



Historia y grafía

ISSN: 1405-0927

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

Fernández Castro, Roberto

De la filosofía de la vida a la fenomenología: La recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg

Historia y grafía, núm. 60, 2023, Enero-Junio, pp. 183-219

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia

DOI: <https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.431>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58973994007>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

LUZEM 

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*De la filosofía de la vida a la fenomenología:
La recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg*



*From Philosophy of Life to Phenomenology:
The Reception of Paul Yorck von Wartenburg's Work*

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
México
Correo: robertofernanandez@filos.unam.mx
DOI:10.48102/hyg.vi60.431

Artículo recibido: 3/02/2022

Artículo aceptado: 11/05/2022

RESUMEN

El objetivo inicial del artículo consiste en mostrar el proceso de recepción e influencia de la filosofía de Paul Yorck von Wartenburg, principal corresponsal de Wilhelm Dilthey y destacado exponente de la filosofía de la vida entre finales del siglo XIX y principios del XX. El desconocimiento que hasta ahora ha prevalecido en nuestra lengua acerca de su obra hacen necesaria una breve reconstrucción biográfica y contextual, antes de presentar la tesis central del artículo, que consiste en mostrar cómo es que algunos de los conceptos clave de la filosofía del conde de Yorck encontraron una continuidad o se conectaron, primero con la filosofía fenomenológica de Martin Heidegger, y después con la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Con este argumento, se busca recuperar la obra y el legado del conde de Yorck.

Palabras clave: Paul Yorck von Wartenburg, filosofía de la vida, fenomenología, hermenéutica, historicidad

ABSTRACT

The initial objective of the article is to show the process of reception and influence of the philosophy of Paul Yorck von Wartenburg, the main correspondent of Wilhelm Dilthey and an outstanding exponent of the philosophy of life between the end of the 19th century and the beginning of the 20th. The ignorance that until now has prevailed in our language [Spanish] about his work makes a brief biographical and contextual reconstruction necessary, before presenting the central thesis of the article, which consists of showing how some of the key concepts of the philosophy of the count of Yorck found a continuity or connection, first with the phenomenological philosophy of Martin Heidegger and later with the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. With this argument, it seeks to recover the work and legacy of the Earl of Yorck.

Key words: Paul Yorck von Wartenburg; philosophy of life; phenomenology; hermeneutics; historicity.

ANTECEDENTES

El conde Paul Yorck von Wartenburg ha sido hasta ahora un filósofo casi desconocido en lengua española.¹ Las escasas menciones que de él se pueden encontrar se refieren sobre todo a su amistad con Wilhelm Dilthey² y el influjo reflexivo que la

¹ En México sería un poco menor nuestra ignorancia, si Juam Brom no hubiese omitido en su traducción al español, las páginas que Fritz Wagner dedicó al conde de Yorck en *Geschichtswissenschaft* (Freiburg im Breisgau: Karl Alber 1951). La traducción es *La ciencia de la historia* (México: UNAM, 1958). Es cierto que en la edición original, Wagner sólo incluyó parte de una de las cartas que Yorck envió a Dilthey y un fragmento de *Ser y Tiempo* bajo el título de “Heideggers Urteil”, pero es esto precisamente lo que nos habría permitido leerlo en la misma línea del historicismo de Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch y Max Weber, incluidos en el mismo capítulo, y como antecedente de la filosofía de Martin Heidegger.

² Fue al conde de Yorck a quien Dilthey dedicó su *Introducción a las ciencias del espíritu*, al ser publicada ésta en marzo de 1883, con motivo su nombramiento en la Universidad de Berlín, tras el fallecimiento de H. Lotze. Vale la pena recordar sus palabras de entonces porque, como veremos, no provienen de la manifestación de una falsa humildad en Dilthey: “En una de nuestras

correspondencia entre ambos tuvo sobre el joven Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* le concedió incluso una primacía sobre las ideas de Dilthey, pero éste terminó eclipsándolo casi por completo, debido a la influencia posterior y al volumen de su ingente obra.³ Aun así no deja de sorprender que pese a la gran relevancia que Martín Heidegger en *Ser y tiempo* o Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método* le concedieron al *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897* (1923), hasta 1995 sólo existía la edición alemana original de dicha correspondencia, además de dos ediciones en italiano de 1983 y 2000, debidas al meritorio trabajo de Francesco Donadio. Además de *Ser y tiempo* y *Verdad y Método*, por citar sólo las dos obras más conocidas, también filósofos tan disímbolos como Gershom Scholem, Rudolf Bultmann y Herbert Marcuse le concedieron un sitio relevante en su propia formación. Mucho más tarde, en un sentido diametralmente opuesto, Víctor Farías, entre otros críticos de Heidegger, dirigieron juicios muy negativos al conde de Yorck, relacionándolo con los orígenes del nacionalsocialismo.⁴ Sin embargo, como espero mostrar en estas páginas, la importancia del conde de Yorck y de su obra no se reduce tan sólo a su

primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevía a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo". *Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras de Wilhelm Dilthey I*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

³ Herber Schnädelbach, por ejemplo, ni siquiera lo menciona, pese al gran número de páginas que dedica tanto a Dilthey como a la filosofía de la vida en *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, versión de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1980).

⁴ Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, segunda edición en español aumentada (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998).

relación con Dilthey o Heidegger, y tampoco se trata de algún oscuro personaje en cuya filosofía sea posible encontrar los orígenes del nazismo. Lo que me propongo, es mostrar algunas líneas de investigación que permitan valorar la obra de un filósofo que no ha sido estudiado todavía con suficiente atención en lengua española, y que de hacerlo, nos permitiría comprender mejor la filosofía de la vida que se desarrolló en Alemania entre finales del siglo XIX y principios del XX, la cual encontró una continuidad muy clara en la filosofía fenomenológica, pero no sólo en la línea que Heidegger desarrollaría posteriormente, sino incluso en las investigaciones de Edmund Husserl y la problemática que gira alrededor de conceptos fundamentales como el de la persona humana o la historicidad.

Mientras las afinidades entre Dilthey y Husserl fueron señaladas muy pronto y su estudio ha sido continuado, además de que ellos mismos las discutieron en las pocas cartas intercambiadas a mediados de 1911, sólo unos meses antes de la muerte de Dilthey; me parece que, en cambio, todavía no sabemos hasta qué punto la metafísica a la que combatió Husserl coincide con la filosofía trascendental de Yorck, quien a pesar de carecer de una elaboración metodológica tan clara como la del iniciador de la fenomenología, también aspiraba a la “reducción” de toda objetividad a la conciencia, pero siempre entendida como una autoconciencia, que vendría a ser la estructura histórica y vital no restringida a la función del conocimiento o de alguna función particular, sino extendida al ámbito entero de las experiencias humanas, las cuales se ligarían entre sí como vivencias (*Lebendigkeiten*) formadoras de una vida verdaderamente humana.⁵

⁵ La correspondencia entre Dilthey y Husserl puede verse en Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig (Buenos Aires: Nova, 1962). Pero tal vez el primer estudio comparativo fue el de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, segunda edición, (Leipzig & Berlin: Teubner, 1931).

