

Heidegger nos dice que el contenido de lo experienciado, lo vivido, es mundo, y mundo como algo distinto de un objeto, mundo como “algo dentro de lo que se puede vivir (dentro de una objetualidad no se puede vivir)” (Heidegger, 2006, p. 40), un mundo circundante que abarca las cosas materiales, los objetos ideales, las ciencias y el arte. Este mundo circundante comprende el mundo compartido con los otros y el mundo propio, el primero refiere a los otros de manera fáctica, es decir, como amigo, familiar, médico o estudiante y no como ejemplares del género humano, el segundo refiere a la experiencia fáctica del yo mismo. Esto nos da un indicio de cómo es que opera el método fenomenológico en Heidegger, es decir, poniendo en el centro la preocupación por la significatividad. De esta manera es como logra significar el mundo, las cosas materiales y los otros, lo que hace que dejen de ser concebidos como meros objetos sin más.

En relación al mundo propio, Heidegger afirma que uno mismo se experiencia en lo que realiza, esa es la razón por la que uno está sujeto al mundo circundante. Así se comprende que la experiencia que uno tiene de sí mismo no se da en las vivencias, ni en un conjunto de procesos y mucho menos como algo yoico-objetual (Heidegger, 2006, p. 44). Entonces, experienciarse a sí mismo es una experiencia del mundo propio (aquel que está comprendido dentro del mundo circundante) y no de una percepción interna en tanto que tal experiencia tiene un carácter mundanal porque está comprendido dentro de un complejo de significatividad (Heidegger, 2006, p. 44). De esta manera, se hace patente que lo fáctico no tiene un carácter objetual, sino que más bien tiene un carácter de significatividad que luego puede llegar a convertirse en un complejo objetual.

Conviene recordar en este momento que para Heidegger lo fáctico puede ser comprendido únicamente a través de la historia. El sentido de lo histórico que se había usado hasta el momento está determinado por cierto preconcepto de la objetualidad, por lo que se deduce que lo objetual es histórico, ergo, transcurre en el tiempo y se modifica. El problema de esta concepción es que lleva a concebir a los conceptos generales de la filosofía y de la religión como objetualidades en tanto que no son comprendidos significativamente. Acá Heidegger se plantea si existe la posibilidad de una manera de concebir lo histórico que no pueda estar ligado a las objetualidades (Heidegger, 2006, p. 60). Por eso su propuesta parte de pensar lo histórico en relación a la experiencia fáctica de la vida,

de manera que lo histórico no refiera a meros objetos que transcurren en el tiempo. De esta propuesta, Heidegger deriva dos funciones que tiene el concepto de lo histórico en la experiencia fáctica de la vida: uno tiene que ver con colmar, es decir, que la vida tiene sustento en la pluralidad que ofrece lo histórico. El otro tiene que ver con una carga en tanto que la vida lucha por afirmarse frente al poder de lo histórico (Heidegger, 2006, p. 61). En ambas funciones lo histórico cumple un papel de desasosiego en donde la vida se encuentra afirmándose y asegurándose contra tal concepto; el desasosiego inspira a la cultura pero también la inhibe. Este es el momento preciso en el que Heidegger menciona que Dilthey no ha comprendido correctamente el núcleo del problema de las relaciones entre la vida y lo histórico. En este sentido, podemos empezar a comprender que el concepto de lo histórico nos facilita el acceso a la comprensión filosófica en tanto que muestra un aspecto fundamental que ayuda a pensar la vida con un carácter significativo. Entonces, lo que importa es obtener de la experiencia fáctica de la vida los motivos para la comprensión filosófica. Es de esa comprensión que se llega a una fenomenología de la religión que está determinada por el problema de lo histórico.

Según Heidegger sería difícil tomar las nociones de lo histórico desde la filosofía de la historia ya que rechaza la idea de separar a la misma filosofía en distintas disciplinas. Es por eso que se debe ir a buscar el concepto de lo histórico en la experiencia fáctica de la vida en la medida en que, usualmente, no decimos que algo es histórico, sino que algo tiene la propiedad de ser histórico (Heidegger, 2006, p.62). Entonces, lo que Heidegger hace acá no es otra cosa que significar la objetualidad. Es así como lo histórico adquiere una importancia mayor que la validez de las proposiciones con respecto al sentido de la filosofía. De esta manera, podemos ver que entender lo histórico desde la experiencia fáctica de la vida permite comprender los objetos materiales del mundo circundante como algo más que como meras objetualidades, esto es, como complejos significativos.

