

# Wilhelm Dilthey sobre la filosofía: teoría de una eterna búsqueda

Marta García Rodríguez. Universidad del País Vasco (España)

Recibido 27/04/2024

## Resumen

Este artículo trata de la *filosofía de la filosofía* de Wilhelm Dilthey, que debe considerarse pionera por ser una de las primeras exposiciones explícitas y prolíficas sobre cuestiones metafilosóficas. Para navegar por su pensamiento metafilosófico, examinaré tres temas principales de su desarrollo teórico: en primer lugar, sus intentos de definir la filosofía a través del método histórico como una actividad que se sitúa entre el arte, la religión y la ciencia; en segundo lugar, el reconocimiento de una actitud filosófica permanente a lo largo de la historia y con independencia de los sistemas filosóficos; en tercer lugar, la consideración de la filosofía como una teoría de concepciones del mundo que surge no del pensamiento, sino de la «fuerza vital» (*Lebendigkeit*) de sus practicantes. A pesar de no ser siempre conocidos, estos tres rasgos sentarán las bases teóricas de casi todos los debates metafilosóficos del siglo XX.

**Palabras clave:** metafilosofía, Wilhelm Dilthey, definición de filosofía, historia de la filosofía.

## Abstract

### Wilhelm Dilthey on philosophy: theory of an eternal search

This paper deals with *the philosophy of philosophy* of Wilhelm Dilthey, which should be considered as ground-breaking for being one of the first explicit and generous expositions of metaphilosophical questions. In order to navigate through his metaphilosophical thought, I will examine three main themes of his theoretical development: first, his attempts of defining philosophy via the historical method as an activity standing among art, religion and science; second, the recognition of a permanent philosophical attitude throughout history and beyond systems; third, the consideration of philosophy as a theory of worldviews that arises not from the thought, but from the liveliness (*Lebendigkeit*) of its practitioners. Despite not always known, these three features will lay the theoretical foundations of almost all metaphilosophical debates in the 20th century.

**Key words:** Metaphilosophy, Wilhelm Dilthey, Definition of Philosophy, History of Philosophy.



# Wilhelm Dilthey sobre la filosofía: teoría de una eterna búsqueda

Marta García Rodríguez. Universidad del País Vasco (España)

Recibido 27/04/2024

## § 1. Introducción

Wilhelm Dilthey es un autor que suele pasar desapercibido fuera de los círculos hermenéuticos, su conocida distinción entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften* (con sus respectivas metodologías de *erklären* y *verstehen*) y su intento de fundamentar esas últimas mediante una «crítica de la razón histórica». Sin embargo, llevó a cabo una de las aproximaciones más profundas, refinadas y, en cierto sentido, también pioneras a lo que él denomina *filosofía de la filosofía* o *metafilosofía*<sup>1</sup>, a cuya investigación dedicó un gran número de ensayos. Se observa un aumento de su preocupación metafilosófica especialmente hacia el final de su vida, preocupación que fructificó con la publicación de *Das Wesen der Philosophie* (*La esencia de la filosofía*) en 1907. De manera muy significativa, al comienzo de esta obra afirma que la principal ventaja de la filosofía es que muy pronto ha tomado conciencia de su propia tarea (Dilthey, 1964: 344). A grandes rasgos, el proyecto metafilosófico al que dedica sus últimos años tiene como objetivo propio desarrollar una tipología de las concepciones del mundo o *Weltanschauungen* (Lessing, 2011: 153), de ahí que no sorprenda que la mayor parte de sus escritos metafilosóficos se encuentren precisamente en su *Weltanschauungslehre* (*Teoría de las concepciones del mundo*)<sup>2</sup>. Al fin y al cabo, la tarea de hacer una teoría de

319

eikasía  
N.º 125  
Enero-feb.  
2025

<sup>1</sup> Algunos autores matizan que las ideas que denotan las expresiones *metafilosofía* y *filosofía de la filosofía* no son intercambiables, argumentando que la primera podría sostener un discurso no filosófico sobre la filosofía que sería inalcanzable para la segunda. En su *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora incluye el tipo de investigación realizada por Dilthey en la entrada «Perifilosofía». Dejando a un lado la discusión sobre las diferentes denominaciones dadas a la tarea reflexiva y autorreflexiva llevada a cabo por la filosofía, y dado que la historiografía contemporánea ha considerado ambos términos como sinónimos, serán utilizados como tales a lo largo de este trabajo.

<sup>2</sup> Algunos ejemplos son los capítulos «Qué es filosofía» («*Was Philosophie sei*»), «La cultura actual y la filosofía» («*Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*») y «Filosofía de la filosofía» («*Philosophie der Philosophie*»).

las concepciones del mundo está estrechamente relacionada con cuestiones sobre el concepto y el papel de la filosofía (Lessing, 2011: 172).

En cualquier caso, los esfuerzos de Dilthey para llevar a cabo un análisis metafilosófico serio con miras a una teoría de las concepciones del mundo están completamente entrelazados con su contexto y tienen destacados antecedentes históricos. En una carta a Marcus Herz, en mayo de 1781, tras agradecerle por haber compartido cuatro ejemplares de la *Crítica de la razón pura*, publicada apenas dos meses antes, Immanuel Kant señala el hecho de que el tipo de investigación que ha desarrollado en dicha obra es muy complicado, porque contiene una «metafísica de la metafísica» (Kant, AA X, 269); es decir, que Kant había llevado a cabo una fundamentación metafísica de la metafísica. Dos décadas después, Friedrich Schlegel incluye en su obra *Transzendentalphilosophie (Filosofía trascendental)* un capítulo titulado «Retorno de la filosofía sobre sí misma o filosofía de la filosofía» («*Rückkehr der Philosophie in sich selbst oder Philosophie der Philosophie*»<sup>3</sup>), en el cual define la «filosofía de la filosofía» como el «nexo entre historia y filosofía» y como el «sistema del esquema del organismo de todas las artes y ciencias, o enciclopedia de todas las artes y las ciencias» (Schlegel, 1964: 91-94). Casi medio siglo después, en 1840, se publica la primera monografía con un título tan explícito como *Philosophie der Philosophie (Filosofía de la filosofía)*. Atribuido a Friedrich Köppen (1840), en él se analizan las herramientas lingüísticas, especialmente los términos filosóficos adverbiales, y su relevancia en la articulación de las diferentes filosofías. Todas estas obras son signo de una creciente preocupación por preguntas que atañen directamente a la filosofía, así como a su estatuto social y teórico, que llegan a Dilthey por medio de otros autores alemanes y que predicen, al mismo tiempo, el giro metafilosófico a lo largo del siglo XX.

