o del paradigma sujeto-objeto. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la conciencia del yo o autoconciencia? Dilthey señala dos: en primer lugar, la unidad de la conciencia, es decir que todos los estados de conciencia se den vinculados entre sí, y que tiene como resultado la conciencia de la unidad; y en segundo lugar, la necesidad de que el yo que es objeto de la conciencia forme una unidad con el acto de conciencia en que se da⁴⁰. Sólo así parece posible la identidad sujeto-objeto que la autoconciencia requiere.

La autoconciencia supone así la identidad de aquello que es consciente y de aquello de lo que se es consciente⁴¹. Pero esa identidad no es alcanzable desde el representar y lo representado, desde el objetivarse del sujeto, porque para que la unidad del pensamiento con su objeto pueda venir a la conciencia, el pensamiento mismo cuya unidad se constata ha de ser ya objeto, y aquello que lo piensa ha de estar fuera de él. "Esta autonomía produce de hecho la serie infinita que se ha señalado como dificultad en relación con la autoconciencia"⁴². La imposibilidad de constituir intelectualmente la identidad sujeto-objeto demostrada por Herbart frente a Fichte prueba indirectamente que la autoconciencia sólo puede entenderse a partir de una percepción interna de la voluntad⁴³. Para Dilthey, en resumen, "sujeto y objeto en su contraposición no son capaces de explicar la autoconciencia, ya que la presuponen; es decir, presuponen lo que es constitutivo de la autoconciencia, a saber, el enlace del yo y la voluntad"⁴⁴.

La propuesta positiva de Dilthey estriba en explicar la autoconciencia, no desde el mero representar intelectual, sino desde su teoría del *Innewerden*, del percatarse desde dentro, de la percepción interna, que constituye uno de los puntos fundamentales y más problemáticos de su pensamiento⁴⁵. Dilthey trata de encontrar la génesis psico-

⁴⁰ Cfr. *GS*, XIX, p. 154.

⁴¹ Cfr. *GS*, XIX, pp. 153-4.

⁴² *GS*, XIX, p. 155.

⁴³ Cfr. *GS*, XIX, p. 158.

⁴⁴ *GS*, XIX, pp. 159-60

⁴⁵ En el prólogo del libro editado por H.U. LESSING, *Dilthey, W., Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, Carlos Moya ha planteado la pro-

lógica de la autoconciencia partiendo de la percatación interna de los estados de conciencia.

La percatación interna es, según Dilthey, el acceso cognoscitivo a los propios estados de conciencia, el darse cuenta de ellos. La existencia de un acto psíquico y su conocimiento no son cosas distintas. El acto psíquico es porque es experimentado⁴⁶. No cabe aquí establecer una diferencia entre el ser o la realidad y el aparecer; los estados de conciencia son como aparecen.

En esta percatación interna de los estados de conciencia o de los procesos psíquicos, "el sujeto que se percata no está separado en absoluto de aquello de lo que se percata"⁴⁷. "Este es el hecho primero del ser-para-sí, que como la vida misma no encierra en absoluto una distinción sujeto-objeto"⁴⁸. La conciencia, en este caso, no pone delante de sí un contenido como distinto de sí, es decir, como objeto, sino que en la percatación interna el contenido no es distinto de la conciencia misma. Se trata, más que de objetivar un contenido, de un aclararse. Como dice el propio Dilthey —y en esto es muy importante para una confrontación con las críticas analíticas a la tesis del acceso privilegiado—, la percatación interna no es una observación, sino que más bien la atención produce una elevación del grado de conciencia⁴⁹. La percepción interna se distingue, pues, con nitidez de la representación de objetos, en la que éstos son puestos en la conciencia como algo distinto de ella.

El fundamento de la conciencia no es pues el mero representar, sino la percepción interna de algún estado en que nuestro yo está involucrado, como un acto del pensamiento, de la voluntad o del sentimiento⁵⁰. Sin embargo, Dilthey observa, concordando en este punto

blematicidad de la perspectiva cartesiana que Dilthey adopta en los análisis gnoseológicos de los hechos de conciencia. Espero dedicar en el futuro un trabajo a la confrontación entre Dilthey y la crítica de algunos analistas del lenguaje al acceso privilegiado a los propios estados de conciencia. Algunas ideas sobre este tema pueden verse en la excelente monografía de TUTTLE, H.N., *Dilthey's Philosophy of historical understanding*, Brill, Leiden 1969.