Otra relación que quisiera al menos referir, porque tal vez no sea menos significativa para la historia de la filosofía, es la que más tarde se ha observado entre el método histórico-genealógico que empleó Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, y que al parecer habría encontrado en la muy temprana disertación de Yorck sobre “La Catarsis en Aristóteles y el *Edipo en Colono* de Sófocles”. Esto es algo que además toca también a la historia de la historiografía, debido al vínculo entre los orígenes del método de la ciencia de la historia decimonónica y la investigación filológica. Me refiero específicamente a la tesis de Lucas Cresenzi, quien propuso una analogía entre la comprensión trágica de la catarsis en Yorck y en Nietzsche, que a su parecer mostraría cómo Nietzsche estaba mucho más próximo de lo que comunmente se cree a las tendencias innovadoras de la filología de su tiempo. Los rastros que se pueden observar en su obra, tanto de los estudios de Jacob Bernays y del conde de Yorck, así lo probarían. De manera que el final de la dominación de una interpretación moralista de la tragedia griega, iniciada por Goethe pero culminada por Nietzsche, no se podría entender sin el antecedente de Bernays y Yorck.⁶ Probablemente también habrá que buscar a un Yorck lector de Nietzsche, que en cuanto a personalidad y espíritu crítico, eran mucho más afines. Pero además, en el *Briefwechsel* de Yorck y Dilthey hay un par de cartas de 1897 en las que Dilthey menciona a Nietzsche sin tener que dar mayores explicaciones, de manera que para entonces es seguro que ambos conocían su trabajo, al menos como filólogo y maestro que era de retórica antigua en la Universidad de Basilea.

⁶ Lucas Cresenzi, “Filologia e classicism alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg”, tradução de Ernani Chaves, *Estudos Nietzsche, Curitiba*, vol. 1, núm. 2 (jul.- dic. 2010), 389-390. Para conocer buena parte de lo que se ha dicho a propósito de la relación de Nietzsche y la filología de su tiempo puede verse E. Rhode, U von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, edición de Luis de Santiago Guervós (Málaga: Ágora, 1994) y Rafael Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche. Homero y la filología clásica* (Bogotá: Panamericana, 2000).

Vale mucho la pena hacer un breve recorrido biográfico del conde de Yorck, pero antes, creo que no está de más insistir en que se trata de un filósofo en cuya obra podemos encontrar algunos de los rasgos fundamentales del historicismo, por lo cual me parece que averiguar y esclarecer el significado de su obra es un tema que resulta de la incumbencia tanto de filósofos como de historiadores, particularmente desde la perspectiva de la historia intelectual.

En tal caso, además de encontrarnos delante de un primer historicista desconocido, y que mucho nos ayudaría a entender qué es y cómo se originó eso a lo que llamamos historicismo en el ámbito de la historiografía alemana, también mostraría por qué la actualidad de la filosofía de la historia radica tanto en su necesidad vital como en su idealidad racional, y no en la vigilancia de ese peligroso producto de una idea irrealizable que ya sólo pertenece a un pasado muerto, o que no tiene nada que ver con nuestras propias vidas: el espíritu humano. O quizá podría sugerirnos una conclusión distinta: preguntarnos si la ciencia de la historia y la teoría de la historia que hacemos tienen todavía algo que ver con la humanidad.

LA VIDA DE PAUL YORCK

El conde Hans Ludwig Paul Yorck von Wartenburg nació en Berlín el día primero de marzo de 1835.⁷ Fue nieto del mariscal de campo Hans David Ludwig Yorck von Wartenburg, el iniciador de la guerra para liberar a Prusia de la ocupación napoleónica en 1813, a quien Ludwig van Beethoven le dedicó la *Yorckscher*

⁷ Para la siguiente reseña biográfica de Yorck seguiré a Iring Fetscher en *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher (Hamburg: Felix Meiner, 1991), así como a Ingo Farin, “Count Paul Yorck Von Wartenburg”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA, Center for the Study of Language and Information, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/yorck/>

Marsch y Johann Gustav Droysen uno de sus libros: *Das Leben des Feldmarschalls Grafen York von Wartenburg* (1851). Esta biografía dio cuenta de una figura de gran significado para el nacionalismo patriótico alemán, pero su autor fue también una presencia decisiva en el posterior interés por la historia que desarrollaría Paul como filósofo. La infancia de Yorck transcurrió en Klein-Öls, ciudad de la Baja Silesia, cerca de Breslau (Breslavia), formando parte de una familia con fuertes tradiciones luteranas y militares que mantendría una estrecha y personal relación con la monarquía prusiana. En realidad la tradición militar de la familia Yorck fue interrumpida por el padre de Paul, el conde Hans Ludwig David Yorck, quien llegó a ser doctor en filosofía, amigo de Ludwig Tieck y miembro de su círculo tardo-romántico en Berlín, al que también pertenecieron el historiador Karl Savigny, las escritoras Rahel Varnhagen von Ens y Bettina von Arnim, así como el Barón Alexander von Humboldt, entre otros importantes animadores de los debates culturales de la época.

Sin embargo, la madre de Paul y su familia materna no fueron menos importantes en su formación. Bertha Johanna Auguste von Brausse fue a su vez hija de un general prusiano y mantuvo una correspondencia con Rahel Varnhagen, que inició en los años berlineses y continuaría hasta su prematura muerte en 1845, cuando Paul contaba con apenas diez años. Su padre contrajo nuevamente matrimonio con Nina von Olfers en 1849, hija de una familia de ricas tradiciones culturales; fue gracias a ella, a su madrastra, que Paul encontraría siempre una especie de hogar en Berlín. Tal parece que la combinación de estas dos tradiciones, la militar y la cultural, permiten caracterizar a la familia Yorck, poseedora de un elemento combativo y a la vez abierto al pensamiento menos conservador y más empático con las novedades de la época.

Después de haber recibido la educación primaria de un preceptor privado, Paul asistió al Magdalenen-Gymnasium de Breslau. Durante estos años, no sólo se interesó por estudiar y discutir el

cristianismo luterano, sino también por el arte y la religión en general, como todo verdadero adolescente, al decir de Nina. Fue a principios de 1854 cuando, gracias a su padre, Paul consiguió realizar un viaje a Francia, poco antes de matricularse en la Universidad de Bonn. En 1855 comenzó sus estudios universitarios de jurisprudencia en esta última ciudad, pero muy pronto regresó a la Universidad de Breslau e inició también algunos cursos de filosofía, donde siguió los cursos del filósofo Ch. J. Braniss, amigo de la familia y judío converso de reconocido prestigio.

En 1857 Paul viajó por primera vez a Italia en compañía de su padre, en un itinerario que él mismo habría de repetir en 1891 con su propio hijo Heinrich, según recordó en su *Diario de Italia*. En el otoño de 1858, Paul presentó su *Auskultator-Examen*, además de ingresar en el Segundo regimiento de guardias de infantería para cumplir con su año de servicio militar. En esta misma época conoció a quien sería su futura esposa, Louise Rahel von Wildenbruch, hermana del poeta Ernst von Wildenbruch. En 1860, el mismo año de su matrimonio con Louise, Paul se estableció como abogado de prácticas en Breslau y en 1862 se trasladó a Potsdam, donde presentó su *Assessor-Examen*.