A lo largo del siglo XIX comienzan a aparecer ensayos de carácter marcadamente metafilosófico y títulos que hacen referencia explícita a la naturaleza autorreflexiva de la filosofía; entretanto, aumenta también el número y la intensidad de las investigaciones sobre la historia de la filosofía, especialmente en la tradición alemana. Ejemplo de ello son los tres volúmenes que conforman las *Historische Beiträge zur*

---

<sup>3</sup> Por norma general, las traducciones de los textos de autores alemanes son propias, y se hace referencia a las páginas de las obras originales; en caso de que no fuera así, se indicará la edición de la traducción española correspondiente.

*Philosophie* (Contribuciones a la historia de la filosofía) de Adolf Trendelenburg, quien fuera profesor de Dilthey en la Universidad de Berlín. De modo que la constante y omnipresente preocupación historicista de Dilthey, que le lleva a una profunda conciencia de la historicidad propia de la filosofía, no es extraña: en ella se encuentran, por un lado, la influencia de su profesor y, por otro lado, también una creciente tendencia a la metafilosofía en la actividad filosófica general.

Resumiendo las ideas que se tratarán en las subsiguientes secciones, se puede afirmar que, en la propuesta de Dilthey, la filosofía tiene tres características metafilosóficas esenciales: la primera, que la filosofía es consciente de su propia tarea; segundo, la filosofía se tiene a sí misma y a su actividad como objeto de estudio; tercero, la tarea fundamental de la filosofía es la *Selbstbesinnung*, concepto que ha sido traducido en ocasiones como 'autognosis', y que debe entenderse como 'autorreflexión' o 'autoconocimiento'.

El problema general al que se enfrenta Dilthey con todo ello es la necesidad y la complejidad de definir el papel que la filosofía, considerado en su obra uno de los sistemas de la cultura (Dilthey, 1964: 376), debe adoptar frente al agotamiento de la metafísica. En un sentido crucial, la trayectoria filosófica de Dilthey puede ser considerada como un esfuerzo infatigable de responder esa pregunta que no es de carácter solamente filosófico, sino también social. De ahí que su personal actividad filosófica esté dirigida a una nueva fundamentación de la filosofía (Scholtz, 2008: 10); en ese proceso, ofrece un cuestionamiento sistemático de las asunciones más radicales y esenciales en torno a la naturaleza, la función o la metodología de la filosofía.

## § 2. El problema de definir la filosofía

Una de las primeras preguntas que surgen desde una perspectiva metafilosófica, quizá como estrategia para responder a la pregunta más radical «¿Qué es la filosofía?», es la que se interroga sobre el objeto de la filosofía. En un sentido amplio, Dilthey afirma que la filosofía, al igual que todas las *Geisteswissenschaften*, a las que pertenece como disciplina autónoma, tiene como objeto de estudio la «realidad histórica y social» (Dilthey, 1973: 4). Aunque se presente como un objeto de estudio, su complejidad e indeterminación parecen evidentes debido a su naturaleza excesivamente abarcadora:

«la realidad histórica y social» incluiría las ciencias, los seres humanos y sus acciones, cualquier tipo de organización social, todas las concepciones del mundo y también a ella misma y a la ciencia que la analiza, ya que esta última es también un hecho histórico innegable<sup>4</sup>. Con la *filosofía de la filosofía* de Dilthey, y debido al carácter abarcador de las ciencias humanas, la filosofía se convierte en material de estudio para sí misma como un hecho histórico humano.

## 2. 1. ¿Qué fue antes, la historia o la esencia?

Dilthey hace una importante aclaración que ilustra la influencia de las obras precedentes sobre la historia de la filosofía. Aunque considera que la filosofía es una de las *Geisteswissenschaften* y, por ello, que tiene una temática clara y amplia, no la ve como un rasgo definitorio. De hecho, la filosofía no puede definirse ni por su temática ni por su método, sino que para hacerlo hay que recurrir a la historia: «hay que preguntar a la historia qué es la filosofía» (Dilthey, 1977: 208). En consecuencia, la pregunta por la esencia de la filosofía, es decir, por su definición, debe llevarnos de un punto de vista sistemático a uno histórico (Dilthey, 1964: 264), dejando de lado la categorización estática y ahistórica.

El principal enigma metafilosófico, en su clásica formulación «¿qué es la filosofía?», parece apuntar a una esencia o a una combinación de rasgos sincrónicos que hay que aprehender. Dilthey, sin embargo, asume que tal pregunta debe plantearse desde y hacia la historia; partiendo de que la filosofía es un hecho o una actividad condicionada históricamente, considera que, para comprender su naturaleza, es necesaria algún tipo de proyección histórica. Este giro permite a Dilthey introducir «un concepto de filosofía que hace explicable la historia de la misma» (Ferrater Mora, 1949: 10). Explicar qué es la filosofía equivaldría, por tanto, nada más y nada menos que a explicar su historia.

Pero esa referencia a lo que podría considerarse la tradición filosófica corre el riesgo de convertirse en una definición circular: si la historia —y, en el caso de la filosofía, eso

---

<sup>4</sup> En la *Weltanschauungslehre*, Dilthey afirma literalmente lo siguiente: «*Philosophie muss sich, als menschlich-geschichtlich Tatsache, selber gegenständlich werden*» (Dilthey, 1977: 13); es decir, «la filosofía, en tanto que hecho humano e histórico, debe convertirse en un objeto para sí misma». El adjetivo alemán *gegenständlich* apunta a algo concreto y tangible, en oposición a cualquier otro objeto figurado o conceptual. Siguiendo a Dilthey, la filosofía debe incluirse a sí misma como un objeto de estudio empírico que pertenece, como otros muchos, a la historia humana.

equivale a su historiografía— establece lo que es la filosofía, ¿cómo podríamos decidir lo que es la «filosofía» a lo largo de la historia? Para identificar el lado «filosófico» de la historia y poder responder así a la primera pregunta, debemos aceptar ya algunas ideas sobre lo que la filosofía es, podría o debería ser, aunque no respondan a la definición esencialista clásica. En cierto modo, una de las aportaciones metafilosóficas propias de Dilthey consiste en enfrentarse a esa «definición circular» que remite de la filosofía a su historia, y viceversa.

