

tica entre ambas estriba en que la comunidad creyente se comprende a sí misma a la luz de la Escritura, mientras que ésta es fundante sólo en y por el reconocimiento de la comunidad creyente. En este círculo entran en competencia la fidelidad a la textualidad original y la creatividad de su interpretación histórica. Éste es el círculo que regula el estatuto de la tradición, según se vea ésta como un depósito inmutable o como una interpretación dinámica e “innovante” sin la cual la Palabra quedaría muerta.

Todavía Ricoeur nos presenta un tercer círculo que abarca a los dos anteriores. Se trata de un “círculo existencial” entre el creyente y la Palabra. El creyente es confrontado por la Palabra mediante la predicación por la que se actualiza el sentido de aquélla, con la condición de que el creyente se adhiera a ese sentido y se comprenda merced a él. Encontramos a escala individual el mismo círculo que opera en el nivel de la gran historia de las Escrituras y las comunidades creyentes. Es otra forma (como en miniatura) del círculo hermenéutico de la Palabra y la Escritura, de la Escritura y la Tradición y de la tradición escrituraria y sus mediaciones culturales y conceptuales. Pero al mismo tiempo es un círculo que abarca a estos últimos, ya que es en el nivel personal donde todas esas formas del círculo se vuelven cuestiones existenciales y adquieren relevancia. En otras palabras, es en el círculo existencial donde los otros círculos se hacen reales, y por el cual se hacen posibles.

El círculo existencial significa que el creyente accede a la confesión de su religión por una especie de “nacimiento” o conversión (*metanoia*), que posteriormente se transforma en una elección razonada (pero no antes), para culminar en una suerte de destino que afecta a la comprensión global de los otros, de sí mismo y del mundo, todo lo cual se gesta a partir de la Palabra de un Otro (Vid. *ibid.*, p. 167) recibida a lo largo de la historia y mediante diversos canales interpretativos. Así, el círculo existencial transforma el azar en destino gracias a una elección continua, por lo que este círculo no es vicioso para el creyente, por el contrario, es mostrativo y vivificante.

¹⁴ “*Précisément parce que le texte ne vise aucun dehors, il a pour seul dehors nous-mêmes qui, en recevant le texte et nous assimilant à lui, faisons de livre un mirior, selon la métaphore bien connue depuis la patristique du Livre et du Mirior (Liber et Speculum). De ce moment, le langage, poétique en soi, devient kérygmatisque pour nous*”, *ibid.*, p. 170.

¹⁵ Para Ricoeur no se trata de tres “géneros” que podría dividirse al infinito en subgéneros. Si así fuera, el texto no podría mantener una estructura comprensible. Vid. *ibid.*, p. 171.

¹⁶ Vid. *ibid.*, p. 178.

¹⁷ Este tema lo expone Ricoeur en la conferencia “Amor y Justicia”, de 1985. Vid. *ibid.*, p. 179, nota 3.

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN LA TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DE MUNDO DE WILHELM DILTHEY

Francisco Fernández Labastida
Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

El deseo de comprender la vida por sí misma fue el impulso que llevó a Wilhelm Dilthey a dedicarse al estudio de la historia¹. Para este filósofo, teorizador de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), la vida se expresa en las manifestaciones de la cultura que han configurado las sociedades y civilizaciones desde los albores de la humanidad, tanto en las grandes obras de la ciencia y en las expresiones artísticas de todo tipo, como en los sistemas filosóficos y religiosos. En el *mundo histórico* (*geschichtliche Welt*²) se plasma el rostro del hombre. Allí es a donde Dilthey acude para conocer lo que el hombre es: a la experiencia humana tal y como históricamente se ha expresado. Dilthey estaba convencido de que hasta entonces no se había puesto « como base al filosofar la experiencia total, plena, sin mutilar, es decir, toda la realidad entera y verdadera »³. Por eso, desde los inicios de su carrera académica, concibió el proyecto de desarrollar una “Crítica de la razón histórica” (*Kritik der historischen Vernunft*)⁴, que permitiese fundamentar sólidamente las ciencias del hombre y la cultura. Sin embargo, aunque Dilthey hable de una “crítica de la razón”, no pretende completar la epistemología trascendental kantiana, sino más bien replantear el problema gnoseológico que Kant quería resolver sobre una base de experiencia más amplia, que no se reduzca a los datos empíricos que fundamentan las ciencias físico-matemáticas.