Fue en esta época cuando apareció su disertación sobre “La Catarsis en Aristóteles y el *Edipo en Colono* de Sófocles” (1866), la única obra que publicaría en vida. Tal vez el rasgo más significativo que se conoce de la filosofía de Paul Yorck en estos años fue también lo que motivó las diferencias políticas y religiosas que llegó a tener con su padre al final de su vida. Sus cuestionamientos acerca de ciertos temas teológicos, la comparación entre Lutero y Goethe, así como la lectura de la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, tuvieron como consecuencia la aparición de los primeros comentarios de Yorck para introducir la categoría cristiana de “Persona” en su filosofía. De acuerdo con Iring Fetscher, la filosofía temprana de Paul Yorck habría estado bajo el influjo del último Schelling, pero lo que resulta indudable es que la categoría de persona marcó la posibilidad de que, en medio del estudio sobre la

catarsis de Aristóteles y el Edipo en Colono de Sófocles, el sentido de la tragedia griega apareciera como parte de un mundo “todavía no cristiano”.⁸

La imprevista muerte de su padre lo obligó a asumir la administración del patrimonio familiar y heredó de su padre el asiento que le correspondía en la Cámara Alta de Prusia (*Herrenhaus*), donde pudo participar en numerosos debates políticos y realizó sobre todo una actividad como experto jurídico. Así mismo, tomó parte como oficial en la campaña danesa durante la guerra Austro-Prusiana (1866) y en la Guerra Franco-Prusiana (1870-1871), figurando como testigo de la proclamación del Imperio Germano en el famoso Salón de los Espejos del Palacio de Versalles en 1871. Sin embargo, a la muerte de su padre en 1865, Paul también heredó su rica biblioteca, lo que le permitió seguir cultivando sus intereses históricos y filosóficos, además de que siguió frecuentando la Universidad de Breslau y solía realizar continuos viajes a Berlín para mantenerse informado de los círculos culturales y la sociedad de la capital.

Hacia finales de la década de 1890, Yorck trabajó en los manuscritos de los que serán dos de sus libros más importantes, *Heraklit* (1896-1897) y *Bewusstseinsstellung und Geschichte* (1892-1897), pero que él mismo desautorizó que se publicaran antes de morir, porque ambos estaban inacabados y efectivamente permanecieron inéditos hasta después de la segunda guerra mundial.

Paul Yorck von Wartenburg murió el 12 de septiembre de 1897. Lo último que suele mencionarse sobre su biografía es que su nieto, el conde Peter Yorck von Wartenburg fue miembro del Círculo de Kreisau de la resistencia alemana, y uno de los ejecutados por su implicación en el complot del 20 de julio de 1944 que tenía como objetivo el asesinato de Adolf Hitler. Pero sin duda, no es lo único que podría decirse acerca de una familia que mantuvo una presencia constante en los asuntos públicos de su nación, tan significativa

⁸ *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, XXIII.

como la que fue dada a conocer en la historia de *Los Mommsen*, y que suma un capítulo importante para entender más sobre la historia intelectual de Alemania durante los siglos XIX y XX.⁹

El conde de Yorck es una figura sumamente singular en el panorama historiográfico y filosófico de su tiempo, un pensador no académico que expuso con toda claridad algunas de las ideas que serían centrales en la concepción de la historia de maestros tan relevantes como Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Su obra resalta particularmente porque ayudó a superar la falsa contradicción entre el ser social de la llamada historia efectiva y la estructura histórica interna de un idealismo metafísico y psicologizante. El concepto de vivencia (*Erlebnis*), como vida vivida, como estructura de sentido, le permitió a Yorck mostrar que la vida no es un mero hecho biológico del ente, sino la posibilidad del ente que se interroga acerca de su ser, por eso la conciencia es la vida misma que se vive trascendiendo el instante en ése su interrogarse. De ahí la importancia de cada posición de la conciencia (*Bewusstseinsstellung*), como cada momento de la vida, como vida autoconsciente que historiza el tiempo y encarna la realidad.

LA CORRESPONDENCIA DE YORCK Y DILTHEY EN SU TIEMPO

En 1871, al quedar vacante el sitio de Braniss, Dilthey fue llamado a ocupar su lugar en la Universidad de Breslau; fue así como tuvo lugar el primer encuentro entre Dilthey y Yorck, dando inicio una amistad que incluyó frecuentes visitas y estancias de trabajo de Dilthey en Klein-Öls. Pero quizá lo más importante de su cer-

⁹ Me refiero, desde luego, al libro de Peter Köpf, *Los Mommsen. La historia de los alemanes a través de una familia: De 1848 hasta la actualidad*, traducción de Elisa Renau (València: Universitat de València, 2008). Los Mommsen fueron una familia que desde Theodor, el famoso historiador del siglo XIX que incluso llegó a ganar el Premio Nobel de Literatura, pasando por el filólogo y feroz crítico de Friedrich Nietzsche, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, contó en su seno con varias generaciones de historiadores.

canía fue su relación intelectual, extraordinariamente fecunda y esencial para ambos pensadores, pues se encontraron en un momento en el que, si bien se parecían reunirse con un espíritu afín, los dos se encontraban ya en posesión de una sólida formación filosófica y en medio del desarrollo de sus convicciones básicas. De ahí que, como habría de reconocer Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*, sería imposible decidir cuál de los dos tuvo más influencia en el otro. Y esto es algo en lo que, por fortuna, no se puede exagerar, pues como se ha dicho, su testimonio más claro es el *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, cuya publicación en 1923, comenzó a dar a conocer la profundidad y peculiaridad del pensamiento de Yorck.

“Luterano especulativo y crítico del ingenuo historicismo alemán de su tiempo”, como lo llamó Gadamer¹⁰, Yorck fue también leído a principios del siglo XX como anticipador de una filosofía práctica y política coincidente con la de algunos intelectuales alemanes que, tras el final de la Gran guerra de 1914-1918, fueron identificados, a pesar del carácter tan diverso de cada uno, con la llamada “revolución conservadora”;¹¹ entre ellos, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Sombart, Max Scheler, Stefan Georg, Oswald Spengler y Thomas Mann. No sin cierta razón, Gadamer insistió más de una vez en el luteranismo de Yorck, pero aquí habría que precisar cómo es que tal circunstancia también lo llevó a comprender la “virtualidad” o “efectividad” en la historia como la transmisión de poderes e influencias (*Kraftübertragungen*), por cuya autoridad, sacrificio, acción directa y comunicación afectiva

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti (Salamanca, Sígueme, 1992), 102.

¹¹ Véanse por ejemplo los libros de Armin Mohler y Karl Heinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (Graz: Ares Verlag, 2005) y Giorgio Locchi y Robert Steuckers, *Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932* (Buenos Aires: Acebo Dorado, 2010).

(*Gefühl*), una persona individual o un grupo de personas se conforman a sí mismas y conforman las vidas y los comportamientos de las generaciones por venir. Como acertadamente señaló Ingo Farin, ésta es la razón por la cual Yorck insiste en que la “persona” es la categoría histórica clave, pero al mismo tiempo, una categoría con intensas resonancias provenientes del cristianismo.

Tal categoría ocupa un sitio prominente porque la actitud personalista y el concepto de persona representaron también la base sobre la cual Edmund Husserl desarrolló su proyecto de fenomenología trascendental, particularmente en la tercera sección del libro segundo de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, dedicado a exponer sus investigaciones en el ámbito de la constitución del mundo espiritual. Aunque cabe reconocer que también ha sido éste uno de los motivos que, mirando hacia el pasado de la filosofía alemana, permiten observar la influencia de la filosofía de G. W. Hegel y de F. W. Schelling en Yorck más allá de sus años de juventud, pues en la idea de la efectividad en la historia a través de las distintas generaciones, se recuerda la famosa frase de Hegel del “yo que es *nosotros* y *nosotros* que es yo”.¹²

En un buen número de las cartas conservadas entre los manuscritos de Klein-Oels, Yorck destacó la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) en Alemania y se pronunció a favor de una vida enraizada en el suelo propio y en la tradición histórica. También para él la permanencia en la propia tierra natal constituía un elemento primordial en la estabilidad (*Ständigkeit*) del individuo y de la comunidad, concepto a partir del cual Heidegger elaboraría el suyo de tierra natal (*Heimatland*). Quienes abandonan su propio suelo en favor del flujo de capital y la vida urbana, pierden los lazos con su propia identidad histórica. Yorck señaló precisamente aquí el ejemplo de los judíos, que con su vida gobernada por el dinero y el afán de lu-