## 2. 2. Entre religión, arte y ciencia

En cualquier caso, afirmar que la filosofía no puede definirse ni por su objeto ni por su método no significa que no posea ninguno de ellos, sino solamente que estos no son definitorios ni exclusivos de su actividad; es más, podríamos decir que, para Dilthey, la especificidad del pensamiento filosófico surge de la combinación de ambos. El modo en que disecciona este problema conduce a una concepción de la filosofía que la sitúa cerca de las ciencias particulares en cuanto a su procedimiento, y cerca de la religión y el arte en cuanto a su intención. Así lo expresa Dilthey en *Das Wesen der Philosophie*:

[...] a diferencia de las ciencias particulares, [la filosofía] busca la solución del enigma del mundo y de la vida. Y a diferencia del arte y la religión, pretende ofrecerla de manera universalmente [*allgemeingültig*] válida. [Dilthey, 1964: 365]

Dilthey ya había desarrollado esa idea en su *Weltanschauungslehre*, en la que destaca que es precisamente ese lugar intermedio que ocupa la filosofía lo que la distingue de otras ciencias:

De ahí que la filosofía no sea una ciencia como la Botánica o la Zoología. Está emparentada con la religión y el arte por su intención, mientras que está unida a las ciencias mediante el pensar conceptual y la exigencia de validez universal contenida en ellas. [Dilthey, 1977: 140]<sup>5</sup>

Así, la filosofía compartiría con las ciencias el afán de validez universal y la forma de pensamiento conceptual, asemejándose así en cuanto al método, mientras que se

<sup>5</sup> Repite la misma idea un poco más adelante (Dilthey, 1977: 185).

emparentaría con el arte y la religión en cuanto al contenido, que no es otro que la preocupación por el enigma de la vida, que es «el único, oscuro e inquietante tema de toda filosofía» (*ibidem*: 161). Pero Dilthey, maestro del encaje de bolillos conceptual, profundiza aún más en su planteamiento metafilosófico: «a diferencia de la religiosa, [la concepción filosófica] es universalmente válida. Y, a diferencia de la poética, es una fuerza que pretende influir en la vida y reformarla» (Dilthey, 1964: 400). La conexión interna con el enigma del mundo y de la vida acerca la filosofía hacia la religión y el arte y, sin embargo, no es igual a ellos porque esa conexión se da con cierta aspiración de universalidad. Se observa cierta insistencia en la tesis sobre el afán filosófico de validez universal, que compartiría con la ciencia frente a la religión, y añade que, al contrario que el arte, la filosofía tiene también el objetivo de transformar la vida, y no sólo de contemplarla o describirla y expresarla artísticamente.

En consecuencia, la filosofía es, en cierto modo, *superior* a la religión y el arte: primero, porque enlaza los aspectos teóricos y prácticos del ser humano; segundo, porque aspira a elevar esa unidad a una conciencia más clara en una representación conceptual universalmente válida (Dilthey, 1977: 151). Esa descripción de la actividad filosófica se ajusta perfectamente a la explicación y el desarrollo de las concepciones del mundo que Dilthey lleva a cabo en su *Weltanschauungslehre*, donde considera el arte y la religión como *propedéutica* para la concepción metafísica del mundo (*ib.*: 90). Así, aunque comparta algunos rasgos con la religión, el arte y la ciencia, la filosofía se distingue de cualquier otro tipo de concepción del mundo y, en cierto modo, la supera.

### § 3. El carácter universal de la filosofía como función espiritual

El conjunto de la propuesta metafilosófica de Dilthey constituye un incansable esfuerzo por sortear las dificultades que surgen al intentar plasmar una definición satisfactoria de la filosofía, de las cuales es profundamente consciente. Y su obra se convierte en un intento de resolver (o, en su defecto, disolver) la antinomia general existente entre la aspiración a la validez universal que sostiene toda concepción científica del mundo y la conciencia de su historicidad, esto es, de su variabilidad y caducidad. Sobre esta antinomia construye su *Weltanschauungslehre*:

Surge así la siguiente antinomia: la variabilidad de las maneras de ser humanas se corresponde con la variedad de modos de pensar, sistemas religiosos, ideales morales y sistemas metafísicos. Ese es un hecho histórico. Los sistemas filosóficos cambian como las costumbres, las religiones y las constituciones. [...] Pero el objeto de la metafísica es el conocimiento objetivo de la conexión de la realidad. [Dilthey, 1977: 6]

El aprieto filosófico es claro: en tanto que hechos históricos, la diversidad y la mutación de las concepciones del mundo y los sistemas filosóficos son innegables, de modo que la tarea de buscar un conocimiento universal y objetivo parece, al menos, inestable desde el comienzo. Dilthey, en un primer momento, considera que tal antinomia no puede resolverse desde un punto de vista metafísico, por lo que la contradicción entre las diversas concepciones del mundo seguiría siendo insoluble (*ib.*: 8). La única vía para una posible solución sería, una vez más, recurrir al pensamiento histórico, en aras de lograr una comprensión más profunda de las diferencias que se dan entre ellas, a pesar de la conciencia de no poder superarlas. Y el camino histórico podría emprenderse desde dos perspectivas: por un lado, mediante un análisis psicológico del arte, la religión y la filosofía como portadores de vida y de concepciones del mundo; por otro, mediante la búsqueda de los principales tipos de concepciones del mundo en diferentes épocas y la exposición de las antinomias y contradicciones entre ellas, es decir, de las disputas entre arte, religión y filosofía (*ib.*: 99). Podemos concluir que esa Antinomia es el problema más agudo al que se enfrenta Dilthey, cuya única opción de potencial solución pasa por la «autorreflexión histórica» (*historische Selbstbesinnung*), tarea a la que dedica gran parte de su actividad filosófica y cuya consecución quedaría explícitamente ilustrada en su intento de hacer una teoría de las concepciones del mundo.