⁴⁶ Cfr. GS, XIX, pp. 62-3.

⁴⁷ GS, XIX, pp. 160-1.

⁴⁸ GS, XIX, p. 161.

⁴⁹ Cfr. GS, XIX, pp. 66-7.

⁵⁰ Cfr. GS, XIX, p. 155.

con otros muchos autores, que la percatación interna o sentimiento de sí⁵¹ es mucho más fuerte en la voluntad y en el sentimiento que en el pensamiento⁵². El yo comparece más en la voluntad y en el sentimiento que en el pensamiento.

La percepción interna de los procesos psíquicos no es todavía la autoconciencia, pero sin aquella no sería posible. La percatación interna y la experiencia de resistencia hacen que vayamos separando los procesos psíquicos de los objetos del mundo exterior. Vamos distinguiendo así, paulatinamente entre interioridad y exterioridad, entre yo y mundo. En esta génesis psicológica de la autoconciencia que Dilthey está tratando de describir, juega un papel fundamental la propia corporalidad, pues en ella se articulan la experiencia interna y la externa en la medida en que el propio cuerpo es objeto de ambas. La percepción externa permite reparar en el propio cuerpo como lugar de las impresiones internas. En virtud de ese enlace entre experiencia externa e interna que se produce en el propio cuerpo, la interna aparece como elemento del mundo externo, como un cuerpo entre cuerpos. La autoconciencia se liga así a nuestro cuerpo⁵³. En el tardío fragmento *Vivencia, expresión y comprensión*, el propio Dilthey resume así su posición: "¿Y quién es el sujeto de estas categorías dentro de la esfera de las vivencias? En primer lugar, el curso de vida que se desarrolla en un cuerpo y que se distingue como un yo, en las relaciones de intención y de impedimento, de presión del mundo exterior, de lo de fuera, lo no vivible, lo extraño"⁵⁴. El correlato de la unidad de la vida es el cuerpo⁵⁵.

Sin embargo, posteriormente, la experiencia de la muerte lleva a separar la autoconciencia del yo de la imagen de la corporalidad. Puesto que el cuerpo permanece, y sin embargo, el yo ya no está en él, se llega a la experiencia de que el cuerpo no es el yo, sino su envoltura⁵⁶. La reflexión descubre que la vida no coincide necesariamente con el cuerpo, que el yo que se percata a sí mismo es una causa

⁵¹ Cfr. *GS*, XIX, p. 160.

⁵² Cfr. *GS*, XIX, p. 162.

⁵³ Cfr. *GS*, XIX, p. 167; p. 172.

⁵⁴ Cfr. *GS*, VII, p. 203.

⁵⁵ Cfr. *GS*, VII, p. 159.

⁵⁶ Cfr. *GS*, XIX, p. 168.

de los movimientos del cuerpo no identificable con sus miembros⁵⁷. La representación del yo se independiza de la del cuerpo. Desde aquí se han desarrollado los distintos intentos de concebir el yo como una sustancia.

Frente a esta concepción substancialista del yo, Dilthey parece admitir que la autoconciencia exige una unidad real de los procesos psíquicos que no es producto del desarrollo psíquico sino su supuesto, pero mantiene que no es posible acceder directamente a la sustancia o yo independiente del cuerpo⁵⁸.

Por otra parte, no hay por qué suponer que el yo sea una sustancia, puesto que como repite en varias ocasiones, la noción misma de sustancia procede de la autoconciencia⁵⁹. De hecho, y como ya se ha dicho, esa unidad real y originaria de los procesos psíquicos puede ser entendida desde la doctrina diltheyana de la conexión estructural de la vida psíquica. Así, por ejemplo, critica a Aristóteles por no considerar la conexión en que se enlazan los estados y los cambios y dirigirse directamente al sujeto o sujetos que están detrás⁶⁰. No es necesario un yo entendido como sujeto substancial, para explicar la unidad de la autoconciencia. Además, ese concepto de yo substancial es una ficción pues rompe la unidad de la autoconciencia al introducir la distinción entre un substrato incorruptible e idéntico a sí mismo, un sujeto metafísico, y unos accidentes fenoménicos⁶¹.