Aún así, lo histórico, o la conciencia histórica, suele aparecer como una carga frente a la capacidad de creación en tanto que frena el entusiasmo por la conciencia de la caducidad. Pero para Heidegger esta forma de pensar a lo histórico tiene que ser eliminada, de manera que afirmarse contra lo histórico se convierte en luchar contra la historia (Heidegger, 2006, p. 65). Heidegger encuentra tres vías por las que uno puede afirmarse contra lo histórico: la vía platónica, la vía del entregarse radicalmente a

lo histórico y la vía del compromiso entre los extremos. De manera muy breve, en la vía platónica se busca afirmarse a la manera de un aborrecimiento contra la historia en la medida en que la realidad histórica puede ser entendida sólo en referencia al mundo de las ideas. Sobre la vía del entregarse radicalmente a lo histórico, Heidegger señala que la primera versión del problema fue pensada por Dilthey pero que luego, pasando antes por Simmel, el problema fundamental se hizo presente en el pensamiento de Spengler. Para Spengler el presente desde el que se conoce el pasado debe ser pensado como un proceso objetivo del acontecer histórico. De esta manera, se logra asegurar el presente contra la historia en la medida en que el presente puede ser entendido históricamente. Heidegger atribuye la tercera vía a Dilthey ya que se concibe la historia como una continua realización de valores pero que, sin embargo, nunca llegan a realizarse por completo. Lo que importa es delimitar el presente con respecto al pasado con el fin de determinar un futuro a través de una orientación histórico-universal (Heidegger, 2006, pp. 65-70).

Para Heidegger ninguna de estas tres vías resulta por entero convincente en la medida en que en cada una de las vías se considera el estar-ahí preocupado como una objetualidad dentro de la misma historia y no como un ser considerado en sí mismo. Esto implica no hacerse cargo realmente del desasosiego. Para Heidegger la forma de tratar el problema de lo histórico tiene que ver con asemejarse a la forma en la que nosotros experimentamos la temporalidad en la experiencia fáctica de la vida, dejando de lado cualquier idea en relación a cierta conciencia pura o temporalidad pura (Heidegger, 2006, p. 90). Esta es la forma en la que sería posible comprender el estar-ahí preocupado como es en sí mismo. Entonces, la vía que Heidegger propone parte de la vida fáctica para tomar de ahí el sentido del tiempo. La forma que Heidegger encuentra para llevar a cabo semejante tarea es a través de las epístolas paulinas, desarrolladas en la segunda mitad del curso, en las que se muestra el giro radical del tratamiento histórico-objetual al tratamiento histórico-ejecutivo centrado en la situación. En esto se resume el tratamiento metodológico que Heidegger encuentra para la filosofía (que no es otra cosa que el filosofar mismo). Y sólo con este tratamiento va a ser posible llegar a una fenomenología de la religión.

## El concepto de lo histórico en la Introducción a las ciencias del espíritu

Resulta conveniente en este momento reconstruir el pensamiento de Dilthey en sus propias palabras (y no a través de las de Heidegger) para poder dilucidar a qué ideas, exactamente, se opone Heidegger. Con vista a tales fines, conviene ahondar en la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En esta obra Dilthey busca, dicho de manera breve, los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu a través de un método histórico y otro sistemático. Cree que la clave está en la psicología en la medida en que a la escuela histórica le ha faltado la conexión de los fenómenos históricos con los hechos de la conciencia. Esto es así porque si bien para Dilthey toda ciencia es ciencia de la experiencia, toda experiencia tiene su nexo original y su validez en la conciencia. El interés histórico y psicológico que tiene Dilthey lo lleva a concebir al hombre en el conjunto de todas sus fuerzas, como un ser que quiere, siente y representa a la manera de fundamento de la explicación de su conocimiento y de sus conceptos, como por ejemplo, tiempo, mundo externo, sustancia, causa, etc. (Dilthey, 2015, p. 33). Esta sería la forma en la que el mundo de la experiencia se extiende hacia algo más que los propios estados internos. De esta manera, el objetivo de la *Introducción* tiene que ver con coordinar las ideas históricas y sistemáticas que los hombres de las ciencias del espíritu (el jurista, el teólogo, el historiador, el político) necesitan para el estudio fecundo de sus ciencias particulares. Para Dilthey sólo podemos conocer la realidad compleja de la historia a través de las ciencias que investigan los hechos más simples que componen esa realidad. Así la historia universal vendría a ser la conclusión de las ciencias del espíritu.