Dilthey se muestra de acuerdo con el filósofo de Königsberg en la afirmación de que no existe ningún conocimiento riguroso más allá de lo que

nos es dado en la experiencia. Por lo tanto, niega la validez científica de toda metafísica que pretenda trascender la experiencia y, por ende, la posibilidad de conocer en modo cierto los *objetos trascendentes* que postulan tanto la metafísica como la religión. Pero, al abarcar también el mundo de las objetivaciones históricas del espíritu humano, el modo como comprende la experiencia que puede ser objeto de conocimiento científico rebasa grandemente los límites que Kant le había señalado⁵. Para nuestro filósofo, la experiencia metafísica y religiosa del hombre pueden ser fundamento de un conocimiento universalmente válido, porque la religiosidad y la especulación metafísica son experiencias humanas a pleno título. De esta manera, siguiendo el espíritu pero no la letra de las *Críticas* kantianas, Dilthey desarrolla una teoría del conocimiento que no aplica a la experiencia los angostos criterios del método experimental utilizado en las ciencias naturales⁶.

1. Originariedad de la experiencia religiosa

Para Dilthey, el papel de la filosofía es dar sentido y unidad a la propia vida a nivel intelectual. Ella se encuentra « emparentada, por su intención, con la religión y con el arte, mientras que, por otra parte, va aliada a las ciencias gracias al pensar conceptual y a la exigencia de validez universal implícita en éste. Su función consiste en elevar a conciencia y a pensamiento conceptual nuestro ser en sus diversas manifestaciones de vida »⁷.

Sin embargo, ya antes de que el hombre responda conceptualmente a los problemas de la vida, en la historia de la humanidad se han manifestado respuestas de tipo religioso y artístico. La dramaticidad de la vida es expresada primero de un modo no-conceptual, a través del mito, de la poesía, de la actitud religiosa. Dilthey ve en el arte y en la poesía las reacciones vitales originarias. Las respuestas conceptuales del pensamiento nacen en el *humus* de la experiencia artística y religiosa. Por eso,

cuando el pensamiento, mucho antes de que aparezca la filosofía, trata de expresar en conceptos lo contemplado por el mito, la poesía gnómica, la teología o la religión, resulta que en cada uno de esos conceptos palpita algo que es más que el concepto mismo. Y en la medida en que los sistemas metafísicos pretenden expresar una conexión cósmica alienta en ellos esta vitalidad de donde han surgido. Creencia en los espíritus, personalidad de las fuerzas divinas, mito, todo es como un velo que cubre el enigma de la vida. El pensamiento lo va levantando poco a poco, para encararse con el enigma mismo⁸.

La religiosidad humana tiende a personificar las fuerzas imprevisibles e indomables que se esconden detrás de lo previsible y controlable: « Un sujeto representable, determinable, por lo tanto, sensiblemente, es adjuntado, por medio del pensamiento analógico, a los efectos sentidos. La realidad independiente aparecerá con la mayor energía en una figura sensible. De aquí que todo ser divino es un símbolo, con el carácter de soporte subjetivado de efectos »⁹. Por otra parte, Dilthey ve un proceso evolutivo de la experiencia religiosa a lo largo de la historia, que va de la superstición de las religiones primitivas a la religiosidad interior, como respuesta al enigma que el mundo supone para el hombre.

El proceso religioso, en un principio, es en forma predominante un modo de alcanzar, dentro de las misteriosas potencias que rodean a la vida, el alejamiento de lo amenazador o el logro de lo deseado, por lo tanto, una acción volitiva exterior; pero el desarrollo de la religión hacia una etapa superior radica en que se busca en el ánimo mismo, en las fuerzas morales, en la acción volitiva interior, la reconciliación con lo ineluctable. Por eso tiene que ceder la superstición, para que pueda desarrollarse poderosamente la verdadera religiosidad interior¹⁰.