3. La crítica al yo trascendental. Autognosis y teoría del conocimiento.

En consecuencia con este planteamiento, Dilthey en repetidas ocasiones critica la concepción kantiana del yo trascendental. No existe un sujeto puro del pensamiento. El conocer no es una actividad autónoma en el hombre, sino que se articula con el sentir y el querer. El verdadero sujeto del conocimiento no es un yo trascendental, sino el

⁵⁷ Cfr. *GS*, XIX, p. 172.

⁵⁸ Cfr. *GS*, XIX, p. 169.

⁵⁹ Cfr. *GS*, XIX, p. 173.

⁶⁰ Cfr. *GS*, I, p. 204.

⁶¹ Cfr. *GS*, XIX, p. 173.

hombre empírico de carne y hueso, la conexión estructural psíquica. Así, en el intento de fundamentar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, Dilthey no se remite a un *a priori* de la razón que se fundaría en un yo puro, sino a las relaciones estructurales de la conexión psíquica⁶².

De este modo, ya en un manuscrito redactado en torno a 1880, Dilthey, aceptando el planteamiento trascendental afirma que el *a priori* kantiano «es rígido y muerto» y mantiene que las condiciones de la conciencia son producto de un desarrollo histórico de adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos⁶³. Las condiciones de la conciencia parecen ser así resultado de una experiencia intelectual⁶⁴.

En el prólogo a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* afirma que por las venas del sujeto del conocimiento empirista y kantiano no circula la sangre real, sustituyendo ese sujeto por la naturaleza humana entera tal como nos la muestran la experiencia y la historia, sustituyendo el rígido *a priori* de la facultad concedora por la historia evolutiva del desarrollo de nuestro ser⁶⁵. El sujeto del conocimiento no es el mero representar, sino la totalidad de la conexión psíquica⁶⁶. Y es la vida anímica misma la que cambia a lo largo de la historia de la humanidad⁶⁷. Dilthey pretende poner así en la base del filosofar una experiencia plena, es decir, una experiencia no empirista⁶⁸. El sujeto del pensamiento es la vida, y aquél no puede ir más allá de ésta.

Así, Dilthey transforma el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento en autognosis, que es entendida como el análisis de todo el acervo y conexión de los hechos de conciencia, y que posibilita la fundamentación del conjunto de las ciencias. La autogno-

⁶² Cfr. *GS*, VII, pp. 13-4 nota.

⁶³ Cfr. *GS*, XIX, pp. 44-5.

⁶⁴ Al menos a continuación Dilthey afirma que la inteligencia humana transforma sus propios presupuestos al hilo de su penetración más profunda de las cosas. Esto parece acercar estos presupuestos al concepto de hábito intelectual.

⁶⁵ Cfr. *GS*, I, p. XVIII.

⁶⁶ Cfr. *GS*, V, pp. 237-8.

⁶⁷ Cfr. *GS*, I, p. 406. El alcance de esta afirmación incluso dentro del propio Dilthey debe ser matizado, pues la igualdad de la naturaleza humana es para él condición de la comprensión de otras personas y del pasado. Cfr. TUTTLE, H. N., *o.c.*, pp. 29-30.

⁶⁸ Cfr. *GS*, I, p. 123.

sis, en efecto, encuentra en la conexión de los hechos de conciencia tanto los fundamentos de la acción como del pensamiento⁶⁹. Y así, por ejemplo, en su teoría de la concepción del mundo insistirá en la necesidad de comprender la filosofía no sólo como producto del pensamiento, sino de toda la estructura psíquica.

Ahora bien, el psicologismo diltheyano tiende a convertirse en historicismo desde el momento en que se considera la temporalización del yo que realiza. Si el yo no es un sujeto substancial allende la vida, sino la unidad de la vida, la psicología no puede entenderse como un análisis introspectivo. Si el yo se dilata en el tiempo, la psicología remite a la biografía, a la historia.

