

DE LA ESENCIA DEL COMPENDER HISTÓRICO

La relación de un espíritu con otro que cara eterizamos como comprensión es un acontecimiento fundamental de la vida humana que unifica su receptividad y su actividad propia en una forma no descomponible ulteriormente, sino sólo experimentable vivencialmente. En la intelección del comprender en general reside aquella encapsulada en el comprender específicamente histórico. Pues así como todas nuestras producciones ideales, puramente espirituales, encuentran modelos fragmentarios en aquellas formas y maneras de proceder que el espíritu ha desarrollado a causa de las exigencias y ventajas prácticas de la vida, así también la historia científica está preformada significativamente en las configuraciones y métodos con los que la praxis se anexiona las imágenes del pasado como condiciones de la vida que sigue avanzando. Pero en tanto que cada paso de la vida, sostenido por la consciencia de lo pasado, es completamente impensable sin la contribución de tal consciencia, en esta medida, no se trata aquí, en efecto, del caos interminable e informe de toda la materia vital recordada o transmitida; antes bien, utilización práctica esta va condicionada por su descomposición y síntesis, por su disposición bajo conceptos y en series, por las informaciones enseñadas y el desplazamiento de acentos, por interpretaciones y añadiduras. De este modo, múltiples categorías teóricas están engarzadas aquí con intereses no teóricos, con el contexto teleológico de la vida, de una forma tan continua como cualquier coordinación cinética, impulso o reflejo.

La historia como ciencia surge tan pronto como aquellas categorías que conforman el material vital en una imagen espiritualmente contemplable, plena de sentido desde un punto de vista lógico y, por ello, al punto utilizable prácticamente, se desligan de aquella servidumbre ideológica y a partir de sí, con un interés teórico que flota libremente, construyen las imágenes de la vida pasada como una nueva totalidad y con valor propio. Así como nosotros somos continuamente, por así decirlo, los historiadores en embrión de nosotros mismos, así también, visto desde el otro lado, en tanto que historiadores científicos consumamos y absolutizamos las orientaciones y conformaciones de la vida precientífica. Sobre la base de esta interacción sumamente general, la intelección de la comprensión histórica está condicionada por esta otra: cómo sucede el que un hombre comprenda a otro. Pues por muy diferentes que puedan ser los puntos de partida y caminos, los intereses y los materiales, finalmente la comprensión de Pablo y Luis XIV es, en lo esencial, idéntica a la de un conocido personal.

La estructura de todo comprender es una síntesis interior de dos elementos escindidos de antemano. Está dado un fenómeno fáctico que como tal todavía no es comprendido. Y a esto se asocia, a partir del sujeto para el que está dado este fenómeno, un segundo elemento que o bien se alza inmediatamente para este sujeto, o bien es recogido y elaborado por él: se trata precisamente del pensamiento comprensivo que, por así decirlo, atraviesa aquel elemento primeramente dado y lo convierte en uno comprendido. Este segundo elemento espiritual es en ocasiones consciente por sí, y en ocasiones sólo apreciable en su efecto, precisamente el elemento primeramente comprendido. Esta relación fundamental encuentra tres configuraciones típicas, y las tres pasan a partir de su menor o mayor realización precientífica a la metodología de la historia científica.

I

1 En primer lugar se trata de lo siguiente, de comprender en general el sentido externo de los fenómenos y actuaciones dados de un individuo por el hecho de que están motivados espiritualmente, o bien de comprender los sucesos espirituales por medio de las exteriorizaciones sensibles que los acompañan. A primera vista, el otro hombre nos resulta una suma de impresiones externas: lo vemos, tocamos, oímos; pero que «detrás» de todo esto viva un alma, que todas estas exterioridades tengan una significación espiritual, una cara interior que no se agota con su imagen sensible, brevemente, que el otro no sea ninguna marioneta, sino algo interiormente comprensible, esto no está dado en la misma medida, sino que siempre es una suposición nunca comprobable absolutamente. Y así como el individuo aislado en primer lugar debe comunicar el estar dotado de un alma del otro a ese mismo otro, en lugar de tomarlo como una concreción coercitiva, como una impresión sensorial, así también, naturalmente, en lo concerniente a los contenidos anímicos particulares. Lo que aquél quie-

re y piensa y siente no se lo podemos ver, sino que todo lo visible es sólo puente y símbolo para incitar, para conducir al sujeto a la creación constructiva de aquello que, en efecto, pueda ocurrir en el alma del otro. La ulterior consecuencia de esto es que todo saber de estos procesos en otros, toda comprensión suya, es un desplazamiento hacia el interior de sucesos internos que uno mismo ha experimentado: todo sentimiento, el surgir de representaciones sobre la base de representaciones precedentes, el dominio de los impulsos por el círculo de ideas; todo esto debe haber sucedido primeramente en mí para ser imputado al otro. Pues ¿de dónde sino de la propia alma podría tomar el material para el conocimiento y comprensión del otro que se extiende ante mí precisamente en una forma no legible?

2 Obviamente, aquí reside también el problema fundamental de la comprensión específicamente histórica. Si yo sólo puedo comprender a los hombres que se ofrecen a mis ojos y a mis oídos de tal modo que los provea sobre todo lo acontecido y escuchado con los contenidos de mi propia alma, entonces lo pasado hace ya mucho tiempo, de lo que sólo han sido transmitidas acciones objetivas, exteriorizaciones fragmentarias, huellas objetivas de los resultados de su existencia, me sería un mero complejo de particularidades externas incomprendidas si no pusiera detrás de todo esto estados y movimientos espirituales cuyo sentido y conexión no me pueden venir de ningún otro lado que de las experiencias de mi propio interior. La comprensión de la persona histórica, por muy diferente que sea de mí, presupone, pues, una igualdad esencial en lo que se refiere a los puntos a comprender.

3 Me refiero a aquella aparente inestabilidad para la que indudablemente se ofrecen ciertas observaciones como prueba. La experiencia parece mostrar que quien nunca ha amado u odiado no comprende al que ama o al que odia, el sobrio pragmático no comprende el comportamiento del soñador idealista y éste no comprende a aquél, el flemático no comprende la ligazón de pensamientos del sanguíneo, ni viceversa. De este modo, la personal estrechez de miras de historiadores adaptados a comportamientos pequeño-burgueses, no comprenderá las exteriorizaciones vitales de Mirabeau o Napoleón, de Goethe o de Nietzsche (por muy variadas y claras que sean). La desesperanza con la que la comprensión del europeo afronta la *psyche* del oriental es constatada por los orientalistas tanto más resueltamente cuanto más profundas y amplias son sus experiencias. Menos autoritaria pero, tal y como yo lo creo, no menos fundamentada, es la duda de si el hombre europeo comprende en su interioridad real al ateniense de las Guerras Persas, al monje medieval, más aún, tan sólo a la sociedad cortesana que pintó Watteau. No hablo aquí de la deficiencia y de la ambigüedad de las fuentes, sino de un encasquillamiento de la comprensión que no se puede remediar por muchos documentos que existan, puesto que la condición del sujeto no da al objeto la reacción válida como comprensión.