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, (Madrid: Abada, 2010), 255.

cro venían a ser “una tribu carente de cualquier sentimiento hacia el suelo físico y psíquico”. Pero esta es una conclusión que Yorck extrae también de sus análisis históricos acerca de los principios de las que él denomina “Las grandes etapas históricas de la conciencia”, pues en la historia de la conciencia de los judíos se observa ya una clara discrepancia entre moralidad y creencias, misma que se traduce en una moralidad insuficiente, y por lo tanto una ausencia de los principios básicos de la vivencia histórica.¹³

La comprensión que Yorck alcanzó de la tierra natal y del paisaje local, como dos poderosas fuerzas que daban forma al destino histórico alemán, permitieron a Heidegger pensar la conexión entre arraigo (*Bodenständigkeit*) y destino (*Geschick*), desplegando así el análisis de Yorck sobre su particular lectura del destino de la existencia humana, según la cual, el ser-ahí (*Dasein*)¹⁴, determinado por el cuidado (*sorge*), nunca existe en solitario y desconectado de la herencia de su tradición. Resalta entonces la necesidad de comprender al *Dasein* no como un sujeto aislado, sino como un ser constituido por su generación, y cuyo destino individual (*Schicksal*) se encuentra entretelado con el destino colectivo del pueblo (*Volks-geschick*) al que pertenece. Por eso el destino colectivo no es algo dado de antemano, es una búsqueda en común (*Ge-schick*) de las posibilidades históricas que la tradición ofrece o abre (*Schicken*) ante la comunidad, y que en cada caso deben ser realizadas y apropiadas en confrontación con sus raíces históricas.¹⁵

¹³ *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 23.

¹⁴ Tomando en cuenta que todas las referencias que hago a este vocablo alemán proceden de la obra de Heidegger, y de la especificidad filosófica que ha adquirido a partir de su obra, en adelante sólo lo emplearé en su forma original como *Dasein*. No ofrezco tampoco una definición porque no se trata de un término filosófico, sino de un concepto, de modo que algunos de los caracteres que le son propios más bien se encontrarán descritos a lo largo del texto. Aún así puede ser de gran ayuda consultar el libro de Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, (Barcelona: Herder, 2009).

¹⁵ Cfr. Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y los *Cuadernos negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* (julio, 2014): 115-134.

Otra posibilidad para comprender de manera justa la elaboración del sentimiento de arraigo a la tierra en el pensamiento conservador alemán de principios del siglo XX, se encuentra en el sugerente análisis que Francisco Gil Villegas presentó hace más de veinte años bajo el muy sugerente título de “Ortega y Heidegger o la antropología del *outsider* contrapuesta a la del *insider*”. De acuerdo con Gil Villegas, la famosa confrontación de 1929 en Davos, entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer, a propósito de la adecuada interpretación de la filosofía de Kant, había ya mostrado el desprecio que el “hijo de un sacristán católico y maestro tonelero” sentía por el cosmopolitismo de Cassirer, a quien se identificaba entonces con la olímpica figura de Goethe, mientras Heidegger prefería al Hölderlin cuyas odas, himnos y elegías cantaban el “retorno a la patria” (*Heimkunft*) y le permitieron al propio Heidegger concebir el lenguaje como patria (*Sprache als Heimat*) y, al fin, darle continuidad a su tarea en el camino del pensar en la serenidad (*Gelassenheit*) con apego a la tierra.¹⁶ No obstante, todavía más importante parece haber sido la discusión de 1951 con José Ortega y Gasset, primero en Darmstadt a propósito del tema de “El hombre y el espacio”, y luego en una reunión cerca de Baden-Baden. En su conferencia de Darmstadt “Construir, habitar, pensar (*Bauen, Wohnen, Denken*)”, Heidegger sostuvo la precedencia primigenia del habitar sobre el construir, tesis a la que Ortega, sobre la base de una fundamentación metafísica de su antropología filosófica, respondió en un sentido completamente opuesto: el extrañamiento del hombre como un eterno insatisfecho, como un animal desgraciado e inadaptado al mundo es lo que estructura la vida como

¹⁶ Especialmente apreciado por Heidegger era el poema de Stefan George titulado *La palabra*, cuyo verso final dice así: “Aprendí la renuncia con tristeza/ Nada hay donde la palabra quiebra”.

sustancia de la historia, pero la vida es el drama de ese sujeto náufrago en el mundo.¹⁷

Desde su misma aparición en diciembre de 1923, Heidegger tuvo la oportunidad de leer el *Epistolario* entre Dilthey y el conde de Yorck, cuyo primer resultado visible fue su escrito titulado “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, conocido también bajo el título de “Conferencias de Kassel”, mismas que Heidegger sostuvo en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias entre el 16 y el 25 de abril de 1925.¹⁸ Éstas formaban parte de un proyecto inicial de Heidegger para reseñar la correspondencia entre Dilthey y Yorck en la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* que dirigía Erich Rothacker, discípulo del propio Dilthey. Sin embargo, la recensión alcanzó una extensión de más de sesenta páginas y el intento fue abandonado, aunque su autor recogió los resultados de ese trabajo, tanto en el tratado

¹⁷ Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996): 416-429. Es conmovedora la forma como Heidegger recordó cuatro años después el episodio y que también recoge Gil Villegas: “Cuando pienso en Ortega y Gasset, viene a mis ojos su figura tal y como se mostró aquella tarde en su forma de hablar, con sus silencios y ademanes, en su caballerosidad, soledad, ingenuidad y tristeza, con un saber multifacético y una encantadora ironía”. Una ilustración elocuente de la distancia que hubo entre la filosofía de la vida en Alemania y España. Cfr. Adela Muñoz Fernández, “Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de *Lebensphilosophie* y de racio-vitalismo”, *Cuadernos de Filología Alemana*, Anejo II: 267-276.

¹⁸ Así lo confirmó el propio Heidegger en las conferencias que impartió bajo el título de “Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925), Nachschrift von Walter Bröcker, Herausgegeben von Fritjhof Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, band 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992-1993:143-180. La traducción de éstas, junto con el texto sobre “El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)”, se pueden leer ahora en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009, 110 pp. (Mínima Trotta)

sobre *El concepto del tiempo* (1924) que permaneció inédito, como en la segunda parte de *Ser y tiempo*.

A pesar de que el título original de las “Conferencias de Kassel” es “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, Heidegger advierte que sólo en principio sigue a Dilthey, pero porque él, junto con el conde de Yorck, fueron quienes en los años sesenta del siglo XIX tuvieron una conciencia realmente radical acerca del problema planteado por las cuestiones de ¿qué realidad es propiamente histórica?, y ¿qué significa ser histórico? Sin embargo, en términos metodológicos, Heidegger parte de uno de los propósitos clave de la fenomenología, pues adentrarse en el trabajo de éstos implica preguntar por nosotros mismos lo que ellos se preguntaron. De ahí que preguntar más allá de Dilthey venga a ser un preguntar sobre el terreno mismo de la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, que también entonces se empeñaba Heidegger en comprender.