Y esa referencia de la psicología a la historia aparece en la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. "La vida anímica misma es la que cambia en la historia de la humanidad y no sólo ésta o aquella representación". Y esta conciencia de los límites de nuestro conocimiento, tal como se deduce de la inspección histórica del desarrollo de la vida anímica, es otra más honda que la que tenía Kant, para quien a tenor con el espíritu del siglo XVIII, la conciencia metafísica no tenía historia⁷⁰.

El paso de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu a una fundamentación hermenéutica está anunciado ya en esa *Introducción*. "Sólo la historia nos dice lo que guardan en esencia los grandes hechos medulares del espíritu"⁷¹. En sus obras posteriores, esta tesis aparece con insistencia: "lo que la vida sea, nos lo enseñará la historia"⁷², "el hombre se conoce sólo en la historia y no mediante la introspección"⁷³, "lo que el hombre es, sólo su historia nos lo dice"⁷⁴.

Dilthey acepta de Kant el giro gnoseológico de la filosofía, pero esa teoría del conocimiento debe ser realizada desde la autognosis y la historia. El yo puro del pensamiento ha sido sustituido por una conexión psíquica distendida temporalmente. De este modo, Dilthey no

⁶⁹ Cfr. *GS*, XIX, p. 79.

⁷⁰ *GS*, I, p. 406.

⁷¹ *GS*, I, p. 271.

⁷² *GS*, VII, p. 262.

⁷³ *GS*, VII, p. 279.

⁷⁴ *GS*, VIII, p. 226.

sólo realiza una crítica de la razón histórica, es decir, de la capacidad del hombre de conocerse a sí mismo y a sus productos⁷⁵, sino que, fundamentalmente como ha señalado Aron⁷⁶, Dilthey ejerce una crítica histórica de la razón. Como ya señalara Ortega⁷⁷, Dilthey considera el saber como un producto histórico.

4. Metafísica del yo y hermenéutica de la vida.

En su obra, *La esencia de la filosofía* escribe Dilthey: "la metafísica es un raro ser de dos caras. (...) Por una de las caras mira a la religión y a la poesía, por la otra a las ciencias particulares. No es una ciencia en el sentido de las ciencias particulares, tampoco es arte o religión. El supuesto con el cual se presenta es que existe un punto en el misterio de la vida que sería accesible al pensamiento riguroso. Si existe este punto, como lo suponen Aristóteles, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, en este caso la filosofía es algo más que cualquier religión y cualquier arte, y más también que cualquier ciencia particular. ¿Dónde encontrar ese punto en el cual se traban el conocimiento conceptual y su objeto, el enigma del mundo y esta conexión cósmica singular y de una vez no sólo nos permita comprender algunas regularidades del acontecer sino también pensar su esencia? (...) Dentro de la esfera metafísica se han realizado todos los ensayos y ya hemos señalado con qué resultado insatisfactorio"⁷⁸.

La metafísica necesita un punto de apoyo para pensar la esencia del acontecer. Si no hay un punto de apoyo fuera del tiempo, si la inmersión del saber en el tiempo es absoluta, la metafísica se convierte en hermenéutica. Como en Dilthey el yo es la conexión de las vivencias, y por tanto algo distendido en el tiempo, la metafísica es imposible.

Si la metafísica del yo es imposible, la antropología filosófica se

⁷⁵ GS, I, p. 116.

⁷⁶ Cfr. ARON, R., *La philosophie critique de l'histoire*, J. Vrin, París 1964, pp. 24-5.

⁷⁷ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., G. *Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras Completas*, VI, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 184.

⁷⁸ GS, V, p. 404.

convierte en Dilthey en una filosofía de la vida. Se trata, como repite insistentemente, de comprender la vida por sí misma⁷⁹. En Dilthey, la vida es reflexiva, se autointerpreta. La vida misma contiene saber. "Ya la mera interiorización que caracteriza a la vivencia contiene una especie de vuelta sobre sí misma"⁸⁰. Hay una reflexividad inmanente a la vida misma. La vida no es un proceso ciego. Como escribe el propio Dilthey, "por todas partes la vida nos lleva a reflexionar sobre todo lo que se dé en ella"⁸¹. La filosofía no es más que el desarrollo de esa tendencia autointerpretativa de la vida. La función de la filosofía consiste en elevar a conciencia y a pensamiento conceptual nuestro ser en sus diversas manifestaciones. Consiste en establecer la conciencia de la unidad en nuestra experiencia, en nuestro obrar, en nuestra vitalidad misma, en elevar esta conciencia a pensamiento conceptual⁸². La tarea de la filosofía es producir una autoconciencia unitaria del espíritu y de todo su contenido. El espíritu filosófico no abandona ningún hecho de la vida a su carácter inmediato⁸³.