4 Sin embargo, la conclusión de que la igualdad entre sujeto y objeto trae la comprensión sería precipitada. Si se examinan aquellos hechos más de cerca, se muestra entonces que son sólo de tipo negativo; esto significa que una cierta medida de desigualdad de la esencia

ciertamente estorba la comprensión; de lo que en modo alguno se sigue que la igualdad actúe positivamente. Este sería el mismo error de aquel que quería concluir, a partir de perturbaciones mentales causadas por determinadas lesiones cerebrales, que este lugar de la corteza cerebral habría producido el correspondiente proceso de la consciencia en su normalidad. La modificación o pérdida de una sola de las complicadas, más cercanas y más lejanas, condiciones de los procesos orgánicos y, especialmente, anímicos, basta a menudo para su más plena desviación, sin que ésta pueda ser considerada por ello como su causa positiva. Sólo se podrá decir que la comprensión de exteriorizaciones se refrena por una cierta magnitud de *disparidad* esencial psíquica. Pero que la *igualdad* esencial la provoque es en virtud de esto tan poco demostrable, como que innumerables veces vemos que precisamente entre hombres de la condición más próxima surgen los más agrios malentendidos.

5

La presuposición lógica para la presunta condicionalidad del comprender por medio de la igualdad esencial es la siguiente, que sólo se deberían deducir los estados anímicos en el otro a partir de ciertos símbolos e indicios externos. También esto es a primera vista plausible. El niño se escucha gritar a sí mismo cuando tiene un dolor y puede deducir de aquí y sólo de aquí que otro al que oye gritar siente, del mismo modo, dolor, y así en casos semejantes. Pero contra la generalización de esta hipótesis deseo aducir sólo un único contraejemplo puramente empírico. Una de las percepciones del otro, que nos informan de forma menos ambigua y más impresionante acerca de su constitución espiritual, es la mirada de sus ojos. Pero precisamente para esta percepción nos falta toda analogía a partir de la percepción de nosotros mismos. Quien no sea actor y no se estudie ante el espejo la expresión de los ojos de ira y ternura, de fatiga y éxtasis, de horror y deseo, no tiene ninguna ocasión de observar éstos en sí mismo. Así pues, aquí no puede surgir ninguna asociación entre la propia vivencia interna y la propia percepción externa, asociación a partir de la cual, retrospectivamente, tendría lugar la conclusión desde la percepción externa ajena a la interpretación del interior ajeno. Este único hecho me parece una demostración completamente suficiente de que aquella experiencia propia interno-externa no puede ofrecer la clave para la experiencia ajena externo-interna.

6

Pero también se requiere una clave tal sólo a causa del desdichado desgarramiento del hombre en cuerpo y alma, que entrega a los cuerpos para sí a una supuesta percepción concreta sólo físico-externa, pero que para la constatación de lo anímico requiere de aquella interiorización asociativamente mediada de la experiencia interior subjetiva en el otro; un acto que es tan complicado, es más, tan místico, como insuficiente para la realización que se le exige en demasía. Estoy más bien convencido de que percibimos *todo el hombre* y la corporeidad aislada en una abstracción adicional a partir de ello, al igual que en el que percibe no ve el ojo anatómicamente aislado, sino que ve todo el hombre, cuya vida global sólo está presente como si estuviera canalizada a través del órgano sensorial particular. Esta percepción de la existencia total puede ser oscura y fragmentaria, susceptible de mejora por

reflexión y experiencia personal y suscitada por particularidades, puede estar absolutamente escalonada según grados de inteligibilidad y hasta el momento no localizable en ningún órgano determinado; puede ser todas estas cosas. Pero tal percepción de la existencia global es el tipo unitario subyacente a como el hombre actúa sobre el hombre, es la impresión global no analizable de manera legítima desde un punto de vista intelectual, es la mayoría de las veces el primer y decisivo conocimiento del otro, si bien susceptible de mucho mayor perfeccionamiento.

7 Y así como la comprensión histórica en general es sólo una modificación del comprender, completamente actual, *en el mismo* tiempo, así también la transmitida creación o discurso, acción o efecto, del hombre pasado lo contiene realmente a él mismo y lo entrega a nuestra capacidad receptiva del mismo modo no-separada; todo lo particular que el hombre ofrece *es pars pro toto*. Ciertamente, en lo histórico los estímulos son más escasos, el camino para ganar la imagen plena más largo y tortuoso, el resultado más incompleto y más problemático. Pero finalmente, en la medida en que es alcanzado, la imagen de la personalidad histórica y su comportamiento está ante nosotros de la misma forma que la de un conocido personal, accesible y conceptuable tanto en sus determinaciones particulares como en su ligazón causal, y sin ser de ningún modo un calco de nuestros propios atributos o vivencias.

8 E incluso si con esto se arribase sólo a su *constatación* y se requiriera una transferencia de los hechos anímicos a partir de la posesión propia, entonces con ello todavía no estaría dada en modo alguno la *comprensión* de este hecho. ¡Pues que a menudo estamos frente a nuestro propio pasado sin comprenderlo de ningún modo, qué a menudo el hombre maduro no entiende acciones y sentimientos de su juventud, cuantas cosas sentidas y deseadas en este instante debemos aceptar como hecho cerrado en nuestra existencia sin comprender cómo han podido surgir a partir de sus precondiciones y nuestro carácter, sin comprender tan sólo lo que significan según su auténtico sentido! Aquí está dado, en efecto, el objeto del deseo de comprender en la experiencia propia y en esta medida nada puede demostrar más resueltamente el hecho de que la supuesta transferencia de la propia vivencia interna no significa el camino para la comprensión de la personalidad histórica. Puede ser que se entienda sólo al espíritu al que uno se asemeja de algún modo, que, por ejemplo, los entes de Sirio nos sean incomprensibles; pero por esto, por el hecho de que uno se asemeje esencialmente a un espíritu, todavía no se lo comprende.

9 Al modo griego de pensar, con su férreo sustancialismo, le correspondía el que sólo sea conocido «lo semejante por lo semejante». Pero a nosotros esto nos parece un dogma ingenuamente mecanicista: como si la representación comprensiva y su objeto fueran dos magnitudes llevadas a solaparse; mientras que con esto los hechos son violentados en una forma sorprendente. Pues nadie puede negar que constata en otros sensaciones que él mismo nun-

ca ha vivido, se representa impulsos de la voluntad que están completamente alejados de su propio querer.

10 No se puede dejar de lado esta dificultad que encuentra la experiencia propia como su-
puesta condición de la comprensión por el hecho de que se convenga lo siguiente: natural-
mente que el proceso anímico vivido por uno mismo no cubre con toda exactitud el de otro;
deben acometerse en aquél algunas reorganizaciones, transformaciones, ciertas modifica-
ciones de la cantidad y la cualidad. Pues con esto, que convierte a la diferencia entre ambos
en una diferencia insignificante o formal, no es más fácil superar la dificultad: ¿Y dónde
está la regla de medida que permita juzgarla objetivamente como más grande o más peque-
ña? El principio de que sólo podemos comprender en el otro lo experimentado en nosotros
sólo puede valer o no valer, y se quiebra tanto por el contenido anímico más insignificante
que conocemos en el alma ajena sin que en cada caso haya emergido en la nuestra, como
por el más importante.