“La vida de Dilthey —escribe Heidegger— no muestra externamente ningún acontecimiento de relieve. Lo que realmente está presente es la vida interior y lo que anima cada una de las preguntas del filósofo”. A Heidegger le preocupaba especialmente la muy difundida imagen que se tenía entonces de Dilthey como la del “fino” intérprete de la filosofía del espíritu, y en especial de la historia de la literatura, que se había esforzado “también” por deslindar las ciencias de la naturaleza y del espíritu, atribuyendo a la historia de estas últimas, e igualmente a la “psicología”, un papel destacado, disolviendo él a su vez el conjunto en una “filosofía de la vida” relativista. Para una consideración superficial, agregó Heidegger, este retrato resultaba “fiel”, pero se le escapaba la “sustancia” y encubría más de lo que revelaba.¹⁹ Cabe insistir en que

¹⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1993): 439. Salvo por alguna indicación contraria, sigo esta traducción porque me parece más acertada con los conceptos filosóficos relativos a la historia y la historiografía, pero me he servido también de las si-

los años de 1877-1897 son los que testimonian la “rara amistad” filosófica de Dilthey con Yorck a través de su correspondencia, y considerando el trabajo al que Dilthey consagró toda su vida como investigador, Heidegger encuentra que la formación de una concepción histórica del mundo se funda en la investigación histórica. Por lo tanto, el propósito compartido por Dilthey y Yorck habría sido el de elaborar el ser de lo histórico, es decir, la historicidad antes que lo histórico, el ser antes que el ente, la realidad antes que lo real. No se trataba pues de un problema relativo a la investigación histórica empírica, sino al paso hacia esa realidad que es propiamente en el sentido del ser histórico a través de la existencia humana; una realidad que Dilthey llevó al ámbito de la donación, determinándola como viva, libre e histórica. Es esto lo que para Heidegger permitió dar el paso siguiente: plantear la cuestión de la historicidad misma, la cuestión del sentido del ser, del sentido del ente. Era esto lo que sólo con el desarrollo de la fenomenología se podía plantear claramente.²⁰

En la misma línea de continuidad, pero todavía más importante que las Conferencias de Kassel, se encuentra el tratado de 1924 sobre *El concepto de tiempo*, y que como dije, quedó inédito hasta 1989. Después de recibir, en la Navidad de 1923, el ejemplar de la *Correspondencia* entre Dilthey y Yorck que Rothacker le había enviado, Heidegger se apresuró a enviarle una carta con fecha del 4 de enero de 1924, para explicar los motivos que lo hacían desistir de su proyecto de reseña y escribió: “Las cosas son demasiado importantes para conformarse con una breve reseña. Cuando le pedí el ejemplar ya estaba decidido a aprovechar la

güentes ediciones: *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1973), *L'Être et le Temps*, trad. y notas de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens (Paris: Gallimard, 1964), y desde luego, *Ser y tiempo*, segunda edición corregida, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998).

²⁰ Martin Heidegger, *Tiempo e historia*: 65-66.

ocasión para pronunciarme con mayor profundidad sobre el trabajo de Dilthey [...] Lo que realmente me ha sorprendido es la superioridad que muestra el conde de Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales; en cuanto a su instinto filosófico, estaba medio siglo por delante de su tiempo. La dirección en que Yorck empuja visiblemente a Dilthey es la misma que yo puse de manifiesto en mis exposiciones de Dilthey durante las clases que dediqué a su pensamiento, pero advirtiéndole que Dilthey nunca llegó a tanto. No obstante, Yorck también carece de las posibilidades conceptuales y de los medios para alcanzarla. Observaciones como ‘filosofar es pensar históricamente’ son instintivamente ciertas, pero precisan de la correcta transparencia —y aquí es donde comienzan las dificultades”.²¹

La no historicización del filosofar representa para Yorck un resto de metafísica bajo el aspecto metódico, “porque filosofar es vivir”, y precisamente por eso es imposible una filosofía de la historia, porque “¡quién pudiera escribirla!”. Por eso no hay ningún efectivo filosofar que no sea histórico, y así como el poder hacerse práctica es en rigor la verdadera justificación de toda ciencia, la finalidad práctica desde la posición del filosofar es pedagógica en el más hondo y amplio sentido de la palabra, tal y como se encuentra en el alma de toda verdadera filosofía y en la verdad de Platón y Aristóteles. Yorck sostenía la posibilidad de una ética como ciencia en el sentido de concebir a la filosofía como una manifestación de la vida y no como la expectoración de un pensamiento que nos parece sin base cuando desvía la mirada de la base de la conciencia, haciendo su tarea tan escasa en resultado como enmarañada y trabajosa su realización. Estar libre de prejuicios es sólo un supuesto y ya éste es difícil de lograr.²²

²¹ Citada por F.-W. Herrmann en su nota de editor, en Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, (Barcelona: Herder, 2008): 139.

²² *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, hrsg. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Max Niemeyer, 1923: 250.

Heidegger sitúa la principal exigencia de Yorck a Dilthey en el nivel de una lógica que, como la de Platón y Aristóteles, precede y guía a todas las ciencias, con la tarea de elaborar en términos positivos y radicales las diversas estructuras categoriales del ente que *es* naturaleza y del ente que *es* historia (la vida). Por eso cuando Yorck reclama a Dilthey haber acentuado demasiado poco “la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico” en sus *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ideas para una psicología descriptiva y analítica, 1894)*, a lo que se refiere es al método comparativo que emplea como procedimiento de las ciencias del espíritu. La comparación, que es siempre algo estético y se aferra a la forma; tal y como Wilhelm Windelband asigna formas a la historia, pero sólo porque al cultivador de las ciencias de la naturaleza no queda otra vía de apaciguamiento humano que el goce estético, como si la historia no fuera más que una serie de imágenes. Por eso Leopold von Ranke, el principal representante de la llamada Escuela histórica alemana resultó ser un gran observador, pero de lo ya desaparecido, de lo que ya no puede transformarse en una “*realidad efectiva*”, como lo político, que no es sino dramático. De manera que, dirá Yorck, el nombre de escuela histórica tiene algo de engañoso, era más bien una escuela anticuaria que, para responder a la gran corriente de construcción mecánica entonces dominante, construía de manera estética. Los señores de esta ciencia, tal cual los representa el filólogo auténtico que concibe la historia como una caja de antigüedades, son en el fondo cultivadores de las ciencias de la naturaleza, excepto porque al carecer del experimento se tornan todavía más escépticos.²³

Cfr. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*: 433.

²³Yorck coincide con la crítica que Husserl dirigirá al historicismo y a la filosofía como visión del mundo por igual en su famoso ensayo de 1911, en el que, él sí de manera explícita, toma como blanco para su crítica los escritos de Dilthey. Vid. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, presentación y traducción de Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009). Pero ya desde 1893, Franz Brentano, a su vez maestro de Husserl en Viena, había manifestado su oposición a Dilthey, quien convertido en el filósofo de la escuela histórica con su

Contrario a estas “determinaciones puramente oculares” que Yorck identifica con lo óptico, el propósito de la indagación del pasado consiste en captar categorialmente lo histórico y elevar la vida al plano de una adecuada comprensión científica, pero tomando en cuenta el género de dificultades que esta clase de investigaciones llevan consigo, el interés de Heidegger en el lenguaje encuentra aquí una afinidad más con el conde de Yorck, cuando éste explica cómo es que la mentalidad estético-mecanicista encuentra con más facilidad expresiones verbales que un análisis que retrocede hasta el nivel de la intuición, lo que se explica por el hecho de que la mayor parte de las palabras tiene un carácter ocular. En cambio, lo que penetra hasta el fondo de la vida, se sustrae a una exposición exotérica, por lo que la terminología no resulta comúnmente comprensible dada su inevitable naturaleza simbólica. La particular naturaleza del pensar filosófico explica la particularidad de sus expresiones lingüísticas y agregará todavía Yorck en otra de sus cartas citada por Heidegger: “Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, gusto que justifico con la consideración de que la paradoja es un signo distintivo de la verdad, y de que con toda certeza la *communis opinio* nunca está en la verdad, por ser la sedimentación de generalidades que no pasan de una semicomprensión y que comparadas con la verdad son como el vaho sulfuroso que deja tras de sí el rayo. La verdad no es nunca elemental. La función pedagógica del Estado estaría en deshacer la opinión pública elemental y procurar, en el mayor grado posible, por medio de la educación, la individualidad del ver y el contemplar. Entonces, en lugar de la llamada conciencia pública—esta radical exteriorización—, volverían a ser poderosas las conciencias individuales, es decir, las conciencias”.²⁴

Introducción a las ciencias del espíritu, se había manifestado en actitud polémica frente a una de sus tesis principales: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Franz Brentano, *Las razones del desaliento en la filosofía*, seguido de *El porvenir de la filosofía*, trad. de Xavier Zubiri, presentación de Juan Miguel Palacios (Madrid: Encuentro, 2010).