Que la antropología filosófica sea entendida en Dilthey como filosofía de la vida implica que el autoconocimiento no es un saber acerca del yo que se es, sino una reflexión en torno a la propia biografía, en la que se alcanza su unidad y significado inmanente. Tal reflexión no se realiza desde un punto de vista intemporal, sino que ella misma se da incardinada en su biografía. Escribir, por ejemplo, una autobiografía es un acontecimiento biográfico. El conocimiento de sí mismo no viene dado, señala Dilthey contra Nietzsche⁸⁴, por la pura introspección psicológica, sino que viene dado por la comprensión de las objetivaciones de la vida. Se han de interpretar los propios acontecimientos biográficos estableciendo su sentido respecto de una totalidad que todavía no está dada, sino sólo anticipada. El saber de sí tiene, pues, estructura hermenéutica. Nos conocemos a nosotros mismos, afirma Dilthey, sólo por el rodeo de la comprensión⁸⁵. Por ello, el conoci-

⁷⁹ Cfr. por ejemplo, *GS*, V, p.4.

⁸⁰ GADAMER, H.G., *o.c.*, p. 296.

⁸¹ *GS*, VII, p. 6

⁸² *GS*, VIII, p. 140.

⁸³ Cfr. *GS*, VIII, pp. 209-10.

⁸⁴ Cfr. por ejemplo, *GS*, VIII, p. 226.

⁸⁵ Cfr. *GS*, VII, p. 87.

miento de sí es siempre una tarea inacabada. Lo que el hombre es sólo su historia nos lo dice, y la historia está siempre inacabada.

De este modo comprender la vida por sí misma significa que la autoconciencia está siempre distendida en el tiempo. No se trata sólo de que verse sobre algo temporal, sino de que el saber mismo es temporal. El saber de sí depende de la experiencia de sí que se posea, pero la experiencia es un saber temporalizado.

La experiencia es un tipo de saber, pero no todo saber constituye una experiencia. La experiencia es el saber obtenido como fruto del propio vivir. Lo sabido por experiencia se opone a lo sabido por mera información externa. Por ello, la experiencia es personal. Se puede comunicar el contenido objetivo de la experiencia, pero no su carácter de experiencia.

Ahora bien, esa experiencia que está en la base del filosofar no debe entenderse al modo empirista. La experiencia del empirismo es una experiencia mutilada⁸⁶. La experiencia que está en la base de la autognosis y de la filosofía de la vida es la experiencia de la vida. Este concepto se opone, como han señalado Gadamer⁸⁷ y Bollnow⁸⁸, al de experimento o experiencia científica. El experimento es una pregunta que el hombre dirige a la naturaleza, que debe ser formulada de un modo preciso y bajo condiciones tales que pueda repetirse. Pertenecce a la esencia del experimento el ser reiterable. Por ello, el experimento cancela la intrínseca historicidad de la experiencia. Además, como señala Bollnow, el experimento se vincula a la investigación que se configura con arreglo a un plan determinado. Un experimento es la verificación o la falsación de una hipótesis. "La investigación — afirma Bollnow — implica un discernimiento previo, y así no se sale de una comprensión previa cerrada. Sólo dentro de este marco puede formularse una pregunta precisa"⁸⁹.

La experiencia de la vida se opone a esas dos características del experimento científico. En primer lugar, la experiencia es intrínsecamente histórica. Una experiencia, en su sentido fuerte, no es repeti-

⁸⁶ Cfr. *GS*, I, pp. 123-4; VIII, p. 171.

⁸⁷ Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.*, pp. 421-2.

⁸⁸ Cfr. BOLLNOW, O., *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires 1976, pp. 153-5.