En los primeros apartados Dilthey se ocupa de distinguir a las ciencias del espíritu, como aquellas que tienen su objeto en la realidad histórico-social, de las ciencias naturales. A los fines de esta tarea, Dilthey nos explica que la figura de Dios ha jugado un papel central como aquel gran artista que había conseguido sincronizar el sistema material y el mundo espiritual. De esta manera, un acontecimiento natural puede producir una sensación y un acto de voluntad puede producir un cambio en el mundo exterior. Lo que resulta incompatible con la metafísica tradicional de las sustancias espirituales. Su completa liquidación llega cuando se hace presente el conocimiento de que la vivencia de la autoconciencia es la base desde la que se construye el concepto de sustancia, lo que constituye el

resultado de la adaptación de las vivencias a las experiencias externas (Dilthey, 2015, p. 43).

Para que las ciencias del espíritu se constituyan como tal necesitan separarse de todo el ámbito de los fenómenos constituidos con el material de los sentidos y centrarse en los hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna para que luego estos hechos se configuren, como por analogía, con los fenómenos naturales. Así es como surge un tipo de experiencia que tiene su origen y su material en la vivencia interna y que, sin embargo, constituye el objeto de una ciencia empírica (Dilthey, 2015, p. 44). Es en esta experiencia interna, que puede ser entendida como vivencia de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad, se nos da todo lo que tiene valor. Ahí se encuentran los principios del conocimiento que determinan los grados de naturaleza que existen y los principios de nuestra acción que explican la existencia de fines, medios y valores en los que se funda el trato con la naturaleza. Estas son las condiciones mismas de la experiencia. De esta manera, se concibe al hombre como una unidad de vida en la que los hechos espirituales alcanzan a la percatación interna y el todo corporal alcanza la captación sensible.

Para Dilthey hay dos hechos psíquicos que sirven a la comprensión de la organización externa de la sociedad. Uno de ellos tiene que ver con la relación y el sentimiento que sirven de base para la conformación de la comunidad en la que se ve reflejada la vida afectiva. La manera en la que uno puede ahondar en esa vivencia es, según Dilthey, a través de la introspección en la psicología individual. El otro hecho psíquico también es psicofísico en la medida en que refiere a las relaciones de dominación y dependencia entre las voluntades. De esta manera, podemos entender que el problema psicológico más profundo que plantea la historia es que el motor del progreso sea la entrega sacrificada del individuo a las personas que quiere, por lo que tenemos una conexión entre el sistema cultural y la vocación interna (Dilthey, 2015, p. 136).

Esto se complementa con una idea que Dilthey desarrolla más tarde en relación al hecho de que sólo comprendemos mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior sin vida. Por eso, sucede que cuando hay un hecho que es inderivable de nuestra experiencia interna, automáticamente deja de haber una situación histórica, esto quiere decir que hemos llegado a las fronteras de la captación histórica (Dilthey, 2015, p.176). En otras palabras, cuando los hechos derivables de

mi experiencia interna no se condicen con los hechos históricos, significa que nos hemos topado con los límites del método histórico y es en este punto donde comienza el reino de la trascendencia histórica. Entonces, de todo esto se puede concluir que el método histórico tiene un límite interno que radica en la conciencia.

Para comprender la marcha del desarrollo histórico desde adentro sería necesario que traslademos nuestro propio yo a distintos lugares. La condición imprescindible para poder llevar a cabo tal tarea es psicológica y se encuentra en la fantasía en la medida en que puede revivir en la marcha histórica los puntos en donde ha habido un avance, lo que hace surgir una comprensión fundamental del desarrollo histórico (Dilthey, 2015, p. 289). Ahora podemos entender que este comprender está íntimamente ligado a la vivencia como una forma de percatación de eso que se da en mi persona, en mi autoconciencia. Esta parece ser la clave en la que estriba el fundamento de las ciencias del espíritu.