La experiencia de nuestra insignificancia respecto a la inmensidad del universo, del cosmos como una totalidad de la que formamos parte, puede llevar a una experiencia de entrega mística al todo, que se expresa en una religiosidad de tipo panteísta. Sin embargo, cuando el hombre experimenta en sí el poder de su propia voluntad consciente, de la dignidad moral de sus acciones, se eleva por encima del resto del universo inanimado. Este segundo tipo de experiencia es el fundamento de la religiosidad trascendente, que se relaciona personalmente de tú a tú con la divinidad. Aunque predomine la visión trascendente del hombre y de la divinidad, Dilthey ve en la religión cristiana —y en modo análogo en el judaísmo y el islam— manifestaciones de estos dos tipos opuestos de religiosidad, que no es posible resolver racionalmente en una experiencia unitaria¹¹.

La representación conceptual de la vivencia religiosa a través del dogma es un segundo momento de la estructuración de la experiencia religiosa. Dilthey polemiza con aquellos teólogos que quieren deducir la vida cristiana a partir de un principio dogmático fundamental. Tanto para Dilthey como para Schleiermacher, las características de la vida religiosa no pueden ser derivadas de los dogmas en los que se ha cristalizado una experiencia reli-

giosa concreta. El cristianismo es vida, y como tal no puede ser reducido a razón. Por eso, « no cabe expresar en ninguna proposición la esencia del cristianismo, y todo intento de este tipo deberá ir en dirección de una metafísica histórica. Conocimiento del cristianismo quiere decir análisis de la conexión vital de la religiosidad cristiana en los cristianos en particular y en la sociedad cristiana »¹².

Sin embargo, no es posible que se dé una religión que carezca de un cuerpo de verdades dogmáticas que la representen en modo conceptual:

Nunca se dio una vivencia religiosa que no poseyera al mismo tiempo la relación religiosa entre el yo, Dios y el mundo como un complejo de representaciones y, por lo tanto, como dogma. Los dogmas constituyen el supuesto de toda vivencia religiosa y ésta cristaliza y se manifiesta en nuevos dogmas. Por eso, nunca hubo un cristianismo libre de dogmas, cosa imposible también en el futuro. La vivencia religiosa no se expresa en el dogma sólo según la conexión necesaria del representar con los otros aspectos de la vida anímica, sino que parte también constantemente de un estado de la religiosidad que se halla fijado en el dogma¹³.

Ahora bien, la representación conceptual de la experiencia religiosa significada en los dogmas implica para Dilthey una contradicción con la naturaleza sentimental de dicha experiencia. La religión necesita de los dogmas, pero la dogmatización comporta el empobrecimiento y racionalización de la experiencia religiosa originaria, pues la vuelve rígida y seca al abstraerla de las fuerzas vitales que la generan¹⁴:

En la vida religiosa existe una antinomia insoluble. La vivencia religiosa tiene certidumbre de su fuerza y de su verdad. Pero no puede subsistir en los hombres, en los que los acontecimientos interiores se hallan ligados a representaciones y conceptos, si no conquista su lugar en la realidad y su seguridad en ella mediante representaciones y conceptos. Mas este lenguaje figurado pretende la autoridad que, en realidad, sólo corresponde a la vivencia que en él se expresa. La contradicción que supone el que este lenguaje reclame una autoridad absoluta en calidad de dogma y confesión y que tal autoridad corresponda a lo que se halla contenido de manera indisoluble en él, no hay trabajo de teólogo que pueda resolverla¹⁵.

Al considerar que la religión es sobre todo *sentimiento religioso*, es decir, una relación experiencial con el todo que no es racional, Dilthey hace suyo el concepto de religión desarrollado por Schleiermacher¹⁶. Desde esta perspectiva, las posibilidades de relación entre el hombre (*finito*) y el universo (*infinito*) son infinitas. Por lo tanto, no puede existir un sistema religioso único que logre abarcarlas. Para Dilthey, en efecto, « no existe ninguna religión universal ni tampoco ningún sistema objetivo válido de proposiciones religiosas »¹⁷.