⁸⁹ *id.*, p. 154.

ble."Una misma cosa no puede volver a repetirse para uno en una experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee una nueva experiencia"⁹⁰. En segundo lugar, frente al carácter preprogramado del experimento y no modificador de la comprensión previa, la experiencia de la vida es una vivencia nueva, imprevista y sorprendente que modifica nuestra comprensión previa del mundo y de la vida.

La experiencia se opone a la mera información por dos razones. La experiencia modifica el sujeto que la realiza y tiene una relevancia práctica en su vida inmediata. La experiencia supone una modificación de nuestra comprensión, con la que el individuo avanza luego hacia experiencias ulteriores. Experiencias de la vida y comprensión del mundo interactúan, posibilitándose mutuamente⁹¹. La experiencia supone así un ensanchamiento de la vida. La experiencia modifica al que la hace.

La experiencia es la riqueza del haber vivido, el crecimiento de la conciencia vital. La experiencia no tiene que ver tanto con la razón especulativa como con el saber práctico, como ya parece señalar Aristóteles⁹². En matemáticas o en física no cabe tener experiencias sino sólo hacer experimentos o comprobaciones. La experiencia incide en la comprensión prerracional del mundo y de la vida, en lo que los medievales llamaron *cogitativa*. Por ello, la experiencia tiene relevancia práctica inmediata en la vida de quien la hace.

En cuanto que modifica al sujeto que la hace, en cuanto que la ensancha y enriquece, la experiencia es una perfección *simpliciter* y no *secundum quid*. Y si, siguiendo a Aristóteles, la experiencia hubiera de clasificarse entre los hábitos éticos y dianoéticos⁹³, ocuparía su lugar, como la prudencia, entre los segundos.

La experiencia es el saber que nace de haber vivido, distinto del experimento y de la mera información. La experiencia es una vivencia, pero no toda vivencia constituye una experiencia. Frente a la vivencia que tiene un carácter más subjetivo y plenificador, la experiencia tiene un matiz objetivo y doloroso. Como ya se ha visto, la

⁹⁰ GADAMER, H.G., *o.c.*, p. 429.

⁹¹ Cfr. BOLLNOW, O., *o.c.*, p. 141; pp. 158-9.

⁹² Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 8: 1142 a 14-22.

⁹³ Cfr. *id.*, II, 1: 1103 a 14.

experiencia modifica al sujeto corrigiendo sus expectativas y creencias. Como señala Bollnow, la vivencia está referida al sujeto. En el concepto de vivencia, el sujeto parece ser el centro, por eso la vivencia amenaza siempre con deslizarse a lo subjetivo. Por el contrario, en el concepto de experiencia parece haber incluido un choque con la realidad. En la experiencia parece que la realidad de las cosas se impone a las expectativas del sujeto desmintiéndolas. El hombre es pasivo respecto de la experiencia. En el concepto de experiencia se manifiesta la dureza de la realidad⁹⁴. También, la experiencia parece distinguirse de la vivencia por su carácter doloroso. La experiencia es —como ha subrayado Gadamer⁹⁵— la experiencia del padecer, del sufrimiento y el dolor.

La experiencia es pues un saber que resulta de la propia vida; es algo que se va adquiriendo poco a poco como fruto del propio vivir. Por ello, la experiencia, como el vivir del que nace, es intrínsecamente temporal. La experiencia se da dilatada en el tiempo. Por eso, cuando se objetiva y comunica a un tercero el contenido de la experiencia no se puede comunicar en su carácter de experiencia.

La experiencia tiene también frente a la mera vivencia, un cierto carácter universal. Como escribe el propio Dilthey "de la reflexión sobre la vida nace la experiencia de la vida"⁹⁶. En ella, los sucesos singulares de la vida se convierten en un saber objetivo y general. Del mismo modo que la naturaleza humana es siempre la misma, los rasgos son comunes a todos⁹⁷. La comprensión convierte una vivencia en experiencia de la vida al llevarnos de la estrechez del vivir a la región del todo y lo general⁹⁸. La experiencia de la vida implica así un cierto saber universalizable. Como afirma en *Vida y Poesía*, la experiencia eleva al plano de lo típico la trabazón de la vida⁹⁹. La experiencia es, pues, una vivencia, una conexión de la vida, arquetípica.