## **El error de Dilthey**

Con lo desarrollado hasta el momento, es posible intuir la tesis de este trabajo: buscamos comprender qué es lo que Heidegger considera errado en el pensamiento de Dilthey y esto es, ni más ni menos, el psicologismo que está en la base de la relación entre la vivencia y la historia. Como ya se dijo, lo que busca Heidegger es hacerle frente al problema de lo histórico pero desde la experiencia fáctica de la vida. Y el papel que juega acá el concepto de lo histórico es el de colmar, en el que la vida se sostiene en la pluralidad de lo histórico, y el de carga, en donde lo histórico se convierte en aquel poder frente al que la vida pugna por afirmarse. Ahora bien, es cierto que Dilthey concibe al hombre como una unidad de vida en el conjunto de todas sus fuerzas, pero esto no alcanza para comprender las fibras más profundas de lo que implica ser hombre justamente porque no lo entiende de manera significativa. Esto se explica mejor al recordar que para Dilthey la comprensión sólo es posible mediante la transferencia de la experiencia interna a una facticidad exterior sin vida, lo que lleva a quitarle toda significación a lo que nos rodea al concebirlo como sin vida. Para Heidegger, Dilthey no ha comprendido el núcleo del problema porque cuando se pone el acento en la experiencia interna, se pierde la comprensión originaria y significativa y se concibe a lo que es externo a uno

como meras objetualidades sin vida. Por eso es que Heidegger, repetimos una vez más, nos invita a buscar lo histórico en la experiencia fáctica de la vida porque esa es la forma de acercarse a lo que es originariamente significativo (por esto es que dice que una objetualidad tiene la propiedad de ser histórica y no que simplemente algo es histórico) . Algo muy difícil de encontrar si buscamos lo histórico en la vivencia interna. Es posible que este rechazo al psicologismo de la experiencia interna encuentre alguno de sus cimientos en la filosofía de Husserl.

## **El cristianismo de los orígenes**

El cristianismo de los orígenes es un tema tratado por ambos autores y que pareciera desarmar un tanto las conclusiones del párrafo anterior. Para Heidegger, “la comprensión fenomenológica abre una nueva vía para la teología” (Heidegger, 2006, p. 93). De esta manera, cuando se fija en la vida de Pablo, da cuenta de que hay una lucha entre la ley y la fé y que es una situación fenomenológica por la lucha religiosa y por la lucha en sí misma. El tiempo presente parece estar llegando a su fin y con la muerte de Cristo comienza un nuevo tiempo, así, se opone el mundo presente al mundo de la eternidad (Heidegger, 2006, p. 94). Lo valioso que Heidegger encuentra en Pablo es el hecho de afirmar la experiencia cristiana de la vida como una explicación originaria que parte del sentido de la vida religiosa. De esta forma, sólo en la medida en que coincidan la comprensión histórico-religiosa con la comprensión filosófico-religiosa, es decir, fenomenológica, la historia de las religiones podría aportar algún material a la filosofía de la religión.

Ahora bien Dilthey escribe un apartado llamado “Cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica” en donde afirma que con el cristianismo la voluntad recibe su propio carácter metafísico, esto implica un cambio profundo en la vida anímica del hombre en tanto que quedan reunidas las condiciones para romper las barreras de la ciencia de la antigüedad. Así, la posición del hombre con respecto a la naturaleza ha cambiado, y el cambio en la vida anímica provoca una actitud nueva de la conciencia metafísica ante el mundo espiritual. Esto es, la libertad interna ahora es accesible a todos, no sólo para los más sabios como en la antigüedad. De esta manera, el conocimiento de Dios hace posible la conciencia histórica, lo que quiere decir que “el punto de arranque de esta metafísica es la divinidad captada