11 Lo que lleva a estas irresoluciones de toda la teoría es el realismo que desea recoger en
el conocer las cosas «tal y como son realmente». Según su concepto, la propia vivencia es
realidad inmediata, y sólo cuando la vivencia de la otra alma es representable en identidad
inmediata con ésta, cree este ingenuo modo de pensar estar también seguro del verdadero
proceso en el otro (en virtud de la identificación de los fenómenos externos). De aquí, del
hecho de que yo deba representarme la vivencia del otro, se concluye de una forma comple-
tamente errónea que debo representármela como la mía propia (al igual que los éticos del
egoísmo deducen del hecho de que yo soy el sujeto de mi querer, que debo ser también su
objeto). Se concluye de este modo porque sólo la propia vivencia es tenida por realidad
plena, mientras que no se estaría seguro de ella en el otro a no ser por la posible transferen-
cia de aquélla en ésta o como ésta. En esta teoría de la «compenetración» también debería
saber previamente en el otro mis propios procesos internos, *qué parte* de mi propia vivencia
debo delegar para esta misión; la intuición del proceso ajeno que yo tendría que ganar por
este camino ya se presupone, pues, para tal proceso.

12 Creo más bien que la asimilación de la propia alma en el otro, para que se lo sienta como
vivificado, es una transferencia absolutamente indemostrada a partir de experiencias de otro
tipo sobre la base de ese incomparable fenómeno consistente en que el Tú es más bien un
protofenómeno exactamente como el Yo, en que la teoría de la proyección vale tan poco
para el Tú como para las cosas espaciales como tales. Las cosas se acaban en nuestra cabe-
za, y por medio de un proceso lleno de misterio se proyectan entonces en el espacio que,
por así decirlo, está dispuesto (al igual que uno lleva consigo sus muebles a una vivienda
que está vacía), donde el ser-interno de todo este espacio todavía no plantea ni el más mí-
nimo problema, como si fuéramos de antemano como un interior espacial del objeto. Su
espacialidad, si por una vez planteamos la pregunta desde el sujeto, es más bien un tipo o
forma originaria de la intuición. Intuir no significa en este caso otra cosa que intuir espa-

cialmente y la duplicación de la cosa, como si primero fuera en nosotros y luego fuera de nosotros, es completamente superflua.

13

Así pues, el alma no es primeramente algo que conocemos en nosotros y que entonces proyectamos en el interior de un cuerpo adecuado a este respecto, de tal modo que por medio de este notable proceso arribásemos a un Tú, sino que (en tanto que también aquí nos atengamos al punto de vista del Idealismo) surgen ciertas representaciones en nosotros que constituyen de antemano un Tú y que son apercibidas como su contenido anímico. La expresión lingüística conforme a la cual el hecho de que el hombre posea un alma reside «detrás» de su ser visible y palpable, esta simbolización espacial totalmente superficial, contribuye con toda seguridad en gran medida a separar este hecho de poseer un alma, como el más allá teórico-cognoscitivamente lleno de misterio e inaprehensible, de lo «externo» inmediatamente accesible. Si ya hemos dividido el fenómeno del otro hombre en cuerpo y alma, tenemos entonces que construir de nuevo un puente entre éstos para remedar ahora, posteriormente, la unidad que teníamos de antemano: abandonamos el cuerpo exclusivamente a la sensorialidad óptica, entregamos el alma de igual modo exclusivamente a nuestra propia alma y, entonces, hacemos transmigrar este alma hacia aquel cuerpo en virtud de una interiorización, transferencia, proyección, o como se desee llamar a este acto, nunca mostrable. Pero aquella escisión es el violento acto de un pensar atomizador.

14

Ciertamente, también la praxis cotidiana, así como la formación de imágenes históricas, siempre a partir de un material arbitrario y fragmentario, a menudo sólo extremadamente superficial, parece justificar esta división y legalizar la distancia a superar por el pensamiento entre lo externo y lo anímico. Pero este ser-separado, provocado por la problematidad y discontinuidad de la materia bruta vital, tiene, en efecto, como punto de partida y como punto de llegada el hecho fundamental unitario que puede denominarse el Tú: el otro inmediatamente comprendido como poseyendo alma. También allí donde la reflexión conduce, por el más largo y arriesgado camino, desde un síntoma sumamente externo hasta su comprensión anímica, está a la base tal categoría y está de nuevo al final del camino como plenamente realizada.

15

Precisamente esta categoría del Tú (aproximadamente tan decisiva para la construcción del mundo práctico y del histórico como la de sustancia o la de causalidad para el mundo científico-natural) no es comparable con ninguna otra. No puedo caracterizar al Tú como mi representación en el mismo sentido que cualquier otro objeto: debo atribuirle un ser-para-sí tal y como lo experimento sólo en mi propio Yo, a diferencia de todos los objetos auténticos. Y a partir de aquí se aclara el hecho de que experimentemos al otro hombre, al Tú, como la imagen más lejana y más impenetrable y al mismo tiempo como la más cercana y más familiar. El Tú que posee alma es, por una parte, nuestro único par en el cosmos, el único ser con el que podemos comprendernos mutuamente y sentirlo como «uno», como no sucede con ningún otro. Hasta el punto de que a la otra naturaleza, allí donde pensamos

sentir unidad con ella, la incluimos en la categoría del Tú; y por esto Francisco de Asís dirigía la palabra a los seres animales y sin alma como hermano. Pero, por otra parte, el Tú tiene una independencia y soberanía frente a nosotros como ninguna otra cosa, una resistencia frente a la disolución en el representar subjetivo del Yo y aquella absolutez de la realidad que el Yo siente en sí mismo.

16 El Tú y el comprender son precisamente lo mismo, por así decirlo, expresado una vez como sustancia y otra como función; son un profenómeno del espíritu humano, como el ver y el oír, el pensar y el sentir, o como la objetividad en general, como espacio y tiempo, como el Yo. El Tú es el fundamento transcendental para lo siguiente, para el hecho de que el hombre sea un ζῷον πολιτικόν. Ciertamente, éste es un estadio más tardío de nuestra evolución; ciertamente, sólo raras veces tiene el mismo carácter inequívoco de su contenido; ciertamente, tiene lugar sobre la base de condiciones psicológicas más complicadas. Pero también aquellos actos de consciencia que se dan como primarios están condicionados por lo precedente; también ellos requieren una evolución. Aquí sólo hay una diferencia de grado y es absolutamente errónea la opinión de que tales fenómenos anímicos, sólo porque se presenten tarde, incompletos, en situaciones múltiplemente condicionadas, sólo por esto, no puedan ser en sí nada simple y primario. Que la insuficiencia de las *condiciones* bajo las cuales se erige la imagen o la comprensión impida su consumación, no demuestra en lo más mínimo que sean producidos asociativamente por remiendo de aquellas meras condiciones.