2. Religión, arte y metafísica: componentes básicos de las concepciones de mundo

El hombre no se contenta con entender qué cosa es el mundo. Eso es sólo uno de los enigmas que intrigan al hombre. El verdadero problema es la vida, « que constituye el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía »¹⁸. Para Dilthey, sin embargo, aunque la filosofía intente comprender la vida con la razón, no es posible dar con una respuesta que sea sólo racional a dicho enigma, pues la experiencia de la vida está formada por una intrincada maraña de relaciones del sentimiento, de la voluntad y del entendimiento con el mundo y la sociedad que rodea a cada hombre, que no es posible separar sin desnaturalizar la experiencia misma. La vida y sus problemas no se dejan reducir a ideas abstractas. Por eso, las respuestas que las representaciones conceptuales del intelecto pueden proporcionarnos resultan siempre insuficientes. Esto es a lo que Dilthey se refiere cuando dice que la vida supone un problema para la razón:

Este problema de la vida, tal como asoma en la vitalidad personal de un hombre, se da ya en el hombre primitivo cuando experimenta el nacimiento y la muerte, la generación y el parentesco con los hijos, la lucha de los hombres que se disputan los objetos de satisfacción de los impulsos, la serenidad perdurable del movimiento de los astros, la regla de la vida y la culpa que la quebranta, la caducidad de toda dicha y de la vida misma y la permanencia que se le encara en la intemporalidad de los astros, que experimenta todo esto y reflexiona sobre ello. Aquí tenemos ya el enigma de la vida con sus problemas elementales. No son frías cuestiones del intelecto sino que todos estos aspectos de la vida se presentan en pugna en el propio corazón¹⁹.

Tanto en las experiencias religiosas, como en las artísticas y en las filosóficas se objetivan diversas tentativas del hombre de resolver el enigma de la vida. La metafísica, el arte y la religión poseen un origen común en la naturaleza humana. Existe entre ellos una relación tan estrecha, que impide considerarlas como manifestaciones culturales independientes entre sí²⁰. Dilthey ve en ellas manifestaciones de la vida misma, a través de las cuales ella se autocomprende y se autointerpreta. Las religiones históricas, las obras de arte y los sistemas filosóficos son una respuesta a la pregunta por el sentido último de la vida: « todos estos fenómenos expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos »²¹. Para hacerla comprensible y con sentido, religión, poesía y metafísica hacen uso de los recursos lingüísticos de la metáfora y de la analogía: « Por todas partes en que la religión, el mito, la poesía o la metafísica primigenia pretenden hacer las cosas comprensibles e impresionantes acuden a estos procedimientos »²².

Dilthey llama *Weltanschauung* (concepción de mundo o visión de mundo) a la estructura psíquica que, en base a las experiencias religiosas, artísticas y filosóficas de una cultura o civilización determinada, articula la manera de comprender y explicar el sentido de la vida y del mundo de los individuos que a ella pertenecen²³. La *Weltanschauung* es un intento de solución del enigma de la vida a través de una visión comprensiva u holística de su sentido y significado, que posee en sí un alcance mayor que el puro conocimiento científico, pues va más allá de la mera explicación de las relaciones entre los distintos hechos que forman la experiencia²⁴. La concepción de mundo combina en sí la reflexión consciente acerca de la vida, los intereses inconscientes y las preocupaciones de orden práctico. Se trata de una estructura psíquica que da consistencia y estabilidad al flujo de la vida individual, ayudándole a integrar en ella las nuevas experiencias en modo coherente.

El fundamento último de las concepciones de mundo es la vida. Su común origen les confiere un aire de familia²⁵. En ese fondo común a todos los hombres que es la naturaleza humana, se encuentra no sólo el origen de la formación de las distintas visiones de mundo, como respuestas al modo de afrontar el enigma de la vida, sino también la legalidad que regula su desarrollo y configuración:

De la reflexión sobre la vida nace la experiencia de la vida. En ella se convierten en un saber objetivo y general los sucesos singulares provocados por nuestros impulsos y sentimientos en su confluencia con el ambiente y el destino. Así como la naturaleza humana es siempre la misma, también los ras-

gos fundamentales de la experiencia de la vida son comunes a todos. La caducidad de las cosas humanas y, con ellas, de nuestra fuerza para gozar de las horas; el afán, que se da lo mismo en las naturalezas fuertes que en las débiles, por superar esta caducidad mediante la construcción de un firme armazón de la existencia y, en naturalezas más blandas o más cavilosas, la insatisfacción constante y el anhelo de buscar algo verdaderamente perenne en un mundo invisible; la potencia incontenible de las pasiones, que fabrican, como un sueño, imágenes fantásticas, hasta que se disipa la ilusión. De esta suerte se va configurando de diversos modos la experiencia vital de cada uno. El fondo común lo constituye la idea acerca del poder del azar, de la caducidad de todo lo que poseemos, amamos, odiamos y tememos, de la presencia constante de la muerte, que fija poderosamente a cada uno de nosotros el significado y sentido de la vida²⁶.