### 3. 1. El espíritu filosófico sobrevuela a su sistematización

A pesar de que el punto de vista metafilosófico no evita la antinomia, el profundo análisis histórico que Dilthey lleva a cabo le permite identificar un rasgo filosófico que permanece a lo largo de la historia y se manifiesta en cada sistema filosófico, pero que no implica, al menos a ojos de Dilthey, una noción esencialista de la actividad filosófica. La idea es simple: por encima de todos los giros y cambios en las formas

filosóficas de pensar, la función o el papel que cumple la filosofía en la cultura y la sociedad humanas permanece a lo largo del tiempo (Dilthey, 1977: 208). Aunque la filosofía comparte su objeto —el «enigma de la vida»— con el arte y la religión, y su método —la aspiración de «validez universal»— con las ciencias, las perpetuas fluctuaciones de los sistemas filosóficos indican que la filosofía, a diferencia de otras disciplinas, no se limita a intentar resolver con propuestas concretas el enigma de la vida (*ib.*: 212), sino que también despliega todas las respuestas posibles a lo largo de la historia y, en ocasiones, las sistematiza. De modo que la filosofía sólo sería definible por la función que atraviesa la historia y se materializa en la sociedad y la cultura. Como veremos, la reivindicación del papel cultural y social de la filosofía aparece también repetidamente en el opúsculo *Philosophie der Philosophie (Filosofía de la filosofía)* y, como veremos, es central en la metafilosofía de Dilthey.

Es precisamente de esa caracterización de la filosofía como función social y cultural de la cual se deriva la tarea de comprobar o demostrar en la historia precisamente esa noción histórica según el cual la filosofía sería una función. En esa tarea están implícitas dos ideas importantes: la primera es que Dilthey concibe la noción *funcional* de la filosofía como un hecho fáctico e histórico, *i. e.* descriptivo de un estado de cosas pasado y presente, no como un concepto normativo o desiderativo; la segunda, que solamente mediante el método histórico sería posible conocer y definir esa función. Tal y como se ha explicado, y siguiendo lo que se afirma en *Das Wesen der Philosophie*, esa función de la filosofía consistiría relacionarse con el enigma del mundo y de la vida mediante conceptos de validez universal (Dilthey, 1964: 376). Así, del vínculo entre los dos rasgos que la filosofía comparte con las ciencias —el afán de validez universal como método— y con el arte y la religión —la preocupación por el enigma de la vida como objeto— surge su función, que abarca casi toda la vida espiritual, pues opera tanto en el alma humana como en la sociedad y la cultura (Scholtz, 2008: 14).

Como consecuencia de la omnipresencia de la filosofía a lo largo de la historia gracias a su función socio-cultural, Dilthey sostiene una fuerte tesis metafilosófica, a saber, que la filosofía no es exclusiva de los sistemas filosóficos:

Es necesario aclarar y así ver históricamente qué es el espíritu filosófico, para no advertirlo solamente en los grandes sistemas, sino perseguirlo también donde se pierde por los extensos dominios de las ciencias, la literatura o la especulación teológica. [Dilthey, 1977: 209]

Según Dilthey, desde un punto de vista histórico (que es, estrictamente, el único posible) el espíritu filosófico como una fuerza universal no está ligado solamente a los grandes sistemas filosóficos, sino que se expande a lo largo y ancho de toda la actividad científica y espiritual de la humanidad; dicho de otro modo, la actividad filosófica trasciende la distinción entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften*. Sin embargo, tal tesis no aclara *a priori* cómo o dónde puede encontrarse dicho espíritu: no especifica si emerge en un momento histórico particular (y, en ese caso, la manifestación del espíritu filosófico iniciaría *de facto* la historia filosófica) o, por el contrario, si ha estado presente desde el comienzo mismo de la historia humana (y, en ese caso, sería conveniente explicitar lo que se entiende por *historia*). Dilthey tiene una respuesta un tanto ambigua para esa objeción:

[...] el espíritu filosófico se encuentra allí donde los investigadores, con conciencia metódica, llevan su ciencia hasta las causas últimas o a generalizaciones que enlazan y fundamentan varias ciencias. Se encuentra allí donde se examinan de nuevo los valores y los ideales. [Dilthey, 1964: 413]

Por lo tanto, siguiendo a Dilthey, la filosofía tendría ciertos caracteres universales que se adaptan a toda experiencia y que aspiran a un conocimiento universalmente válido (Scholtz, 2008: 12). El rasgo aparentemente natural y universal de la filosofía constituye una de las tesis metafilosóficas más relevantes de la obra de Dilthey. La razón principal que la sostiene radica en el hecho de que lo que él denomina el «enigma de la vida» (*Lebensrätsel*), materia tanto de la filosofía como del arte y la religión, nunca se resuelve y permanece siempre, independientemente de los progresos del conocimiento empírico: «el círculo del conocimiento empírico puede desplegarse tanto como quiera: el enigma retrocede de nuevo sin que se alcance una solución» (Dilthey, 1977: 145). Dado que el objeto de la filosofía es intrínsecamente insoluble, su actividad es eterna.

Un gran conocedor del pensamiento de Dilthey como José Ortega y Gasset, sin embargo, mostró cierto recelo hacia la idea de la filosofía como una función que permanece a lo largo de la historia. En su obra *Origen y epílogo de la filosofía* (publicada en 1929), afirmaba que lo que Dilthey describía como filosofía no es más que «un modo de adiestramiento de los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad, sino que brotó un día en Grecia y ha llegado ciertamente hasta nosotros,

pero sin garantía de extensión futura» (Ortega y Gasset, 1960: 81). Según Ortega y Gasset, la actividad filosófica descrita y delimitada por Dilthey no sería universal, sino que estaría vinculada a la tradición filosófica canónica, que «comenzó por una monumental casualidad» (*ib.*: 73). Los términos *religión*, *filosofía* y *literatura*, que aparecen en la obra de Dilthey como funciones vitales de la mente humana —y, por tanto, también como posibilidades permanentes del ser humano—, a juicio de Ortega y Gasset, habrían adquirido en su pensamiento un significado equívoco. Además, parece que a Ortega y Gasset le cuesta aceptar que la noción *funcional* y *permanente* de la filosofía sea una tesis fáctica o histórica, es decir, que describa un estado de cosas, por lo que se inclina a pensar que el *espíritu* filosófico comenzó en algún momento de la historia y que, en consecuencia, no hay razón para creer que no pueda terminar en algún otro momento.