17 No cabe ignorar las diferencias en el interior de este profenómeno, especialmente entre la comprensión de un suceso actual o de una persona que aun vive y la comprensión de objetos que se han vuelto históricos. Pero que aquí los datos acostumbren a ser numéricamente más pequeños y más azarosos, que éstos en lugar de a la inmediatez sensorial estén destinados más a la mediación intelectual, que ninguna atmósfera temporal común abarque al que comprende ya su objeto, todo esto puede excluir en parte o totalmente la comprensión en casos particulares; pero a este respecto no existe ninguna diferencia fundamental entre presente y pasado. Ciertamente, la relación del auténtico experimentar vivencial sólo podemos tenerla respecto a lo primero; pero fuera de esto, tanto respecto de ello como respecto de lo segundo: la relación del comprender histórico que también cada cual posee con respecto de su propio pasado. Ciertamente, lo externo y el acontecimiento anímico se separan a menudo más lejos respecto de la mirada que mira hacia la lejanía histórica que respecto de la visión inmediata, y se requiere más frecuentemente el concluir de la una a la otra; pero todo esto son sólo *vías de acceso más dilatadas*, que finalmente conducen a aquel comprender que acepta unidad por unidad, o son realizaciones fragmentarias suyas.

A este comprender que en sus condiciones es a menudo hecho saltar en astillas por deficiencias prácticas y casuales y, a consecuencia de ello, el análisis intelectual aparece como explicación independiente de síntomas por el hecho de tener un alma situada detrás, le es

adecuado, sin embargo, el concepto no oportuno de intuición en sí. Pero la sospecha que despierta una abusiva mística desaparece en él precisamente cuando tenemos presente que la utilización de la intuición a propósito del comprender histórico es abarcada por su absolutamente inevitable uso a cada instante de la vida práctica.

II

La segunda forma de la comprensión, con la que un acto ya reconocido como anímico debe ser comprendido por otro del mismo nivel anímico, muestra una estructura más complicada. Si escuchamos después de 1866 a un legitimista de Hannover que había odiado a Bismarck, comprendemos al pronto este sentimiento de una forma inmediatamente pura como tal sentimiento. El odio nos es un afecto conocido de inmediato. Conocemos interiormente la significación subjetiva de este afecto, significación que no es necesario seguir analizando, conocemos bajo qué circunstancias, en qué portador, nos encuentra también a nosotros. Tal comprender de un contenido anímico particular es trans-histórico, por así decirlo, objetivo, pues vale para el mismo proceso fundamental psicológico si lo empleo a propósito del de Brunhild contra Kriemhild, a propósito del legitimista de Hannover contra Bismarck, a propósito del realquilado contra su molesta patrona. La dualidad de elementos que presupone todo comprender es tal, en ese comprender inmediato de lo anímico, que un caso individual se comprende por medio de un contenido general preexistente en el sujeto. Históricamente, sin embargo, comprendo el odio del legitimista de Hannover cuando conozco la guerra de 1866 y la anexión prusiana, o cuando lo reconozco en general como elemento de un contexto global temporal.

Pero cada estadio de tales conexiones debe ser comprendido, por su parte, de nuevo en aquel primer sentido. Del mismo modo a como comprendo el odio, debo, en efecto, comprender qué es la fidelidad a una dinastía o qué es la valoración de la autonomía política. Así pues, mientras que a aquel primer comprender parece concernir un contenido, por así decirlo, atemporal o supraindividual, al otro, en cambio, la conexión real de un devenir integrado por varios miembros; y, de hecho, también este último se desintegra en una sucesión de puntos comprensivos particulares, de los cuales cada uno de ellos debe ser comprendido de nuevo suprahistórica-psicológicamente.

Así pues, la comprensión histórica tiene lugar como tal por vez primera cuando estos momentos discontinuos y, por así decirlo, discontinuamente comprendidos de forma atemporal, son inundados completamente, para el que los considera, por una corriente vital constante que los pone en conexión, que abre la puerta del uno frente al otro, que permite experimentarlos como pulsaciones de un transcurso vital temporal. Su comprensión previa aislada se muestra como fundamentada sobre una cierta abstracción que arrebatada de la vida

(que se alza y que declina sin descanso), como objetivo propio localizado del comprender, una cresta de ola, mientras que en realidad está ligada continuamente con la anterior y con la posterior, con toda la misma vida.

La elaboración de esta conexión continua es aquello que estampa la forma historia para la transmisión de meros acontecimientos. La constatación de que un suceso determinado tuvo lugar en un determinado año. No lo convertiría todavía en histórico si el año en cuestión estuviera aislado en un esquema temporal por lo demás vacío. Se podría entonces seguir comprendiendo el suceso según su significación interior, según su virtualidad independiente del tiempo. Ciertamente, esto debe verificarse en cada caso. Pero con esto está dada ante todo la materia bruta en la que la formación de la historia se hace efectiva como una determinada dación de forma. La historia no es lo pasado que, tomado inmediata y exactamente, siempre nos está dado como fragmentos discontinuos, sino que es una determinada forma o suma de formas con las que el espíritu sintético, el espíritu que considera, penetra y subyuga esta materia bruta previamente constatada: la transmisión de lo acontecido. Por esto, por el hecho de que se comprenda una serie como histórica, no le corresponde nada nuevo por lo que hace al contenido; con esto sólo se gana o se establece por la intuición interna un tipo de ligazón funcional.

Así como la consideración histórica en general separa el contenido de realidad particular de la representación a él mismo limitado, y lo incluye en conexiones invisibles como miembro actuante y actuado, así también procede la función comprensiva cuando agarra realidades anímicas dadas como históricas. Estas realidades dadas deben ser primeramente comprendidas por sí como unidades psíquicas cerradas de algún modo; sin esta presuposición no pueden ser historizadas. Pero lo son por vez primera cuando en cierto modo se licúan, se muestran como las configuraciones en cada caso propias de una dinámica vital que, de este modo, liga todas entre sí. En esta medida, se puede determinar el concepto del comprender histórico de una realidad particular anímica cualquiera más profunda y más exactamente del siguiente modo: significa la comprensión de esta realidad particular a partir de la totalidad vital de su portador.

Es un error muy extendido pensar que la sucesión de ciertos datos psíquicos, cada uno de los cuales sólo ofrece su contenido localizado, conceptualmente fijable, ofrezca ya la comprensión del dato en cada caso posterior. Este error corresponde al principio atomista mecanicista que hace coagular la vida anímica en torno a su contenido a expresar lógicamente en «representaciones» únicas, y la quiere conceptualizar como la suma de los movimientos de las partes así depositadas una contra otra. La comprensión debe con ello (de la mano de aquello que se podría denominar la lógica de la psicología, pero que en realidad es una confusa mezcolanza de lógica y psicología) ir inmediatamente de contenido en contenido. Pero la ligazón dinámica, el entrar-uno-en-otro, la unificación de la multiplicidad, no tiene lugar de este modo y precisamente por ello tampoco la comprensión del uno por medio del

otro. Pues ésta exige la visión interna de un movimiento vital constante, cuyas estaciones son sólo aquellos momentos particulares aducibles en cuanto al contenido. Precisamente sólo cuando en cada uno de estos momentos se torna perceptible todo el hombre, que no es una sustancia rígida, sino una evolución viviente, sólo entonces, comprendemos lo más tardío, puesto que ahora lo más temprano de la dirección de la corriente señala hacia éste. Pero esta evolución no es comprensible, como acabamos de decir como un saltar de contenido en contenido, sino sólo por medio de la representación de la vida que hace comprensible como su destello a aquel contenido particular nombrable (sea esta vida actual o pasada). Esto puede extenderse por encima del individuo sin modificación del principio, en tanto que divisamos a un grupo de individuos en la misma corriente vital que da a luz ola a ola. El profenómeno de la comprensión se realiza entonces en aquella prosecución extendida de una forma absolutamente supraindividual, de la vida constantemente apremiante, tendente hacia aquella particularidad.