Toda concepción o visión de mundo, si pretende dar una respuesta completa al enigma de la vida a la vez que ofrece una imagen conceptual de la misma, tiene que proporcionar una axiología que indique los bienes y valores que hay que perseguir, así como unas líneas de conducta que permitan alcanzarlos²⁷.

3. *Weltanschauung* y estructura psíquica

Las leyes que rigen la génesis y el desarrollo de las visiones de mundo se fundan en la estructura psíquica. Para Dilthey, la relación del hombre con el mundo que lo rodea « se halla determinada por esa legalidad psíquica según la cual la captación de la realidad en el curso de la vida constituye la base para la estimación de las situaciones y de los objetos según placer y dolor, agrado y desagrado, asentimiento y reprobación, y esta estimación de la vida constituye, a su vez, la base para las determinaciones de la voluntad »²⁸. Desde esta perspectiva, la visión de mundo no puede ser nunca considerada una mera racionalización de la experiencia, sino que se trata de una expresión al mismo tiempo de todas sus potencias: del intelecto, de la voluntad y del sentimiento²⁹. Por eso, « las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica »³⁰.

En toda concepción de mundo están presentes estos tres componentes. No existe una *Weltanschauung* que sea sólo afectiva, o puramente racional,

o mera expresión de la voluntad. Para Dilthey, cuando prevalece en ella el impulso intelectual, tenemos una concepción de mundo de tipo naturalista. Si en cambio son los ideales de la vida afectiva los que predominan en ella, estamos delante de una concepción de mundo de tipo panteísta o idealismo objetivo. Finalmente, si es la voluntad la que comanda, tenemos como *Weltanschauung* una posible variante de lo que llama idealismo de la voluntad:

El conocimiento de la realidad encuentra su base en el estudio de la naturaleza. Pues sólo este estudio puede arrebatar a los hechos un orden según leyes. En la conexión del conocimiento del mundo que así surge rige el concepto de causalidad. Cuando este concepto determina unilateralmente la experiencia no hay lugar alguno para los conceptos de valor y de fin. Y como en la contemplación de la realidad predomina de tal modo el mundo físico como extensión y fuerza que las unidades espirituales de vida se presentan sólo como interpolaciones en el texto del mundo físico, como, además, sólo el conocimiento de este mundo físico dispone, con la matemática y el experimento, de recursos para alcanzar la meta de la actitud captadora, esta explicación del mundo adopta la forma de la interpretación del mundo espiritual a base del físico. Y cuando, desde el punto de vista crítico, se reconoce el carácter fenoménico del mundo físico, el naturalismo y el materialismo se transforman en el positivismo determinado científico-naturalmente. O puede suceder que la concepción del mundo se halle determinada por el modo de actitud de la vida afectiva. Se halla bajo el punto de vista de los valores de las cosas, de los valores de la vida, del significado y sentido del mundo: toda la realidad aparece entonces como la expresión de algo interior y es considerada, así, como el despliegue de una conexión anímica que actúa de modo inconsciente o consciente. Este punto de vista ve en las múltiples, divididas y limitadas actuaciones singulares algo divino que les es inmanente y que determina a los fenómenos según esa relación de causalidad teleológica que podemos encontrar en la conciencia: nacen de este modo el idealismo objetivo, el panenteísmo o el panteísmo. Pero cuando es la actitud volitiva la que determina la concepción del mundo, surge entonces el esquema de la independencia del espíritu con respecto a la naturaleza o sea su transcendencia: en la proyección sobre el universo se constituyen los conceptos de personalidad divina, de creación, de soberanía de la personalidad frente al curso cósmico³¹.