en la experiencia” (Dilthey, 2015, p. 289). Entonces, lo que parece hacer Dilthey es ligar la conciencia histórica al cristianismo, lo que no está para nada alejado de las premisas de Heidegger. Tal vez Heidegger no aceptaría el término de conciencia histórica pero la esencia de la idea sigue siendo buscar la divinidad en nuestra experiencia y llegar así a una comprensión histórica. Incluso Dilthey afirma sobre Pablo la manera en la que chocan la fé en la ley y la fé en Cristo, lo que indica dos experiencias vivas en donde se da en la conciencia un pasado y un presente históricos. Esto coincide con lo que Heidegger rescata de la vida de Pablo. Lo más llamativo es que Dilthey, en esta sección dedicada al cristianismo en su *Introducción*, nos dice que “se comprende sólo lo que es revivido de entre las facticidades de la historia en la riqueza del ánimo” (Dilthey, 2015, p. 290) de manera que la viveza máxima no se puede alcanzar si la vida del alma no es histórica. Acá Dilthey alude explícitamente a la facticidad de lo vivido en la historia. De esta manera, las ideas de Heidegger y Dilthey en torno al cristianismo de los orígenes no parecen distanciarse demasiado. Por supuesto que Dilthey refiere siempre a una experiencia interna y que, en definitiva, la diferencia entre ambos autores es el método fenomenológico de Heidegger. Pero no podemos ignorar el hecho de que, en torno al cristianismo de los orígenes, Heidegger y Dilthey parecen expresar la misma idea con diferentes palabras sobre la forma en la que la experiencia originaria del cristianismo está íntimamente relacionada con lo histórico. Esto nos lleva a desconfiar un poco de la severidad de la crítica de Heidegger a Dilthey, tal vez sea una crítica muy dura, o incluso un tanto injusta, si coinciden en este punto esencial. El rechazo de Heidegger hacia el psicologismo de Dilthey parece completamente válido cuando hablamos sobre cómo lo histórico se yergue en la experiencia fáctica de la vida y cómo esto nos lleva a una comprensión significativa. Pero si se trata de los mismos conceptos volcados en el cristianismo primitivo, la crítica de Heidegger hace aguas por la similitud de las ideas que subyace en el pensamiento de ambos autores. En otras palabras, en lo referido al cristianismo, Heidegger ha desarrollado ideas que van en consonancia con las de Dilthey, por eso es que la crítica pierde potencia.

## Consideraciones finales

Después de todo el recorrido hecho, podemos llegar a la conclusión de que la crítica de Heidegger no es errónea, se puede considerar que su análisis es acertado y válido si tomamos como referencia casi la totalidad de ambas obras citadas. Pero deberíamos leer este análisis de manera crítica, es decir, atendiendo a ese pequeño apartado de Dilthey sobre el cristianismo, teoría del conocimiento y metafísica. Se puede decir que esto es lo que nos hace comprender y apreciar de manera más profunda lo que Heidegger tiene para decir sobre Dilthey.

De esta manera, podemos entender que el desarrollo del tratamiento de lo histórico en ambos autores nos ha permitido ver que Dilthey enlaza la vivencia a la experiencia interna, razón por la cual Heidegger afirma que comete un error en tanto que, esa vivencia, o dicho en sus propios términos, esa experiencia fáctica de la vida, no puede estar ligada a una experiencia interna, sino que más bien debe estar íntimamente ligada a la significatividad que luego puede convertirse en un complejo objetual. Los autores difieren no sólo en la vía que proponen para hacerle frente al problema de lo histórico, sino también en la concepción de hombre que implica cada uno de los tratamientos. De esta manera, a pesar de que Dilthey también pone en el centro de su pensamiento la experiencia, Heidegger no está de acuerdo con el hecho de que tenga su origen y material en la vivencia interna, lo que implica suponer un fundamento psicológico, dependiente del hombre hasta el punto en que actúa como límite de la historia, a la hora de establecer una relación entre la vivencia y la historia. En resumen, ambos le dan a la experiencia un papel central en su filosofía, pero Heidegger se concentra en la experiencia fáctica de la vida, lo que le permite desarrollar el método fenomenológico que hace posible comprender significativamente. Por el contrario, Dilthey se concentra en la experiencia interna, lo que para Heidegger significa no comprender de raíz el problema.

Por eso es que para Heidegger, la vía que propone Dilthey para hacerle frente al problema de lo histórico termina por concebir al hombre como mera objetualidad dentro de la historia, lo que es una forma de no hacerse cargo del desasosiego, o de buscar la salida más fácil. Lo que Heidegger sí hace es buscar la forma de hacer explícito filosóficamente el estar-ahí. Esta es la única forma de tratar lo histórico en el fáctico estar ahí de la

vida, por eso la vía de Heidegger es justamente eso, buscar lo histórico en la experiencia fáctica de la vida para comprender al hombre en toda su significatividad, sin tratarlo como una objetualidad.

Por la solidez de esta argumentación, no parece convincente tirar por la borda toda la crítica de Heidegger por el apartado sobre el cristianismo de Dilthey. Lo que sí parece prudente es aceptar la crítica de Heidegger cuando se refiere a la forma en la que lo histórico se yergue en la experiencia fáctica de la vida y cómo esto nos lleva a una comprensión significativa. Pero siempre teniendo en cuenta que la crítica no parece muy apropiada en lo tocante al cristianismo de los orígenes.

## **Referencias**

Wilhelm Dilthey (2015), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de cultura económica, México DF.

Martin Heidegger (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Fondo de cultura económica, México DF.