En orden a todo ello existen aquí dos *modi* de la comprensión sobre cuya separación y entretrejimiento se hace necesaria tanta más claridad cuanto que el historicismo, con su concepción superficial, ha cometido los más graves malentendidos. Si comprendo el verso «Por qué nos diste la mirada profunda» según su contenido y su significación poética, entonces esto queda absolutamente al margen de la historia. Pero si comprendo el contenido y el sentido del verso a partir de la relación de Goethe con Frau von Stein y que designa una época muy determinada en el desarrollo de esta relación, entonces, esta comprensión es histórica. Cabe aclarar esto especialmente en la historia del arte. Con la última pincelada del pintor sobre su lienzo está su significación más allá de la historia. Puede convertirse de nuevo en factor histórico: por su destino externo, por las modificaciones en su ser aprehendido y su ser valorado, por su efecto sobre el arte posterior. Pero aquella otra significación: las leyes de su configuración y de su colorido, la relación de su objeto con su estilo específico, lo apasionado o sereno de la ejecución, la acentuación del dibujo o de lo específicamente pictórico, brevemente, la característica cualitativa de su ser, queda al margen de aquello; *ha consumado en sí los movimientos de su devenir* y, comprendida según estas determinaciones puramente inmanentes, se vuelve indiferente frente a éstos.

La línea divisoria dada a entender con esto entre la comprensión objetiva y la histórica toma pie en una problemática más profunda de nuestro conocer con respecto a su seguridad y univocidad. Cabe comparar una creación del espíritu que debe ser comprendida con una adivinanza que su creador ha construido con la mirada puesta en una determinada solución. Si, por ejemplo, un conjeturador encuentra una segunda solución que se adapta igual de bien, esto es, aborda la adivinanza exactamente con los mismos resultados lógicos y poéticos, entonces ésta es una solución tan plenamente «correcta» como la proyectada por el poeta, y esta última no tiene la más mínima ventaja sobre aquélla o sobre todas las otras soluciones que, en principio ilimitadas, se puedan aun encontrar. Si un proceso creativo ha

encontrado de una vez por todas la forma del espíritu objetivado, entonces están igualmente justificados todos y los muy diversos tipos de comprensión, en la medida en que cada uno de ellos es en sí fehaciente, exacto, objetivamente satisfactorio. No necesitan retrotraerse a la realidad vital individual, anímica, de aquel proceso creativo como criterio de esta consciencia.

La comprensión inmanente, por ejemplo, de una obra de arte es tan infinitamente variable como los sentimientos que suscita y que en modo alguno están ligados a aquellos que el creador ha vertido en su interior: al complejo de sentimientos y valoraciones del hombre moderno a la vista de la catedral de Estrasburgo o de la sonata *Claro de luna* no cabe considerarlo infundado o falso porque no coincida con el de Erwin von Steinbach o con el de Beethoven. Esto en modo alguno vale sólo para el ámbito ideal según su contenido. El técnico empírico puede inventar un utillaje maquinista que le es plenamente comprensible, según la relación de los aparatos por él combinados con respecto al efecto por él proyectado; un investigador más profundo, retro trayéndose a la legalidad general vigente en aquellos aparatos, puede descubrir que cabe emplear la misma maquinaria para fines en los que el inventor no había pensado. Por vez primera cuando se hubieran agotado íntegramente las posibilidades aludidas con esto, estaría el descubrimiento, tal y como está ahí, realmente comprendido; y esto quiere decir: estarían realizadas las posibilidades de comprensión que descansan virtualmente en su objetividad. No sucede otra cosa con las constituciones políticas o con las leyes particulares. Lo que realmente significan lógica o prácticamente lo saben sus creadores a menudo de una forma muy incompleta o no lo saben en modo alguno; otras personalidades, la casuística, el desarrollo real, muestran a menudo por vez primera los efectos sites en ellas, lo cual no cabe designarlo como error o deformación porque no contenga la génesis subjetiva.

En todas partes se da entre creador y obra esta relación hasta cierto punto inquietante: que la obra que ha alcanzado la autosuficiencia todavía contiene algo más (más o menos, algo más valioso o más desprovisto de valor) de lo que ha introducido la intención del creador. Creativo es en este sentido siempre sólo una expresión *a posteriori*; lo que el creador ha deseado y, tomado exactamente, lo que ha podido, es siempre sólo un elemento de lo efectivamente creado, y primeramente con el concebir de las posibilidades invisibles hacia las que se desarrolla más allá de este elemento, sería comprendido realmente su contenido objetivo. En todo lo que creamos todavía existe, además de aquello que realmente *nosotros* creamos, una significación, una legalidad, una fecundidad más allá de nuestra propia fuerza e intención.

Sin embargo, sin lugar a dudas nosotros hemos creado la totalidad, en modo alguno se trata de elementos añadidos que desarrollasen las peculiaridades y potencialidades que lleven consigo en el interior de nuestra creación; el problema reside precisamente en el propio sentido y capacidad de nuestras creaciones que incondicionalmente por vez primera se tor-

nan posibles y reales con su ser-creadas por nosotros. A partir del sentimiento surgen a este respecto las representaciones que siempre aparecen con un cierto tono místico: como si todo lo que creamos estuviera ya pre-formado idealmente y en cierto modo nosotros sólo fuéramos las parteras que ayudan a un ente meta físico a nacer a la realidad. Pues esto, puesto como el contenido objetivo interno, por así decirlo, aclararía sin lugar a dudas cómo es que lo creado según el fenómeno por un solo sujeto posee ilimitadas significaciones de todo tipo, por encima de todas las intenciones creativas y fuerzas de este sujeto; cómo es que, pues, también la comprensión espiritual de una creación tal no es ningún problema con una única solución posible.

Con esto se hace más precisa aquella contraposición entre las dos significaciones de la comprensión. Según la significación hasta el momento vista, en tanto que, por ejemplo, se comprende al *Fausto* teórica y estéticamente, se está totalmente relegado a un segundo plano por su proceso de surgimiento anímico; si distintos tipos de la comprensión satisfacen en la misma medida las exigencias de conexión lógica y artística, de aclaración unitaria de las oscuridades, de desarrollo perceptible de las partes, entonces son todas correctas en la misma medida. Pero si, por el contrario, debo comprender al *Fausto* histórico-psicológicamente, esto es, comprender la figura surgida a partir de los actos y desarrollos anímicos que parte a parte nacieron en la consciencia de Goethe, entonces queda excluida fundamentalmente una correspondiente multivocidad; pues este proceso creativo se ha desarrollado sin duda alguna de una forma determinada que nuestro conocer puede aprehender o perder, pero que no puede representar de múltiples maneras equivalentes. Una multiplicidad de comprensiones históricas del surgimiento del *Fausto*, creadas a partir del proceso anímico, que fueran todas igualmente correctas, como pueden serlo una multiplicidad de aquellas comprensiones objetivas del *Fausto*, es un *nonsens*. Naturalmente, también sobre la comprensión histórica puede haber una multiplicidad de hipótesis; pero de ellas finalmente una es verdadera y las otras falsas (una alterna ti va que no se pone la comprensión desarrollada a partir del contenido objetivo, la cual, antes bien, la reemplaza por otros criterios valoramos). De este modo puede ser satisfecho uno y el mismo contenido objetivo frente a la exigencia de comprenderlo objetivamente; la otra exigencia, la exigencia de comprenderlo objetivamente según todo aquello que encierra en sí en significaciones, no puede nunca ser satisfecha en una medida plena.