Ahora bien, el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad no se dan jamás históricamente como formas puras. Aunque pueden ser consideradas en modo abstracto como tres tipos distintos de con-

cepción de mundo, se trata sólo de tres polos ideales, alrededor de los cuales se organizan las visiones de mundo que se van dando a lo largo de la historia. Estas tres formas son como los colores básicos a partir de los cuales se compone toda la policromía. Del mismo modo que en la vida psíquica no existen vivencias “puras” del sentimiento, no existe, por ejemplo, una concepción de mundo perfectamente panteísta, sin “contaminaciones” de las otras dos. Las concepciones de mundo reales son complejas, por lo que la reducción a una forma pura implicaría una simplificación que no corresponde a su naturaleza íntima³².

4. Temporalidad y concepción de mundo

Sin embargo, aunque las concepciones de mundo tienen en su génesis un componente que no varía —la estructura psíquica del hombre, que es siempre la misma— y guarden formas y estructuras que siguen una regularidad, la historicidad de las formaciones espirituales hace que todas las concepciones de mundo sean al mismo tiempo contingentes y mudables³³. El temple vital —cimiento sobre el cual se construye una visión de mundo— está condicionado históricamente. « En la base del ideal de vida y de la concepción del mundo se halla una complejidad de ánimo y sólo para el ámbito histórico en que esa complejidad domina poseen validez »³⁴.

La historicidad y contingencia de las configuraciones psíquicas de los pueblos y de las culturas hace que las mismas concepciones de mundo sean productos contingentes y circunstanciados. Así, por ejemplo, Dilthey ve la cosmovisión cristiana —que se acompaña de una metafísica concreta— como fruto del temple cristiano, es decir, como expresión de un modo de conexión y estructuración de las fuerzas psíquicas del hombre que se ha dado en una época histórica concreta. Por lo tanto, en sí misma es algo histórico y contingente³⁵.

En total sintonía con Hegel, Dilthey ve realidades sujetas a la caducidad de todo lo histórico en los grandes principios que a lo largo de la historia de la humanidad se han querido afirmar como verdades religiosas absolutas o normas universales de la moral y del derecho. Se trataría de frutos de la evolución y desarrollo del espíritu humano, que se han objetivado y hecho independientes de su origen vital. Por eso, están condenados a pasar y dejar su lugar a nuevas imágenes del mundo, ideales y principios de conducta. « No existe, por lo tanto, nada absoluto, rígidamente establecido, en los conceptos religiosos ni en las prescripciones de la vida. Todo es relativo, y absoluta es sólo la naturaleza del espíritu mismo que se manifiesta en todo ello »³⁶.

Como consecuencia de todo lo dicho, del mismo modo que no existe para Dilthey una única religión verdadera, no existe tampoco una visión de mundo "más verdadera" que otra. Al tratarse de una expresión de la riqueza insondable de la vida, las *Weltanschauungen* no pueden ser contrapuestas dialécticamente³⁷. Cada una desvela aspectos distintos de la vida:

Lo mismo la religión que la filosofía buscan solidez, fuerza actuante, señorío, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las concepciones del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto importante. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos se mantienen unos junto a otros todopoderosos, indemostrables e indestructibles. No deben su origen a ninguna demostración, ya que no pueden ser destruidas tampoco por ninguna. Pueden ser rebatidas las etapas singulares y las formaciones especiales de un tipo, pero sus raíces vivas persisten y producen a su tiempo nuevas formaciones³⁸.

5. Observaciones conclusivas

En las páginas precedentes hemos querido ilustrar la actitud de Dilthey ante la religión y la filosofía. Para este filósofo alemán, se trata de distintos modos de afrontar los problemas que el vivir plantea al hombre. Por lo tanto, ya sea la una que la otra, tienen como objeto la misma realidad, que sin embargo asumen de manera diversa. En su teoría de las concepciones de mundo, Dilthey da a la experiencia religiosa un valor primigenio y vital, por encima de las expresiones conceptuales encarnadas en los sistemas filosóficos. A sus ojos, la religión es una manifestación de la vida más "viva" que la filosofía. La razón abstracta no puede reclamar para sí la superioridad. Por el contrario, la filosofía, a la vez que reconoce su legitimidad por su origen vital, debe aceptar que llega en un segundo momento con respecto al arte y a la religión, como elaboración conceptual del sentido y significado de la experiencia de la vida.