²⁴ *Briefwechsel*: 70 y 249. Cfr Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*: 23-24 y *El*

Es innegable que, como logró observar Heidegger, el tipo de investigación que guía la redacción de las cartas entre Yorck y Dilthey está ya en el camino de la fenomenología, en el intento por comprender la historicidad, entendiendo por ella “el *ser* histórico de aquello que es en cuanto historia”. Ya está ahí presente la problemática que exige abordar la cuestión más radical del sentido del *ser* histórico, antes de plantear la pregunta en términos científico-teóricos de en qué puede consistir la objetividad de lo histórico, o mostrar el modo como la historia se convierte en objeto de consideración de una ciencia histórica. Sin embargo, puesto que la clarificación de la problemática que se concentra en “comprender la historicidad”, exige poner al descubierto la estructura ontológica de un ente que es historia, una tarea de este tipo, aquí ya en la interpretación de Heidegger que fija así su tarea, sólo puede ser ontológica: el ente debe mostrarse desde sí mismo, debe convertirse en fenómeno y ser nombrado tal como se muestra, por eso la fenomenología es el único tipo de investigación que puede poner en marcha y sostener una investigación ontológica de este tipo. La historicidad es el carácter ontológico del *Dasein* humano que, como tal ente, ha de ser descubierto con el fin de determinarlo en su ser propio. De manera que la constitución ontológica fundamental del *Dasein*, a partir de la cual resulta posible aprehender ontológicamente la historicidad, es la temporalidad, lo que permite a Heidegger afirmar que la tarea de comprender la historicidad conduce a la *explicación fenomenológica del tiempo*. Al parecer, Dilthey sí planeaba acometer el problema del fenómeno del tiempo, pero hasta donde iban publicados los volúmenes póstumos de sus *Gesammelte Schriften* por Georg Misch en 1924, no se podía saber aún si tales investigaciones existían.²⁵

ser y el tiempo: 434. Acerca del interés de Heidegger en el lenguaje puede verse el libro de Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, prólogo de Ramón Xirau (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

²⁵ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*: 11-13.

En *Ser y tiempo*, Heidegger reconoce explícitamente que su examen del problema de la historia es fruto de la asimilación del trabajo de Dilthey, pero que se puede ver confirmado, consolidado y más penetrantemente esclarecido gracias a las ideas del conde de Yorck que se encuentran diseminadas en las cartas con Dilthey.²⁶ Es cierto, como han reconocido y estudiado diversos investigadores de la obra de juventud de Heidegger, que la posición de Dilthey en la génesis de su pensamiento no es de ningún modo marginal, sino que incluso representó el estímulo decisivo en su camino hacia la elaboración de la interpretación histórica del sentido del ser. Las dos nociones fundamentales que se unen y problematizan en la correspondencia de Yorck y Dilthey son las de historia y vida. La *Lebensphilosophie* que había hecho su aparición desde 1780 con las *Beiträge zur Philosophie des Lebens* de Karl Ph. Moritz, y había alcanzado su reconocimiento como doctrina filosófica con las conferencias de Viena y Dresde que Friedrich Schlegel pronunció entre 1827 y 1828, fue sin duda incorporada por Heidegger dentro de su propio programa. Uno de los rasgos esenciales que el análisis filosófico del *Dasein* pone de manifiesto es su carácter de “ser viviente”, de modo que, más allá de la fusión entre una historia abstracta y una vida concreta, lo que cabe destacar es que la necesidad de pensar juntos al ser y al tiempo, surgen de la advertencia de no separar nunca a la historia de la vida y del pensamiento, una advertencia que Heidegger saca de la profundidad de la correspondencia entre Yorck y Dilthey.

En una carta del 4 de junio de 1895, el conde Yorck dirigió a Dilthey una de sus notas más brillantes, al comentar el común interés que los unía a ambos “por la comprensión de la historicidad”.²⁷ Para Yorck, la afirmación de que la historia es vida no tiene el sentido de una tautología, sino el de un método, según el

²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*: 428-429.

²⁷ *Briefwechsel*: 185.

cual, la vida propia es “el órgano para la comprensión de la vida histórica”. Esto implicaba una severa crítica de la historiografía científicista alemana que hacía de su “mirar la historia” un “no vivir la historia”, y que, en último análisis, se traducían en una “ausencia de la historia”.^{28.}+ Por eso en *Ser y tiempo* Heidegger agregará cómo es que Yorck había llegado a una visión clara del carácter fundamental de la historia, del conocimiento del carácter del ser del *Dasein* humano mismo, y no por una vía teórico-epistemológica o desde la ciencia común de la historia, sino desde el punto germinal de la historicidad, según el cual, todo lo que se da psico-físicamente no es, sino que vive; una autognosis que en lugar de dirigirse a un yo abstracto, en la plenitud de mí mismo, me encuentre caracterizado históricamente.²⁹

De hecho, la crítica de Yorck a la historiografía científicista alemana, representa una anticipación de la crítica a la inautenticidad que Heidegger desarrolló en los años veinte. Y es que el empeño filosófico de la obra entera de Yorck estaba dirigido en contra de una historiografía que observaba los hechos sin comprometerse en absoluto con ellos, sin hacerlos interactuar con la conciencia histórica propia. También aquí Yorck se anticipa a una temática que tomaría gran relieve en la filosofía de la existencia y en la hermenéutica filosófica del siglo XX.³⁰ La continuidad entre el pensamiento de Heidegger y los escritos de Dilthey y el conde de Yorck hizo posible el reconocimiento de conceptos tan fundamentales como historicidad, vida y temporalidad. El señalamiento de la escisión metafísica entre pensamiento y ser, fue entendido a partir de entonces como resultado de la separación entre pensamiento e historia. La originalidad del pensamiento de Heidegger a este respecto ha hecho posible reconocer que, en todo

²⁸ *Ibid*, carta de Yorck a Dilthey del 6 de julio de 1886, 69-70.

²⁹ *Briefwechsel*: 71. *Cfr. El ser y el tiempo*: 432-433.