Ciertamente, en esto existe la profunda paradoja de que allí donde la comprensión histórica es comprensión anímica, precisamente esta última no puede nunca elevarse hasta la univocidad más plena, nunca puede decidir absolutamente entre una multiplicidad de principios explicativos, ni tan siquiera puede decidir entre una contraposición. La riqueza y la movilidad de las conexiones anímicas es tan grande que ninguna «ley psicológica» está en condiciones de determinar fehacientemente el desarrollo ulterior de una determinada constelación anímica; que, antes bien, muy a menudo un desarrollo tal que se dirige hacia un

lado determinado nos parece exactamente tan plausible como el que resulta según el exactamente contrapuesto. Que el favor produzca agradecimiento, lo comprendemos tan bien como que deje tras sí humillación e intrigas; cuando el amor hecho patente da lugar a amor recíproco, lo consideramos algo tan comprensible como cuando provoca indolencia o indiferencia, y así en infinidad de casos semejantes. Así pues, allí donde se llevan a cabo series genéticas por interpolación psicológica (lo que, más o menos conscientemente, es el caso en todas partes) es de necesidad reconocible cómo de unívocamente exige comprensión científica, no discurso. Con todo, la admisión de un único camino psicológico es, según la realidad, la admisión correcta; cualquier otra es errónea (tanto da si no nos es posible fijar incondicionalmente esta corrección o este error). La diferencia fundamental de la comprensión histórica frente a la comprensión del contenido objetivo como tal queda, en cualquier caso, establecida con esto.

III

El historicismo radical desea despachar toda la problemática de una imagen creada, por el hecho de que dibuja con posterioridad las condiciones y estadios de su realización temporal. Las cualidades del Ser, objetivas, exoneradas del tiempo, se disuelven, en tanto que tareas cognoscitivas, en su devenir: qué comienzos y preparaciones, qué desarrollos y condiciones favorecedoras o refrenadoras han conducido hacia adelante la imagen, estas son ahora las preguntas con cuya respuesta debe ser idéntica la comprensión suficiente del estado de cosas entitativo.

Ahora bien, de antemano no tendría más sentido el hecho de que la comprensión de un objeto como atemporal se remplace por esto otro: por cómo se ha arribado al objeto como temporalmente real, que el equiparar la perspectiva desde la cima de una montaña al seguir del camino que ha conducido al caminante paso a paso a esta cumbre: un amputar arbitrario de toda una dimensión del problema de la comprensión. Pero el problema aparentemente eliminado no sólo tiene su derecho fuera de lo histórico, sino precisamente también en el interior de éste. Pues la comprensión histórica aparentemente pura hace uso continuamente de la comprensión suprahistóricamente objetiva, sólo que sin darse cuenta de ello desde un punto de vista metodológico. Nunca comprenderíamos el qué de las cosas a partir de su desarrollo histórico, si no comprendiéramos de algún modo este mismo qué; de lo contrario, evidentemente, toda empresa sería por completo sin sentido.

Con esto se abre un tercer tipo de los procesos comprensivos, cuya subyacente dualidad de elementos no está dada ni entre lo externo y lo interno, ni entre lo anímico y lo anímico, sino entre contenido anímico y contenido atemporal. Entre estos tipos se muestran, en efecto, reciprocidades muy peculiares, puesto que la comprensión objetiva transhistórica no

sólo concierne a los contenidos particulares que alcanzasen por vez primera contacto mutuo y ordenación unitaria por inclusión en la corriente del desarrollo histórico, sino que aquellos elementos muestran ya en su propia permanencia ideal relaciones y dependencias mutuas; son, por así decirlo, símbolos atemporales de su realización anímica temporal, ambas cosas en interdependencia recíproca profundamente fundamentada.

Si un historiador de la filosofía afirma que comprender a Kant significa deducirlo históricamente, las teorías prekantianas se le presentan entonces como escalones cuya dirección se dirige hacia la teoría kantiana y, con ello, fija de una forma comprensible el contenido y punto temporal de esta doctrina. Pero todo esto no daría resultado si todas estas doctrinas (y aquí reside el punto decisivo) no formasen una serie comprensible según su contenido objetivo lógico y sin aquella atención a su presentación histórica.

Con esto no pasa otra cosa de lo que sucede con toda consecuencia psicológicamente realizada. Comprendemos perfectamente la movilidad interna que desarrolla la consciencia en cierto modo orgánicamente hacia el contenido: «Cayo es mortal», cuando el otro ha llegado al convencimiento de que todos los hombres son mortales y de que Cayo es un hombre. Pero lo comprendemos de este modo sólo porque todos estos pensamientos eran válidos según su contenido objetivo; son, pues, completamente atemporales e indiferentes frente al hecho de que nosotros sólo podamos representárnoslos en una serie sucesiva temporal. Percibimos el ser-verdad independiente de nuestro representar de: «todos los hombres son mortales»; ser-verdad que no existe ni antes ni después del ser-verdad de Cayo es hombre y de Cayo es mortal. Los tres pensamientos son válidos en coordinación absolutamente atemporal: la muerte de Cayo no resulta como consecuencia temporal según los otros dos hechos; la disposición que a partir de los dos primeros desarrolla aquel último no es ninguna *sucesión* como lo es nuestro representar y expresar de ella, sino que es una disposición puramente intraobjetiva que tiene lugar en ideal *coexistencia*. Si esto no fuera así, tampoco reconoceríamos la dirección y el derecho del desarrollo anímico que la realiza en determinada sucesión.

Y lo mismo sucede con la comprensión histórica de Kant. El racionalismo, que rebaja toda experiencia sensorial y hace habitar la verdad incondicionada sólo en razón apriórica; el sensualismo, que rechaza esta última y sólo en la experiencia ve la fuente del conocimiento válido; el dictamen kantiano: sólo la experiencia, como quiere el empirismo, nos da realmente conocimiento de objetos, pero aquella misma está ya conformada por aquellos principios de la razón y, por consiguiente, éstos son válidos incondicionalmente, pero sólo para los objetos de la experiencia y nunca por sí solos por encima de ésta. Estos principios tienen un orden ideal, que sólo está determinado por su sentido objetivo a temporal. Si no comprendiéramos el sentido de este orden puramente en sí mismo, independientemente de su realización anímica histórica, entonces tampoco comprenderíamos nunca la disposición temporal de esta última, nos sería, más bien, una mera sucesión discontinua. La racional-

dad en su sucesión, por la que conceptuamos la dirección de la corriente vital en los sujetos que la portan, que la realizan en sí, es sólo posible como reflejo temporal capaz de distraer de aquel orden puramente objetivo. Junto a la frase de que la comprensión de Kant está condicionada por su deducción histórica, puede ponerse esta otra: que su deducción histórica está condicionada por su comprensión. Si penetramos la unidad de una corriente vital por los acontecimientos y determinada por lo más temprano, la vemos referida a lo más tardío y, con ello, expresado de otro modo, comprendemos lo más tardío sobre la base de lo más temprano, entonces el derecho y el estímulo para este proceso vienen primeramente a partir de aquel comprender objetivo de sus contenidos, a partir de su mutua relación lógica en modo alguno vital y en modo alguno temporal.