Así, la perspectiva diltheyana se coloca a 180 grados del punto de vista racionalista, que tiende a devaluar el arte, la religión y la metafísica como experiencias de la verdad. Para Dilthey, en cambio, tanto la experiencia religiosa, como la artística y la metafísica —manifestaciones todas de una vida polifacética y enigmática—, que se articulan formando las concepciones de mundo, son modos distintos de expresar el misterio de la vida, y como tales, todas reflejan parcialmente la verdad. Todas son relativas a la vida, en la que

Dilthey ve el único absoluto³⁹. Sin embargo, la ontología inmanentista que emerge de la absolutización de la vida preconizada por Dilthey como última instancia de sentido, comporta una seria limitación para teoría de las concepciones de mundo en su conjunto.

Al reducir el fenómeno religioso a mera experiencia sentimental, sin una referencia trascendente real —más allá de la vida—, coloca sobre el mismo plano veritativo cualquier vivencia religiosa. En efecto, si la experiencia de lo divino no es más que una manifestación de la riqueza de la vida, toda religión en cuanto estructuración de la experiencia religiosa es expresión verdadera de la vida. Sin embargo, en cuanto manifestación histórica de la vida, cada religión expresa la vida en modo parcial, contingente y finito. Por otra parte, la relativización del pensamiento metafísico que lleva a cabo la teoría de las visiones de mundo, tiene el efecto opuesto. Si se afirma la vida como instancia última de sentido, se construye una teoría a partir de una explicación carente de fundamento en la experiencia. La teoría de las concepciones de mundo se encuentra apoyada sobre una fundamentación meta-experiencial, y por tanto, *metafísica*. De esta manera, la teoría de las concepciones de mundo termina por ser una expresión más de la experiencia metafísica del hombre, igual a las metafísicas que quiere relativizar.

Ahora bien, a pesar de los claros límites de la postura diltheyana que acabamos de señalar, nos parece que las intuiciones de este filósofo alemán pueden estimularnos a replantear, desde una postura abierta a la trascendencia divina, la legítima colocación de la experiencia religiosa como experiencia de la verdad, junto con otras expresiones de la cultura humana.

Notas:

¹ Cfr. Dilthey, Wilhelm, *Prólogo a "El mundo espiritual. Introducción a la filosofía de la vida"*, en Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu, Obras de Wilhelm Dilthey* (a cargo de Eugenio Ímaz), vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. XVIII-XIX. De ahora en adelante citaremos esta colección de traducciones de las obras de Dilthey con la sigla EI, seguida del número de volumen en romano.

² Así llama Dilthey en sus obras al conjunto de las objetivaciones de la actividad del hombre a lo largo de la historia.

³ Dilthey, Wilhelm, *Idea fundamental de mi filosofía*, EI VIII, p. 272.

⁴ Dedicatoria de la *Introducción de las ciencias del espíritu* al Conde Yorck von Wartenburg [Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch*

einer Grundlegung für der Gesellschaft und der Geschichte (hrsg. von Bernhard Groethuysen], *Gesammelte Schriften*, Vol. I, B.G. Teubner-Vandenhoeck und Ruprecht, Leipzig-Stuttgart-Göttingen, 1922, p. IX.

⁵ Cfr. Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México 1946, pp. 277-8.

⁶ Cfr. Fernández Labastida, Francisco, *La atropología de Wilhelm Dilthey*, Apollinare Studi, Roma 2001, pp. 20-37.

⁷ Dilthey, W., *La filosofía y el enigma de la vida*, EI VIII, p. 81.

⁸ *Ibidem*, pp. 81-2.

⁹ Dilthey, W., *La conciencia histórica y la concepción del mundo*, EI VIII, p. 27.

¹⁰ Dilthey, W., *La imaginación del poeta*, EI VI, p. 57.

¹¹ Cfr. Dilthey, W., *El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos*, EI II, p. 356.

¹² Dilthey, W., *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII*, EI II, p. 214.

¹³ *Ibidem*, p. 216.

¹⁴ « A tono con su filosofía inmanentista, explicitista, a tono con su idea de filosofía como autognosis, a tono con su filosofía —no sólo psicología— comprensiva y analítica, [Dilthey] tiene que reconocer a la fuerza que la vida se da, como tal, en la vida artística y en la religiosa, mientras que la vida filosófica no añade más que la “conciencia” de lo dado al sentimiento o a la voluntad, verdaderos órganos suculentos de la vida » [Ímaz, Eugenio, *o.c.*, p. 296].