Sin embargo, coincide con Dilthey en la idea de que las distintas filosofías, «bajo su careta de antagonistas, todas son la *misma* filosofía»; es decir, que todas ellas tienen una identidad común, una «mismidad» o, por decirlo con palabras de Ortega y Gasset, «esperamos, sospechamos, presumimos que la tienen» (Ortega y Gasset, 1960: 53). La filosofía sería una conversación que tiene ya tres milenios, un diálogo y una discusión constantes que se han llevado a cabo a lo largo de la historia en el lenguaje común de «la propia actitud filosófica» (*ib.*: 28). Desde tal postura, la filosofía tendría tanto un carácter universal como particular, y no habría necesidad de considerarla una función permanente en la historia. Para Dilthey, sin embargo, la filosofía permanece a la vez como hecho histórico y como función humana.

### 3. 2. *El espíritu filosófico como un rasgo de carácter*

Desde la mencionada noción *funcional* de la filosofía, el recorrido metafilosófico de Dilthey lleva a la idea de que la filosofía es una característica de la persona:

[...] la filosofía es así una característica personal, una suerte de carácter al que se ha atribuido la tarea de quitarle al ánimo el peso de la tradición, de los dogmas, de los prejuicios, de la fuerza de los afectos instintivos y hasta del dominio de aquello que nos coarta desde fuera. [Dilthey, 1977: 32]

Dilthey desarrolla la tesis sobre la naturalidad y universalidad de la filosofía como función social y cultural hacia una concepción personalista según la cual la actitud filosófica sería un rasgo particular del ser humano preocupado por el «enigma de la vida». Esta idea tiene, al menos, tres grandes implicaciones que el propio Dilthey reconoce. En primer lugar, asume que existe algún tipo de *actitud* o *espíritu* filosófico independiente y distinto de la profesión filosófica (*idem*) y, por tanto, también de la formación académica. Esto significa, en última instancia, que la actividad filosófica no debería estar obligatoriamente vinculada a la institución en la que se lleva a cabo oficialmente. En segundo lugar, se deduce que el filósofo *nace*, como nacen los poetas (*id.*), de modo que la capacidad filosófica depende más de cierto estado espiritual (mental, intelectual), que del conocimiento de las fuentes consideradas filosóficas, aunque no haya ningún impedimento *a priori* para que este último refuerce y amplíe la primera. En tercer lugar, se afirma que la filosofía reside en la estructura humana y que, además, los seres humanos son propensos a la reflexión filosófica (Dilthey, 1964: 375). En ese sentido, la actividad filosófica sería una aptitud que surge en el ser humano como algo natural e inevitable<sup>6</sup>.

Así pues, para Dilthey la filosofía es a la vez de naturaleza universal y particular —en la medida en que la define como una actividad o actitud personal que aspira a un saber universalmente válido y omniabarcante—, pero sigue siendo necesaria una definición adecuada de las tareas que debe llevar a cabo para poder cumplir su función. A este respecto, siempre que Dilthey se pregunta por el papel que desempeña la filosofía en la cultura de su tiempo, responde que la principal tarea que debe realizar le viene exigida, de forma exógena, por las ciencias particulares. Tanto en la *Weltanschauungslehre* como en *Das Wesen der Philosophie* afirma que las ciencias necesitan fundamentación y justificación, por lo que la principal tarea de la filosofía es ser «una teoría general de la ciencia» (Dilthey, 1977: 195; 1964: 411). Además, y como quehacer colateral del desarrollo de una teoría general de la ciencia, la filosofía debe también examinar los vínculos entre las ciencias y las diferentes áreas del conocimiento, a modo de una enciclopedia o de una jerarquía de las ciencias (Dilthey,

---

<sup>6</sup> Ortega y Gasset coincidiría con Dilthey también en esta última idea, pues para él «la filosofía es una cosa... inevitable» (Ortega y Gasset, 2012: 102) y, además, «no brota por razón de utilidad pero tampoco por sinrazón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto» (*id.*).

1977: 195; 1964: 412). Así pues, la actividad filosófica sistemática hereda de la tradición las tareas de justificar, estructurar y organizar las ciencias, así como el de determinar las conexiones entre ellas.

#### § 4. Hacia una teoría de las concepciones del mundo *sive* la naturaleza metateórica de la filosofía

Una primera aproximación a la teoría de las concepciones del mundo no parece mostrar de manera clara y distinta lo que Dilthey entiende por el concepto *Weltanschauung*, en parte debido a las heterogéneas formas de conocimiento y expresión que se incluyen bajo esta expresión. Debido a ello, así como al hecho de que en las décadas posteriores el término se difundió y desarrolló independientemente de la propuesta de Dilthey, conviene aclarar su significado en su contexto.

##### 4. 1. Aproximación al concepto de «concepción del mundo»

Siguiendo la estrategia clásica, aunque insuficiente, de la definición negativa, podemos afirmar que las concepciones del mundo no son un producto del pensamiento, pues no surgen de la mera necesidad o de la voluntad de conocer, sino que «brotan de la actitud vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica» (Dilthey, 1977: 86). Por lo tanto, las concepciones del mundo surgen de la totalidad de la existencia y sus raíces primarias son la vida y su enigma. La preocupación por el «enigma de la vida» se traduce en los múltiples intentos de responder más o menos sistemáticamente a las preguntas que conforman dicho *enigma*. Pero esas respuestas, dice Dilthey, pueden intentarse desde diversas perspectivas, ya sean artísticas, religiosas o filosóficas; él lo expresa de manera casi poética: «los sacerdotes egipcios y babilonios se han ocupado de ese enigma tan bien como los sermones actuales del clérigo cristiano, Heráclito y Hegel; el Prometeo de Esquilo, tan bien como el Fausto de Goethe» (*ib.*: 81). Por eso piensa Dilthey que las concepciones del mundo tienen la misma *estructura* cuando intentan dar una solución acabada al enigma de la vida, porque todas suponen una conexión por la que se deciden las

cuestiones relativas al significado y al sentido del mundo, y así se deducen de ella los ideales, el bien supremo y los principios esenciales para guiar la vida.