Pero aquí se hace válida una presuposición mitológica que hace patente una compenetración mucho más estrecha, por así decirlo, Acondicionada, entre la comprensión histórica y la comprensión objetiva. Parto del ejemplo (no importa si efectivamente verdadero o necesitado de corrección) del desarrollo del punto de vista kantiano desde el dogmatismo hasta el criticismo, pasando por el escepticismo sensualista. ¿A partir de qué podríamos decir que uno de estos puntos de vista o conceptos se «desarrolla» comprensivamente hacia el otro? Cada uno de ellos enuncia exactamente su propio contenido, está totalmente cerrado en sí y el que «remita fuera de sí» es una expresión simbólica que se presupone sin mayor problema y por cuya posibilidad se pregunta precisamente aquí. No hay absolutamente ninguna esperanza de sacar, a partir de estos conceptos puestos en fila uno al lado del otro, un desarrollo que hiciera comprensible al uno desde la comprensión del otro.

Que, sin embargo, veamos aquí efectivamente un desarrollo tal, sólo puede suceder por el hecho de que coloquemos debajo de esta seriación de puntos de vista puramente objetiva y no vivida por ninguna vida individual concreta, un sujeto ideal, por así decirlo, fingido, cuya continuidad espiritual recorra estos estadios y en esta medida, los ligue, los libere de la cerrazón del sentido en cada caso limitado sólo a sí mismo y, por ello, los haga ser por vez primera miembros de un desarrollo. Este, por así decirlo medio auxiliar técnico, se emplea continuamente y sin especial conciencia; medio auxiliar técnico con el que cada estadio se nos torna comprensible por vez primera sobre la base del otro que está ligado con él en un, por así decirlo, tiempo a temporal, a través de un vivir atemporal.

Lo mismo sucede cuando se conciben las obras de un largo período de la historia del arte como un desarrollo. Los cuadros, por ejemplo, están discontinuamente uno detrás del otro, en cada caso son una unidad insular, cada uno de ellos en su marco, en el que ninguno sabe nada del otro. El historiador del arte construye bajo ellos un desarrollo progresivo que va de la rigidez a la movilidad, de la indigencia a la abundancia, de la inseguridad al dominio soberano del medio, de la azarosidad en la composición al equilibrio armónico que incluye con plenitud de sentido a cada elemento, etc. A este respecto no se puede decir en modo alguno que, por ejemplo, el creador de la obra más elevada haya recorrido en su desarrollo

personal todos los estadios precedentes. Tampoco se pregunta por esto, sino por la posibilidad de construir esta serie «de desarrollo» según criterios objetivos a partir de la existencia objetiva de la obra, como si cada una de ellas hubiera caído del cielo. Pero precisamente esta posibilidad reside en aquello que se podría denominar el sujeto metodológico, una figura ideal que recorre estas creaciones en una evolución anímicamente conceptuaba, en preparación, surgimiento y decadencia, unificando el orden objetivo de su coexistencia en un transcurso viviente pensado como temporal, cuya continuidad no queda estancada en el marco de la obra particular.

También el uso lingüístico parece legitimar esta explicación. Decimos que el arte, el derecho, la química, se desarrollan. Pero es absolutamente evidente que el arte, la química, etc., no son como tales ninguna realidad, sino síntesis de fenómenos particulares unificados bajo conceptos abstractos, si bien también unificados por múltiples relaciones. Si el arte, en el sentido histórico aquí discutido, existe a partir de la suma de las obras de arte, entonces la palabra arte» no designa ni una unidad concreta, ni incluso, si lo fuera, una unidad viviente que «se» pudiera desarrollar; pues en este caso el «arte» debería crear los cuadros, mientras que, en efecto, lo hace el artista. Si, no obstante, hacemos uso de la expresión, entonces hemos creado con ello la hipostatación de un concepto auxiliar y un sujeto completamente nuevo que tiene la capacidad, reservada exclusivamente para lo viviente, del autodesarrollo y cuyas exteriorizaciones o etapas vitales son las obras de arte particulares. Este sujeto es experimentado en desarrollo temporal y, ciertamente de nuevo, a consecuencia de que los momentos de este desarrollo tienen aquella relación de desarrollo supratemporal, puramente objetiva.

Necesitamos de este sujeto ideal incluso ya para sucesos aislados: si comprendemos el amor o el odio totalmente en general, sin unión con la realidad de un individuo, entonces ponemos por debajo de ellos un portador ideal, una vida en general, que responde con ellos como un todo a cualquier estímulo; una vida que en cierto modo se ha vertido en estas formas momentáneas. Como conceptos rígidamente cerrados, arrancados del contexto de la vida, apenas serían para nosotros algo más que palabras que en cualquier caso, esperan primeramente el auténtico ser comprendidas. Aún más claro se torna esto allí donde un acontecimiento particular procura la comprensión de otro acontecimiento particular. Que «comprendamos» un sentimiento de venganza (tanto da si representado histórica o abstractamente) a partir de una injusticia sufrida previamente, no sólo sucede por un aproximarse-mutuo de ambos procesos, sea éste todo lo estrecho que se quiera, sino en la medida en que podemos representar un fluir unitario de la vida del que estos acontecimientos son dos olas ligadas por su misma corriente.

Así pues, se muestra que el ritmo, la constante movilidad de la vida, es el portador formal de la comprensión, incluso en aquellos contextos de contenidos objetivos que, por su parte, hacen comprensible por vez primera el suceder *viviente concreto* de estos contenidos

objetivos. Pero la auténtica y efectiva vivacidad de aquel sujeto ideal es una conformación u objetivación de una vivacidad tal que notamos en nosotros mismos, pero como conformación u objetivación supraindividual de la que nosotros, por así decirlo, sólo somos un ejemplo. En el marco del acaecer y oscilar sin descanso en nosotros, sentimos, en efecto, con mayor o menor seguridad, un *telos* formal, aunque sea mínimo, una realización de proyectos, un desarrollarse de gérmenes que tenemos o, mejor dicho, que somos. Esta sensación encuentra un fenómeno parcial o una concentración cuando los fenómenos anímicos se nos ordenan en una serie cuyo miembro más tardío se nos hace consciente frente al más temprano como enriquecimiento, promesa cumplida o crecimiento y extensión de nuestra condición. En la medida en que después de poner las premisas llego a la conclusión; en la medida en que examino las tesis filosóficas del siglo xvii hasta que el criticismo entra en escena; en la medida en que en la consideración del arte italiano llego de la rigidez bizantina y la falta de movimiento de diversos modos del Trecento a la relajación individualizante del Quattrocento y, entonces, a la unidad armónicamente compendiada del último Renacimiento, en esta medida, experimento mi espíritu en tanto que vive en estas realizaciones suyas y, dilatándose paso a paso, actualiza su Fuerza intuitiva más y más; mientras vive en esta serie sucesiva de acontecimientos y tiene lugar a través de ellos, no se siente meramente movido, sino pertrechado por el valor específico: el desarrollo.