³⁰ A pesar de su carácter, “lamentablemente muy fragmentario”, una muestra contundente de esto la encontrará Hans-Georg Gadamer en *Bewusstseinsstellung und Geschichte*.

caso, gracias a Dilthey y Yorck, Heidegger orientó la fenomenología “hacia la interpretación de la vida sobre la base de la vida misma”.³¹

En este punto cabe recordar también la observación que hizo Ingo Farin,³² a propósito de una diferencia crucial que sí separaría a Yorck de Heidegger, pues mientras para el primero hay una co-determinación de lo humano entre historia y naturaleza, el filósofo de Messkirch en cambio estaría más cerca de los historiadores Johann Gustav Droysen y Jacob Burckhardt, quienes habrían desarrollado la diferencia entre lo óntico y lo histórico en un sentido mucho más radical, eliminando el lado óntico o natural de los seres humanos y rompiendo con todo residuo de dualismo y esencialismo. Pero esto no es así; por el contrario, la crítica de Yorck no sólo tocaría entonces al historicismo de Dilthey, Droysen y Burckhardt, además coincidiría con las objeciones hechas por Brentano y Husserl, porque no hay una oposición entre naturaleza y vida histórica. Lo que me parece es que Farin concede la razón a Droysen y Burckhardt, tal vez porque confunde el dualismo de Yorck con un esencialismo, cuando en realidad, la atención puesta en lo histórico, sin olvidar lo óntico, entendido

³¹ Palabras de Theodor Litt, tomadas de una carta de Peter Wust a Fritz Heine mann, del 9 de junio de 1929, en Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl* (Madrid: Akal, 2000): 24.

³² Ingo Farin, “Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XII, (New York: Routledge, 2012): 1-37. El autor hace referencia al curso que Heidegger impartió en el semestre del verano de 1926 bajo el título de “Auf Geschichte im Gefolge von Droysen”, contenido en un cuaderno negro con los reportes de las reuniones del seminario realizadas por los estudiantes, depositado en el Heidegger *Nachlass* del Deutsche Literaturarchiv de Marbach, con la signatura 75.7251. Cfr. Jürgen, Grosse, «Metahistorie statt Geschichte. Über typologisches Geschechtsdenken bei Yorck von Wartenburg», *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie un Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 11: Zum 100. Todestag des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, (1997-1998): 203-237. Mediante la oposición entre “Okularität” y “Geschichtlichkeit”, J. Grosse distingue entre la crítica de Yorck a la conciencia histórica del siglo XIX y su crítica al método tipológico de Dilthey.

como lo natural, consiste en poder reconocer en el yo histórico de la historicidad al mismo yo trascendental de la fenomenología.

Sin embargo, hay que reconocer que se trata de una cuestión bastante más compleja, como para querer resolverla en unas cuantas líneas. El camino filosófico en el desarrollo conceptual de la historicidad que Dilthey y Yorck llevaron a cabo condujo a su reconocimiento como el único concepto capaz de cohesionar el sentido de la vida y de describir la tarea fundamental de las ciencias humanas, pero también el medio por el cual Yorck habría tratado de mostrar cómo las investigaciones de Dilthey “no acentuaban suficientemente la diferencia genérica que existe entre lo óntico y lo histórico”, sosteniendo que sólo el carácter ontológico del hombre es el que regula la metodología de las ciencias humanas.³³ El conde de Yorck no sólo insiste en la interna historicidad de la conciencia de sí, además, es por ella que resulta metodológicamente inadecuado un sistema que se abstraiga de la historia, como tampoco la filosofía, cuando es crítica, puede abstraerse de la historicidad.³⁴ Si al poner de manifiesto la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico, quedó fijada la meta de la filosofía de la vida, como afirmó Heidegger, tal vez lo más importante de la empresa de éste último consistió en distinguir cómo y por qué la cuestión de la historicidad es la cuestión ontológica de la constitución del ser del ente histórico; cómo es que la cuestión de lo óntico es la cuestión ontológica de la constitución del ser de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*, o de lo ante los ojos en su sentido más amplio; por qué lo óntico es sólo un sector de los entes; y por último, cómo es que la idea del ser abarca lo óntico y lo histórico, y es ésta idea la que tiene que diferenciarse genéricamente.³⁵

³³ *Briefwechsel*: 191. *El ser y el tiempo*: 434.

³⁴ *Briefwechsel*: 69.

³⁵ *El ser y el tiempo*: 435.

En este sentido, la contribución de Yorck fue mucho más allá de la mera polémica con Dilthey, ofreciéndole auténticas claves de investigación que habría de desarrollar en sus escritos posteriores. Y esto es cierto hasta tal punto, que así como se reconoce a Dilthey por haber hecho frente al “enigma de la vida” y asumir ésta como tarea,³⁶ mayor importancia adquiere saber que el conde de Yorck puso su empeño en elevar la vida al nivel de una comprensión científica adecuada, oponiendo la fácil expresión verbal del pensar al que denominaba “mecánico-estético”, un verdadero pensar filosófico de índole tal, que al penetrar hasta el fondo de la vitalidad y vivacidad de lo viviente (*in den Grund der Lebendigkeit eindringt*) escapaba a una exposición corriente.³⁷ Penetrar en la actividad de la vida con un pensar auténticamente filosófico, comprender la vida por sí misma, condujo a Yorck y luego a Dilthey a la permanente búsqueda y a la tarea siempre abierta de estrechar la distancia entre historia, vida y expresión. Siguiendo la caracterización que Fritz Kaufmann había hecho de la filosofía de Yorck, como una “filosofía de la vida histórica” (*geschichtliche Lebensphilosophie*), Gudrun Kühne-Bertram puntualizó esto de un modo inmejorable en su análisis del *Heraklit*. Hay que reconocer que el concepto de vida ocupa un lugar central en el pensamiento de Yorck: de él derivará el concepto de vivencia, porque expresa un carácter dinámico mucho más fuerte, pero además, es en ella en la que Yorck reúne el significado histórico y metapsíquico en constitución de la vida humana concreta. Por eso su insistencia en que filosofar es vivir, porque la vivencia es el dato primario sin el cual no hay nada que se pueda pensar.³⁸

³⁶ “El sueño de Dilthey”, en *Introducción a las ciencias del espíritu*: XX.

³⁷ *Introducción a las ciencias del espíritu*: 70.

³⁸ Kühne – Bertram, Gudrun, “Paul Yorck von Wartenburgs interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie”, *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 5, (1988): 181-199.

Tan sólo un año después de la publicación de *Ser y tiempo* en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, anuario dirigido por Edmund Husserl, su también discípulo Fritz Kaufmann publicó en su volumen IX el primer intento de reconstrucción sistemática de la obra de Yorck. Bajo el título de *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, el que había sido su trabajo de habilitación en el verano de 1925, apareció acompañado por la *Wilhelm Diltheys Theorie des Geisteswissenschaften* de Ludwig Landgrebe y las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de Husserl, editadas éstas por Heidegger a partir del manuscrito que Edith Stein había ordenado por encargo del maestro. A pesar de ser una obra poco estudiada, hay en ella al menos dos puntos dignos de destacar. El primero es que ya entonces Kaufmann mostró su interés en la moderna filosofía de la historia, y el conocimiento posterior del *Italienische Tagebuch* (1927) de Yorck se constituyó en uno de los pilares que lo inclinaron a desarrollar posteriormente una “fenomenología del arte”, incluso antes de su forzado exilio a los Estados Unidos en 1938.³⁹ En segundo lugar, Kaufmann fue también el primero que permitió establecer una relación explícita entre la filosofía de la vida del conde de Yorck y la fenomenología trascendental de Husserl. La mutua pertenencia entre el sujeto de conocimiento y el objeto co-

³⁹ Fritz Kaufmann nació el 3 de julio de 1881 en Leipzig y realizó sus estudios universitarios en Berlín, Gotinga y Friburgo, donde siguió una variedad de cursos sobre matemáticas y ciencias humanas hasta 1914. Fue uno de los primeros discípulos de Husserl y participó en la primera guerra mundial, intensificando a partir de entonces su relación con el judaísmo, circunstancia que más lo acercará al recuerdo que de él se conserva en los Estados Unidos, por su participación en la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* en Berlín, su colaboración con Martin Buber y Leo Baeck y su final incorporación a la Universidad de Buffalo y el Leo Baeck Institute de Nueva York hasta 1958, cuando se trasladó a Zurich, ciudad en la que falleció ese mismo año. Cfr. Christian Lotz, “Fritz Kaufmann (1891-1958)”, en Hans Reiner Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2009): 177-180.

nocido que cimentará la hermenéutica fenomenológica fue lo que más destacó el estudio de Kaufmann, pues es en esa pertenencia donde encontraremos, gracias a las investigaciones del conde de Yorck, la condición necesaria al sentido originario y no psicológico o emocional del interés histórico e historiográfico.