Por tanto, los distintos tipos de concepciones del mundo equivalen a los distintos tipos de respuestas dadas al enigma de la vida y del mundo. Es importante destacar aquí que Dilthey habla siempre de *tipos* de cosmovisiones, no de concepciones o teorías concretas, lo que denota una vez más su afán de categorización y síntesis, dos tareas y objetivos principales de la filosofía que él también aplica en su propio *modus operandi* filosófico. Y el análisis y deducción de los rasgos generales de diversos planteamientos conceptuales a lo largo de la historia le lleva a enunciar la conocida división tripartita de las concepciones del mundo: la religiosa, la artística y la metafísica; entre ellas, como se ha visto, la metafísica sería superior a las otras dos por su fundamentación científica y su pretensión de validez universal (Dilthey, 1977: 94, 151). Sin embargo, también afirma que «los verdaderos tipos de concepciones del mundo solamente pueden ser aquellas que son invencibles» (*ib.*: 152). Precisamente por la incapacidad de responder satisfactoriamente al enigma de la vida, que se replica con independencia de toda evidencia empírica, solamente aquellas que permanecen como *mero* intento, y no como respuesta definitiva, pueden ser identificadas como concepciones del mundo, a pesar de o por encima de su esfuerzo por alcanzar la validez universal.

El aspecto más esencial de la *Weltanschauungslehre*, independientemente de la adecuación o la utilidad de las múltiples clasificaciones que propone, es que en ella Dilthey intenta demostrar que los sistemas filosóficos también poseen una visión del mundo y de la vida y que, por ello, también son susceptibles de ser analizados *metafilosóficamente*. Como toda concepción del mundo, la filosofía no tendría su base en el pensamiento conceptual, sino en la «fuerza vital» (*Lebendigkeit*) de las personas que la produjeron (Dilthey, 1977: 30). En la propuesta de Dilthey, la filosofía es al mismo tiempo *metafilosofía* y *metaciencia*, pues se despliega, por un lado, como teoría de las concepciones del mundo y, por otro, como fundamento y conexión de las ciencias. A llevar a cabo tales tareas dedicó Dilthey gran parte de su obra teórica, y su caracterización de la filosofía la convierte en el empeño *espiritual* más inclusivo.

A modo de síntesis, podríamos declarar que, para Dilthey, la filosofía es un modo de vida propiamente humano que consiste en el inagotable proceso de interrogación y respuesta al «enigma de la vida», por lo que el *espíritu filosófico* no sería reducible a los

grandes sistemas filosóficos. Por eso, a pesar de la variabilidad de las propuestas filosóficas a lo largo de la historia, la función social y cultural de la filosofía seguiría siendo la misma. Además, ese espíritu filosófico tiene tres rasgos distintivos (Dilthey, 1964: 345-346; 1977: 210). En primer lugar, la filosofía es autorreflexión (*Selbstbesinnung*), gracias a lo cual puede cuestionar su naturaleza y ya no es «una disciplina académica, sino un fenómeno antropológico» (Scholtz, 2008: 12). En segundo lugar, la filosofía tiende a reconocer lo que es diferente y a conectar las cosas que están aisladas, entre otras, las distintas concepciones del mundo, con el objetivo de elevar el conocimiento a unidad. En tercer lugar, la filosofía requiere y aspira permanentemente a un conocimiento universalmente válido dentro de esa conexión.

#### 4. 2. ¿Una filosofía para reconciliarlos a todos?

De las características mencionadas se deriva la noción de filosofía como teoría de las ciencias, una de cuyas tareas principales consistiría en justificarlas. En ese sentido, la filosofía es la ciencia fundamental (Dilthey, 1964: 408). Una vez que Dilthey ha zanjado la cuestión de la legitimidad de la metafísica asumiendo su agotamiento histórico, la tarea de examinar las ciencias abre un nuevo camino para la filosofía, en un intento de llevar a cabo, en un sentido amplio de la expresión, una *teoría del conocimiento* (Scholtz, 2008: 13) como teoría de las diferentes formas de conocer el mundo, es decir, como teoría de las diversas concepciones del mundo.

No es casual que esa necesidad de reconciliar las distintas concepciones del mundo fuera puesta de manifiesto a partir de la segunda mitad del siglo XIX, coincidiendo con la pérdida de unidad de las ciencias (Arana, 2015: 248) y la voraz especialización y fragmentación del conocimiento que tiene lugar como consecuencia de la reforma universitaria alemana (García, 2024). En 1877, el médico y físico alemán Hermann von Helmholtz asume, en su discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Berlín, que los dos tipos de ciencia —*i. e.* las *ciencias del espíritu* y las *ciencias de la naturaleza*— comparten un mismo objetivo (Helmholtz, 1878: 6), que no es sino «hacer que el espíritu domine en el mundo», tal y como expresa en un texto posterior. Añade a ello, además, que el conocimiento solamente puede desarrollarse mediante la colaboración de las ciencias, y atribuye a los científicos de todas las especialidades la

obligación de «hacer que los resultados de su trabajo sean lo más completos y fácilmente accesibles para los demás» (Helmholtz, 2016: 205). Un siglo después, y siguiendo a Herbert Spencer, William James extiende la reclamación de Helmholtz y añade que el objetivo de la filosofía es hacer de la ciencia un «sistema de conocimiento *completamente unificado*», de modo que incluya los resultados de todas las ciencias, aunque no pueda ser contrastada con ellas (James, 1979: 19). Con la certeza de que se precisa una imagen unitaria de la naturaleza y de su conocimiento para el buen desarrollo de la cultura humana, las propuestas de unificación o reconciliación del saber, así como de su representación académica, se han multiplicado desde entonces y han situado a la filosofía en una posición central para su consecución.