Visto así, éste es quizás algo muy originario y no descomponible ulteriormente, tampoco dependiente de una meta puesta con anterioridad, sino que sólo es un ritmo puesto por el mismo movimiento espiritual, un tipo específico del crecimiento interno. Que entonces caracterice una colocación histórica o ideal de las cosas como su desarrollo no sería, evidentemente, en modo alguna ninguna arbitrariedad; pero precisamente tienen que agradecer a esta coloración valorativa, en el sentido más exacto, el percibido autodesenvolvimiento del espíritu que éste experimenta en sus consecuencias tan pronto como éstas se han convertido en sus contenidos.

Si se consideran entonces los contenidos en tanto que desprendidos del alma que representa, si se los considera bajo la categoría de la objetividad conceptualmente expresable, entonces conforman una serie de evolución objetiva; son atravesados, como por una corriente, por el sentimiento viviente desarrollo del alma que representa, pero de la que ahora se hace abstracción, y que les ha dejado tras sí sólo la conexión interna y la construcción por medio de la cual lo más tardío es condicionado por lo más temprano y, de este modo, resulta comprensible precisamente en su lugar. Si la «comprensión» de un contenido particular, según la opinión aquí presentada, no es en principio nada distinto de su comprensión como exteriorización de una totalidad vital (de modo que comprender es sólo la expresión abreviada para esto último), entonces, a través del sujeto que experimenta idealmente o considera realmente, esto también se muestra válido para los contenidos que se ofrecen como puramente objetivos en tanto que realizados por distintos portadores.

Así pues, de este modo la adherencia de los motivos histórico-anímicos y de los objetivos se presenta en el interior del fenómeno global del comprender. El desarrollo anímico real de una serie cuyos miembros se cimentan en una sucesión temporal sólo lo comprendemos sobre la base de la relación objetiva, transvital, de sus contenidos. Sin un saber sobre este surgimiento y decadencia visibles, sin un saber acerca del hecho de que los contenidos objetivos como tales hacen alusión los unos a los otros y de que el uno, sin consideración a la realización temporal, fundamenta o condiciona al otro, tampoco son comprensibles como consecuencias psíquicas, temporal-reales. Y, por otra parte: esta colocación ideal como un desarrollo es posible entre ellos en la medida en que una continuidad de movimiento anímico se encauza a través de ellos. El desarrollo objetivo de los contenidos requiere, como su *a priori* conformador, aquel proceso de la consciencia no definible ulteriormente, que se manifiesta como sentimiento específico; proceso que afloja la cerrazón sobre la que no cabe trazar ningún puente de cada elemento para sí y la conduce a la continuidad que sólo cabe denominar desarrollo.

De este modo, el desarrollo anímico es comprensible y está condicionado por el objetivo y el objetivo por el anímico. Esto significa que estos dos son sólo las partes metodológicamente independizadas de una unidad: del acaecer históricamente comprendido. Porque el comprender es un profenómeno en el que se expresa una relación con el mundo del hombre, por esto pueden abrirse paso los elementos en los que se realiza, o los aspectos unilaterales bajo los que la reflexión avanza, esto es, representados como autónomos, constituirse en correlatividad uno tras otro. Y visto desde la otra cara, este círculo es inevitable porque la vida es la última instancia determinante del espíritu, de modo que, finalmente, su forma determina también las configuraciones por medio de las que ella misma debe ser comprensible. La vida sólo puede ser comprendida por la vida y a este respecto se descompone en estratos, de los cuales el uno proporciona la comprensión del otro y que en su ser-que-se-alude-mutuamente proclaman su unidad.

Se muestra ahora que este motivo vitalista a propósito de la determinación del problema de la comprensión estaba ya preformado en las consideraciones con las que intentaba aclararlo rechazando las explicaciones que primeramente se ofrecían de él. Pues precisamente estas explicaciones, consideradas con mayor exactitud, se muestran sin excepción como derivadas de la intuición básica *mecanista*. A ésta le corresponde el que supuestamente el hombre ofrezca al hombre sólo su cara externa física, tras la cual coloca el acto intelectual de un alma, mediado por asociación, y determinados procesos anímicos. Pues el mecanismo es la ruina de la unidad y totalidad de lo viviente; sólo puede encolarla a partir de los trozos aislados, que para una concepción orgánica son sólo fraccionamiento posterior de su unidad. Por esto el mecanicismo no puede aprehender la comprensión como el profenómeno que se alza entre un hombre como un todo y otro hombre como otro todo, sino sólo como síntesis secundaria a partir de factores separados.

En esta misma línea de reflexión, el mecanicismo es la ruina de lo (puede, ciertamente, decirse así) creativo del proceso de comprensión, que posibilita al sujeto producir lo extraño, lo muy distante, lo personalmente no vivido, como una imagen de otra alma en sí. Su esfuerzo final de reducir cualquier relación a igualdades le permite también fundamentar o reducir la comprensión exclusivamente a la igualdad entre objeto y sujeto. Sólo puede conceptuar lo comprendido como repetición mecánica de aquello que va existía previamente en el que comprende, y debe acudir en esta medida, puesto que obviamente esto no es compatible con los hechos, al último recurso de construir los acontecimientos anímicos de la personalidad histórica a partir de trozos particulares que cabe leer conjuntamente a partir de las vivencias internas del que conoce históricamente. Se trata de un intento en modo alguno discutible con seriedad, ya absolutamente nulo por lo siguiente: porque la comprensión de una vida interior corre precisamente a lo largo de *conexiones* continuas, *unificaciones* de los contenidos particulares nombrables. Aquello que determina la vida y la individualidad, la unificación, *no* sería, pues, alcanzable precisamente con la *transposición-tale-quale* de los fragmentos análogos escogidos. Sin lugar a dudas, en la esencia del modo mecanicista de la intuición reside el representar también la comprensión histórica como un mero calco de lo acaecido «tal y como fue realmente», en lugar de darse cuenta de que también esto es una actividad del sujeto, dependiente de las categorías y formas en las que recoge su objeto (a las que, por ejemplo, pertenece aquel sujeto metodológico como una necesidad *a priori*), es una imagen espiritual de tipo específico; y de darse cuenta de que también aquí su verdad sobre su objeto es algo viviente, funcional, ganado a tuerza de trabajo, y no la reproducción mecánica de una placa fotográfica. Quizá con esto el problema de la comprensión histórica se convierta en algo mucho más difícil y profundo de lo que lo es en la sencilla y, en efecto, mucho más fantástica visión de que la comprensión de otra *psyche* se consuma, por lo que hace al contenido, como repetición exacta suya en el espíritu que recibe; y que, en efecto, sólo tiene lugar en la medida en que la vivencia propia de este último fuera transferida a aquél.

Toda la contraposición entre un punto de vista mecanicista y uno organicista o vitalista se abre paso en estas distintas explicaciones de la comprensión anímica. Y como en cada caso en litigio del espíritu que se conduce hasta su última instancia, toda decisión entre aquéllos se muestra dependiente de aquello que el hombre ha alcanzado sobre el todo y lo más profundo de su *Weltanschauung*.