El objeto de ese saber universalizable es, según Dilthey, los valores vitales. La experiencia de la vida no es pues un saber meramente

⁹⁴ BOLLNOW, O., *o.c.*, p. 145.

⁹⁵ Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.*, pp. 432-33 y BOLLNOW, O., *o.c.*, pp. 143-5.

⁹⁶ Cfr. *GS*, VIII, p. 79.

⁹⁷ Cfr. *Ib.*

⁹⁸ Cfr. *GS*, VII, p. 143.

⁹⁹ Cfr. DILTHEY, W., *Vida y poesía*, FCE, México 1953, p. 128.

teórico, sino una percatación que avanzando sobre las vicencias tiene por objeto los valores de la vida, las valoraciones útiles de las cosas y los fines y las reglas supremas de nuestra actuación que de ahí se derivan¹⁰⁰. Por ello, la experiencia tiene un valor práctico-vital.

La experiencia de la vida de los individuos en una comunidad es acumulable en lo que Dilthey llama «experiencia general de la vida». Con la secuencia regular de experiencias singulares se va acumulando en la coexistencia y sucesión de los hombres una tradición de expresiones que va cobrando con el transcurso del tiempo una exactitud y seguridad mayores¹⁰¹. Se constituye así un saber social compartido acerca de la vida humana que actúa como comprensión previa de la que parten las experiencias individuales, siendo modificado por éstas. La precomprensión se modifica a través de las experiencias que posibilita.

En cuanto que la experiencia lo es porque modifica tal comprensión previa, en cuanto que desmiente las ideas preconcebidas, la experiencia por antonomasia, como señala Gadamer, es la experiencia del desengaño.

El verdadero proceso de la experiencia es esencialmente negativo. Ya se ha visto que la experiencia es un cierto saber general, pero esa generalización tiene un carácter muy peculiar. No es una pura formación de generalidades sino que esa generalización ocurre porque las generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia. La experiencia que se va haciendo es negativa. "Cuando hacemos una experiencia con un objeto eso quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas, y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son". No se trata simplemente del descubrimiento de un engaño que es corregido, sino de que en ese engaño se adquiere un saber abarcante. Tener una experiencia no es sólo falsear una hipótesis, es adquirir un nuevo saber. Por eso, el objeto con el que se hace la experiencia debe ser un objeto tal que permita el acceso a un mejor saber¹⁰².

Para Hegel, esa experiencia culmina en un saber absoluto. La dialéctica de la experiencia acaba en la superación de toda experiencia que

¹⁰⁰ Cfr. *GS*, V, p. 382; pp. 409-10.

¹⁰¹ Cfr. *GS*, VII, p. 79; pp. 409-10.

¹⁰² Cfr. GADAMER, H.G., *o.c.*, pp. 428-9.

se alcanza en el saber absoluto. Para Gadamer, por el contrario, la experiencia es un tipo de saber que no culmina como saber absoluto. Según el autor de *Verdad y Método*, "la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias". El hombre experimentado no es el que lo sabe todo, sino el que está abierto a nuevas experiencias. El hombre experimentado no es dogmático precisamente porque sabe que la experiencia del desengaño es siempre posible. "La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma"¹⁰³.

No se trata sólo, concluye Gadamer, de que en la experiencia el hombre conoce a través del desengaño. Se trata de que en la experiencia el hombre conoce sus propios límites. La experiencia es experiencia de la finitud humana. El hombre experimentado es el que es consciente de su propia limitación. La experiencia enseña, pues, a reconocer los propios límites reales, a reconocer que el hombre no es señor del tiempo ni del futuro. La experiencia es, en última instancia, experiencia de la propia finitud histórica¹⁰⁴. Como ya escribiera Dilthey, toda manifestación histórica es finita¹⁰⁵.

En cuanto que la experiencia es un saber radicalmente abierto es un saber hermenéutico. La experiencia de la vida, de cuya reflexión y sistematización nacen la filosofía como concepción del mundo y las ciencias del espíritu¹⁰⁶, es un saber inacabado. Esa suprema experiencia de la vida que es el conocerse a sí mismo no culmina nunca en plenitud. Como Dilthey gusta de repetir, la vida es insondable.

La antropología filosófica es en Dilthey, en resumen, una hermenéutica de la vida, y no una metafísica del yo.