Pero podríamos decir que es Dilthey quien convierte la filosofía en una «teoría de las teorías» (Dilthey, 1964: 408) o en una *metateoría*. Por tanto, el fin último de la filosofía y, con ella, del pensamiento de Dilthey, es elaborar una tipología de las concepciones del mundo: «Surge así la tarea de clasificar no los puntos de vista en los que los problemas principales de la filosofía encuentran una solución antagónica, sino los propios sistemas» (Dilthey, 1977: 149). Eso incluye, entre otras cosas, un «*análisis psicológico* del arte, de la religión y de la filosofía como portadoras de una concepción del mundo y de la vida» (*ib.*: 9), y ello con el fin de comprender en profundidad sus supuestos y diferencias. De ahí que tal teoría de las concepciones del mundo examine también la filosofía «como hecho histórico y social y sea, por tanto, una rama de la investigación llevada a cabo por las humanidades, pero con una intención esencialmente filosófica» (Lessing, 2011: 156). En ese sentido, la filosofía es *también y principalmente* metafilosofía; es decir, un tipo de investigación universal acerca de las formas en que se concibe el mundo que, precisamente por su carácter radicalmente inclusivo (recordaremos que, en tanto que parte de las *Geisteswissenschaften*, su objeto general es «la realidad histórica y social»), se contiene a sí misma como objeto de estudio. Siendo la filosofía responsable de tal meta-tarea, podemos decir que la filosofía debe examinarse *a sí misma y desde sí misma*, es decir, con las herramientas conceptuales y metodológicas que le son propias. Y aquí el principal recurso sería, una vez más, el uso del método histórico-hermenéutico. Para Dilthey, dicho método exige una especial atención a las fuentes, pues es la historiografía la que nos proporciona el material empírico —como «planos, esbozos, borradores y cartas: en ellos respira la

fuerza vital de la persona, igual que los dibujos a mano revelan más de ella misma que los cuadros acabados» (Dilthey, 1990: 562)— que nos llevaría a comprender las distintas concepciones del mundo.

En esa labor intervienen, por tanto, las dos fuerzas principales de la actividad filosófica y las que la distinguen del resto de saberes: una, la preocupación por el «enigma de la vida», que atraviesa toda la historia y al cual solamente es posible acercarse a través de su rastro historiográfico y mediante el análisis hermenéutico de sus textos; dos, su aspiración a poder construir un conocimiento, una conexión entre las distintas concepciones del mundo, que sea universalmente válido.

Esa dualidad del quehacer filosófico ha sido elaborada, en la filosofía contemporánea, por Jürgen Habermas, que se sitúa también en la senda diltheyana de desplegar una filosofía tras el agotamiento histórico de la metafísica. Jürgen Habermas ha descrito la filosofía en su doble función de «guarda» (*Platzhalter*) para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas y de «intérprete» vuelta hacia el «mundo de la vida» (expresión que toma de Edmund Husserl), así como la disciplina que pone en interrelación lo cognitivo-intelectual con lo práctico-moral y lo estético-expresivo (Habermas, 1990: 78-79). Su principal función, por tanto, sería ejercer de instancia crítica entre el saber de los expertos y la práctica cotidiana (Habermas, 1988: 59). Así, en la época *posmetafísica* enunciada por Habermas y que ya augurara Dilthey, las consideraciones filosóficas

[...] se enderezan a la tesis de que la unidad de la razón sólo permanece perceptible en la pluralidad de sus voces, es decir, como posibilidad de principio de pasar, por ocasionalmente que sea pero siempre de forma comprensible, de un lenguaje a otro. [Habermas, 1990: 157]

Sin embargo, a juicio de Habermas, un pensamiento filosófico eficaz, que esté en comunicación con las ciencias, solamente podría recurrir a la «frágil unidad de la razón», es decir, «a la unidad de la identidad y de lo no idéntico que se fragua en el discurso racional» (Habermas, 1971: 36), y no a instancias supremas o a conceptos fuertes de razón, porque, a pesar de la multiplicidad de voces en las que esta se manifiesta, aún cree posible una transición *filosófica* entre diferentes lenguajes. Esto lo sitúa lejos del «contextualismo radical» que ve en autores como Jean-François Lyotard o Richard Rorty, para quienes la razón solamente estaría legitimada por su pluralidad,

y le permite abogar por una teoría sociológica de la *acción comunicativa* mediante la que se desarrolla una utilización del lenguaje orientada al entendimiento (Habermas, 1988: 70). Para Habermas, la filosofía tendría una función central como «guardiana de la razón» incluso en su papel posmetafísico, y debe por ello atenerse al nuevo paradigma de los «discursos híbridos» que insertan ideas filosóficas en los contextos de investigación empírica (Baynes, 1987: 293). Con todo, ante una razón cuya unidad se presenta *frágil*, Habermas advierte de que la filosofía no puede pretender poseer un acceso privilegiado a la verdad, un método propio, un ámbito objetual exclusivo, ni un estilo de intuición peculiar. Pero aún podría, por un lado, insistir en planteamientos universalistas y en procedimientos de reconstrucción racional que tendrían su origen en el saber intuitivo y preteórico de «sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente» (Habermas, 1988: 46) y, por otro lado, impulsar la autorreflexión de las ciencias más allá de la metodología y de la teoría de la ciencia, con el objetivo de traer a la luz «los fundamentos de sentido que la formación de las teorías científicas tiene en la práctica científica» (Habermas, 1990: 60).

Así, la filosofía adquiriría una nueva dimensión en tanto crítica material de la ciencia, bajo la convicción de que el cientismo no satisface la práctica investigadora de las ciencias histórico-sociales y que, además, fija un concepto tecnocrático de ciencia que excluye el método racional en la explicación de cuestiones prácticas (Habermas, 1971: 32) y que resulta, a su juicio, insuficiente. Sin embargo, esta filosofía que ejerce su tarea crítica en forma de mediación entre las ciencias no podría convertirse en su fundamentación, pues estas, al igual que la cultura en general, no la necesitan: «con la totalidad de la cultura ocurre algo similar a lo que ocurre con las ciencias: la cultura no necesita ninguna fundamentación ni clasificación» (Habermas, 2009: 76).