¹⁵ Dilthey, W., *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII*, EI II, p. 178.

¹⁶ « La religión es visión y sentimiento provocados por la acción del universo sobre el yo individual » [Dilthey, W., *El problema de la religión*, EI VIII, p. 309].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Dilthey, W., *La filosofía y el enigma de la vida*, EI VIII, p. 81.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. Dilthey, W., *La conciencia histórica y la concepción del mundo*, EI VIII, p. 12.

²¹ Dilthey, W., extraído del “*Plan der Fortsetzung...*”, en EI I, p. XX.

²² Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, EI VIII, p. 115.

²³ Quien esté interesado en profundizar acerca de la relación entre la tipología de los sistemas filosóficos desarrollada por A. Trendelenburg y la teoría de las *Weltanschauungen* de W. Dilthey puede consultar Bianco, Franco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971, pp. 110-113.

²⁴ « En sus formas superiores se hace valer de modo especial un método: el de la comprensión de lo que se nos da como inabarcable mediante algo más claro. Esto se convierte en medio de comprensión o razón explicativa de lo inabarcable. La ciencia

analiza y desenvuelve luego las relaciones generales dentro de las realidades homogéneas así aisladas; la religión, la poesía y la metafísica primigenia expresan el significado y sentido del todo. Aquélla conoce, éstas comprenden » [Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo...*, EI VIII, p. 115].

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 112.

²⁶ *Ibidem*, pp. 112-3.

²⁷ « Se justifica la aplicación del nombre de “concepción del mundo” a una formación espiritual que incluye conocimiento del mundo, ideal, establecimiento de reglas y suprema determinación del fin, porque jamás se encuentra en ella la intención para acciones determinadas y tampoco incluye nunca una actitud práctica determinada » [Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*, EI VIII, pp. 183-4].

²⁸ Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo...*, EI VIII, pp. 115-116.

²⁹ Cfr. Ermarth, Michael, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, University of Chicago Press, Chicago-London 1981, p. 119.

³⁰ Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo...*, EI VIII, p. 119. La teoría diltheyana de las concepciones de mundo (*Weltanschauungen*) forma un todo orgánico con su modo de entender lo que es el hombre, que Dilthey expone en su teoría de la estructura psíquica. Cfr. Ímaz, Eugenio, *o.c.*, p. 293.

³¹ Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*, EI VIII, p. 204.

³² Cfr. Ermarth, Michael, *o.c.*, p. 332.

³³ « A esta regularidad de la estructura de la concepción del mundo y su diferenciación en formas singulares se le añade un factor imprevisible: las variaciones de la vida, la mudanza de los tiempos, los cambios de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos: con esto cambia sin cesar el interés en los problemas, el poder de ciertas ideas que surgen de la vida histórica y la dominan; se hacen valer siempre en estas “formaciones” que son las concepciones del mundo, según el lugar histórico que ocupen, combinaciones nuevas de experiencias de la vida, de templos de ánimo, de ideas; son irregulares en virtud de sus elementos componentes, de su fuerza y de su significación en el todo. Sin embargo, gracias a la “legalidad” a que obedece en el fondo su estructura y a su lógica regularidad, no son “agregados” sino “formaciones” » [Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo...*, EI VIII, p. 118].

³⁴ Dilthey, W., *La Idea fundamental de mi filosofía*, EI VIII, p. 6.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

³⁶ Dilthey, W., *El universo como autodesenvolvimiento del espíritu*, EI V, p. 267.

³⁷ Cfr. Nohl, Hermann, *Zur Neuauflage der Werke Wilhelm Diltheys*, en F. Rodi - H.U. Lessing (ed.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 281.

³⁸ Dilthey, W., *Los tipos de concepción de mundo...*, EI VIII, p. 119.

³⁹ Cfr. Dilthey, W., *Un sueño*, EI I, pp. XXIII-XXIV. Sobre la diferencia entre relativismo y relatividad de las concepciones de mundo, véase Ermarth, Michael, *o.c.*, pp. 336-337.