La tesis de Dilthey es, sin duda, muy atractiva. Su revalorización de la experiencia de la vida ha de ser tenida en cuenta en la antropología filosófica. Pero sin embargo, ha de ser matizada.

¿Cabe admitir el tratamiento que Dilthey hace del yo? ¿Es el yo sólo la mismidad de las vivencias, la trabazón de la vida? La respuesta es negativa. Al menos en algunas experiencias patológicas se registra

¹⁰³ *id.*, p. 432.

¹⁰⁴ *id.*, p. 433-4.

¹⁰⁵ Cfr. por ejemplo, *GS*, VII, p. 187; p. 290.

¹⁰⁶ Cfr. por ejemplo, *GS*, V, pp. 408-9; VII, p. 136; VIII, p. 82.

una desconexión entre el yo y la vida¹⁰⁷. El yo puede no reconocerse en su vida. Si esta experiencia es posible, aunque sea patológica, el yo es irreductible a la biografía. El yo no es sólo la unidad de la vida, sino su sujeto, lo cual aparece con claridad en las experiencias de ruptura de esa unidad.

Desde el punto de vista filosófico, uno de los autores que más ha tematizado la irreductibilidad del yo a la vida es Wittgenstein, quien distingue netamente entre un yo empírico, que pertenece a la psicología, y un yo trascendental. La vida, es un conjunto de acontecimientos biográficos, y por tanto, un conjunto de hechos, algo que *pasa*. Pero el yo no puede ser considerado como algo empírico, como algo que pase o suceda. La vida es un conjunto de acontecimientos, el yo no es un acontecimiento. El yo, en su sentido relevante, no es un hecho entre los hechos, ni un objeto en el mundo. Y si el mundo y la vida son un conjunto de hechos, el yo no es mundano sino el límite del mundo.

Si hay un yo irreductible a la vida, la antropología filosófica no es sólo hermenéutica de la vida, es también, y en último término, metafísica del yo. Ahora bien, para Wittgenstein, como para Kant, de ese yo no tenemos experiencia. Para Wittgenstein, porque "toda experiencia es mundo y no necesita sujeto"¹⁰⁸; para Kant, porque toda experiencia se da en el tiempo. En ambos autores, la presencia del yo metafísico es su ausencia.

De este modo, si cabe entender la antropología filosófica como una metafísica del yo, esa metafísica es abstracta, pues no tenemos experiencia inmediata de ese yo. En último término, *individuum est ineffabile*. El propio yo nos resulta incognoscible¹⁰⁹. Además, entender, en

¹⁰⁷ Cfr. LAING, R. D., *El yo dividido*, FCE, México, 1983.

¹⁰⁸ WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, Blackwell, Oxford 1961, p. 89.

¹⁰⁹ Para ser más exactos, el yo no comparece en la conciencia intelectual. Según Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, la apercepción pura u originaria es sólo una conciencia de que el sujeto trascendental es, pero no ofrece dato alguno acerca de cómo es (Cfr. Palacios, J. M., *o.c.*, p. 228), Wittgenstein propone, siguiendo a Lichtenberg, sustituir «yo pienso» por «hay pensamiento».

Sin embargo, el yo sí comparece en la voluntad. En Kant sabemos más del yo nouménico en la segunda de las críticas que en la primera. Wittgenstein afirma que "el sujeto pensante es seguramente mera ilusión. Pero el sujeto volente existe" (*Notebooks, o.c.*, p. 80). Ya S. Agustín había advertido en las *Confesiones* que

última instancia, la antropología como metafísica del yo no implica anular la experiencia de la vida. Lo mejor de la tesis de Dilthey puede recogerse desde esta posición, e incluso mejor que desde la tesis anti-metafísica del propio Dilthey. Si el único conocimiento que cabe es la experiencia resulta muy difícil mantener su carácter finito y falseable. La finitud de la experiencia queda asegurada, por el contrario, si se admite que no hay un yo metafísico, que es asintótico respecto de la experiencia de la vida. La última palabra, no la primera, de la antropología filosófica vendrá dada, por tanto, por esa metafísica



"cuando quería o no quería, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería" (*Confesiones* VII, 3).



NOTAS