Dado que el abandono de la tradición metafísica lleva a abandonar la referencia a la totalidad, y esta lleva a renunciar a la pretensión definible de conocimiento, la filosofía, aunque aún puede y debe ejercer de celestina entre los diversos lenguajes de la razón, no puede erigirse como fundamentación final de las ciencias ni de la cultura en la que estas se desarrollan, una aspiración que sí está todavía presente en Dilthey. Para Habermas, la filosofía debe renunciar a su vetusto papel de «juez inspector de la cultura» (*kulturinspizierender Richter*) y comenzar a ejercer de «intérprete mediadora» (*vermittelnde Interpretin*). En este contexto, empero, la reconocida fragilidad e

indeterminación del *discurso racional* que debe abanderar la filosofía en su labor de mediación podría poner en cuestión su propia constitución, sus métodos y sus herramientas conceptuales: ¿de qué manera podría el filósofo *qua* filósofo reconstruir la *unidad* de la razón sin quebrar la racionalidad interna de cada esfera científica? Y, por otro lado, ¿es posible y deseable que ejerza de intérprete entre esferas cuyos contenidos y herramientas conceptuales le son ajenos o desconocidos? A juicio de Habermas, y coincidiendo con los diagnósticos hermenéuticos y pragmatistas, la legitimidad del filósofo como mediador quedaría justificada por la autoridad epistémica que poseen los seres humanos que cooperan y hablan entre sí, para quienes es posible el acuerdo con pretensión de validez (*ib.*: 79). Así, en la acción orientada al entendimiento, *i. e.* en la acción *comunicativa*, hay todavía un momento de racionalidad que permite a la filosofía aferrarse a su papel de «guardiana de la racionalidad». Una teoría metafilosófica tal, empero, no podría ser considerada definitiva de la especificidad de la filosofía, ya que la tarea fundamental que se le adscribe no le sería exclusiva:

336

Y sobre todo, es un proyecto que no es propiedad de la filosofía. Esta, en colaboración con las ciencias reconstructivas, sólo puede iluminar las situaciones en que nos encontramos; puede contribuir a que aprendamos a entender las ambivalencias que nos salen al paso como otras tantas llamadas a crecientes responsabilidades en espacios de acción cada vez más estrechos. [Habermas, 1990: 187]

Se deduce, por tanto, que el planteamiento de Habermas asume que la mediación interdisciplinar no es una tarea exclusiva de la filosofía —aunque constituya una de sus principales y más importantes funciones—, sino que pertenecería a los «sujetos que hablan», *i. e.* a los sujetos que utilizan el lenguaje natural de manera *racional*, a pesar de la *fragilidad* de la razón. Abandonado el ámbito de la fundamentación, parece que la filosofía solamente puede contribuir a la comprensión y aclaración interdisciplinar de los problemas, pero no a su solución. En ese sentido, podría decirse que la filosofía debería seguir tratando, aún hoy, no tanto de resolver a su manera, sino de comprender e interrelacionar todas las respuestas al «enigma de la vida» que, siguiendo la propuesta de Dilthey, retrocede y se nos escapa siempre.

Aunque es a principios del siglo XX cuando comienza a crecer exponencialmente la preocupación por cuestiones esenciales sobre la naturaleza, el papel o el lugar de la filosofía, las aportaciones metafilosóficas de Dilthey resultan relevantes por varias razones. Principalmente, porque son la primera exposición explícita de algunos de los temas metafilosóficos que ocuparán cada vez más espacio en el siglo XX, muy especialmente aquellos centrados en la pregunta por la naturaleza de la filosofía en relación con otras disciplinas. En este sentido, la propuesta de Dilthey puede y debe considerarse tan innovadora como fecunda, porque establece algunos *memes* conceptuales que reaparecerán y se desarrollarán, veladamente o no, en muchas propuestas posteriores, y que constituyen la base teórica de muchas discusiones dentro de la filosofía y metafilosofía contemporáneas. A pesar de que rara vez se encuentran referencias explícitas a los textos de Dilthey, su influencia es indiscutible: los coletazos de su pensamiento siguen siendo visibles desde los lugares más emblemáticos del imaginario colectivo filosófico. Aún hoy, de hecho, a lo largo y ancho del mundo, los seres humanos seguimos enfrentándonos al «enigma de la vida», a veces con cierta esperanza, y casi siempre con la sensibilidad y el pensamiento.

## Bibliografía

- Arana, Juan (2015), *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*. Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.
- Baynes, K.; Bohman, J.; McCarthy, Th. (eds.) (1987), *After Philosophy: End or Transformation?* MIT Press.
- Dilthey, Wilhelm (1990), «Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie», en *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Gesammelte Schriften* (Bernhard Groethuysen, ed.), IV. Band. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Dilthey, Wilhelm. (1977), *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften* (Bernhard Groethuysen, ed.), VIII. Band. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Dilthey, Wilhelm (1973), *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* (Bernhard Groethuysen, ed.), I. Band. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft;
- Dilthey, Wilhelm (1964), «Das Wesen der Philosophie», en *Gesammelte Schriften*, V. Band (hrsg. von Bernhard Groethuysen). Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Ferrater Mora, José (2009), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel. 4 vols.
- Ferrater Mora, José (1949), «Dilthey y sus temas fundamentales», en *Revista Cubana de Filosofía*, vol. 1, n.º 5, pp. 4-12.

- García Rodríguez, Marta (2024), «Encapsular la filosofía en la academia: relato de un ascenso social y una caída epistémica», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 26, n.º 55, pp. 105-127, <<https://doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.05>>, [13/01/2024].
- Habermas, Jürgen (2009), «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte*, Band 5. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico* (Manuel Jiménez Redondo, trad). Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1988), *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971), «Wozu noch Philosophie», en *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Helmholtz, Hermann von (2016), «Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft», en *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften* (hrsg. von Michael Heidelberger, Helmut Pulte und Gregor Schiemann), Band I. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Helmholtz, Hermann von (1878), *Über die akademische Freiheit der deutschen Universitäten – Rede beim Antritt des Rectorats an der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin am 15. Oktober 1877 gehalten von Dr. H. Helmholtz*. Berlin, Verlag von August Hirschwald.
- James, William (1979), «Philosophy and its critics», en *Some Problems of Philosophy*. Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (1772), «An Marcus Herz», AA X, en *Briefwechsel*, pp. 268-270.
- Köppen, Friedrich (1840), *Philosophie der Philosophie*. Hamburg, Friedrich und Andreas Perthes.
- Lessing, Hans-Ulrich (2011), *Wilhelm Dilthey*. Köln, Böhlau Verlag.
- Ortega y Gasset, José (2012), *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral.
- Ortega y Gasset, José (1960), *Origen y epílogo de la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Schlegel, Friedrich (1964), «Rückkehr der Philosophie in sich selbst oder Philosophie der Philosophie», en *Transzendentalphilosophie Jena 1800/1801, Werke*, Band 12. München, E. Behler.
- Scholtz, Gunter (2008), «Dilthey über das Wesen der Philosophie», en Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. Wiesbaden, Marix Verlag.
- Trendelenburg, Adolf (1846-1867), *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band I-III. Berlin, Verlag von G. Bethge.