Una de las principales cuestiones sobre las que Kaufmann llamó la atención, fue la de si efectivamente Dilthey y Yorck habían mantenido una concepción de la historia aún metafísica, por haber descuidado la necesidad de una reflexión ontológica fundamental que mostrara de qué manera la historicidad era inherente al ser con un carácter esencial. Al menos esa fue la crítica con la que Heidegger saldó su deuda y se fijó como meta hacer progresar y ampliar las perspectivas de Dilthey, además de favorecer su asimilación. La inclinación de Yorck por una trascendencia contra metafísica expresa no sólo un tema principal en su pensamiento filosófico: es en realidad su piedra angular. Por esta razón, Fritz Kaufmann llamó también a Yorck “existencialista religioso”, porque a diferencia de Dilthey, el cristianismo de Yorck se inclina con tal fuerza en favor de la teología de Lutero, que incluso llega a afirmar que la postura antimetafísica e histórica de Lutero acerca de la trascendencia, legó una importante tarea histórica para el futuro desarrollo de la filosofía.⁴⁰

Fue así como se hizo claro que para el conde de Yorck, la trascendencia facilita la retirada del mundo en su realidad objetiva (como es representado por el pensamiento y la metafísica). Esto hace posible que la vida humana gire sólo alrededor de su dimensión personal, histórica y afectiva, colocando en primer plano la responsabilidad personal ante un Dios trascendente. Contra la postura teórico-metafísica dirigida a una realidad objetiva alguna vez presente, Yorck insiste en la primacía de la relación personal e histórica con Dios, por eso no hay una contradicción entre el

⁴⁰ Fritz Kaufmann, *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (Halle: Max Niemeyer, 1928): 56-73.

luteranismo de Yorck y la tesis acerca de la comprensión de la historicidad como conciencia, porque como observaría también Dilthey, la doctrina de la historicidad no es una generalización empírica, sino una tesis metafísica; o mejor, trascendental, como corregirá Yorck.⁴¹

Es claro que quien hereda a Heidegger la pregunta por la historicidad es el conde de Yorck, cuya obra todavía contiene numerosas referencias a la historicidad en sentido hegeliano, pero poniendo ahora el acento en la relación constitutiva que ella guarda con la conciencia y la autoconciencia, pues no cabe la menor duda de que la historicidad es siempre una determinación interna. Por eso el triángulo de relaciones que estableció Gadamer entre Dilthey, Yorck y Husserl, sin ser suficientemente justo, acierta en señalar la correspondencia metafísica de vida y autoconciencia que Yorck extrajo de Hegel. En su apartado acerca de “El concepto de la vida en Husserl y en Yorck”, Gadamer reconoció en *Verdad y método* cómo es que Husserl tuvo siempre presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas, un punto de conexión nada superficial con el trabajo de Dilthey, y que se hizo aún más evidente tras la publicación del libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

En su crítica de la ingenuidad objetivista, Husserl se destaca por desarrollar un concepto de vida que no es sólo el ir viviendo sino, sobre todo, la subjetividad trascendentalmente reducida que es fuente de toda posible objetivación. Se trata del mundo de vida (*Lebenswelt*) que, contra el concepto del mundo histórico que

⁴¹ Cfr. Emil L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee, Marquette University, 1961): 13-14. A pesar de los innumerables trabajos de Francesco Donadio y su mayor actualidad, me parece que, al menos para aclarar esta tesis, sigue siendo insustituible el libro de Peter Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, J. G. Droysen, W. Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg, ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie* (Freiburg, Herder, 1967): 317-323.

abarca el universo de lo objetivable por las ciencias, es un horizonte presupuesto por todas ellas y más originario que ellas, es el mundo que representa en cada caso el suelo previo y la génesis de toda nuestra experiencia.⁴²

Así como Heidegger había criticado a Dilthey y al conde de Yorck por mantener todavía un concepto metafísico de la historia, Gadamer se equivocó al afirmar que Dilthey sólo había pretendido oponer polémicamente el punto de vista de la vida a la metafísica, y Husserl no había tenido la más mínima noción de la conexión entre el concepto de vida y la tradición metafísica, particularmente con el idealismo especulativo, por lo cual, dice, “*el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollarse*”.⁴³ Es aquí donde introduce Gadamer la contribución del conde de Yorck, quien habría llevado a cabo exactamente lo que se echa de menos en Dilthey y en Husserl, es decir, la vida como autoafirmación del sí mismo. Según Gadamer, Yorck retoma la correspondencia estructural de vida y autoconciencia desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. De acuerdo con ésta, la única forma de concebir lo vivo es haciéndose cargo de la propia vitalidad. La vitalidad autoconsciente de sí misma que ofrecerá la directriz metódica de toda verdadera filosofía y de todo comportamiento histórico.⁴⁴

Para Gadamer, fue así como Yorck elevó al rango de principio metódico para la historia lo que Husserl desarrolló unos años más tarde con amplitud en su fenomenología trascendental. Gadamer afirma incluso que es a Yorck a quien corresponde el mérito de haber tendido, por fin, “*el deseado puente entre la fenomenología*

⁴² Edmund Husserl, *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952): 251-253.

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1997): 314. Con cursivas en el original.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*: 247-255.

del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl".⁴⁵ Gadamer acierta en señalar que Hegel, Yorck y Husserl coincidieron en comprender la historicidad no como un asunto puramente ontológico, sino como la culminación del desenvolvimiento de la conciencia que parte de la percepción, y que se deslinda de la explicación psicológica o psicologizante desde un idealismo trascendental estricto. La conciencia psíquica se reconoce como conciencia histórica, lo cual permite reconocer por qué, desde luego, conciencia, subjetividad y espíritu no pueden significar lo mismo.

EL COROLARIO FENOMENOLÓGICO DE LA HISTORICIDAD

A pesar de que, como ha quedado dicho, tal vez fue Husserl quien primero dio el paso más radical para poner al descubierto a la historicidad como modo de ser de la subjetividad, generalmente cuando se trata el tema de la historicidad se acude sobre todo a *Ser y tiempo*, y en particular al capítulo quinto de la segunda sección: "Temporalidad e historicidad". Pero fue Paul Ricœur quien a mi parecer acertó en señalar cómo es que en el capítulo "historicidad" de *Ser y tiempo*, Heidegger insiste demasiado en recalcar la subordinación de la historiografía a la historicidad y se desentiende del problema "inverso" del paso del haber-sido al pasado histórico. Principalmente recalca el carácter no auténtico de la circunspección que nos inclina a comprendernos a nosotros mismos en función de los objetos de nuestro cuidado (*Sorge*) y a hablar del lenguaje del "se (*Man*)". Contra esto, Heidegger opone como réplica la fenomenología hermenéutica del cuidado, según la cual, el gestarse de la historia es el gestarse del ser-en-el-mundo.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*: 318. También aquí las cursivas son del original.

Así, a pesar de que Heidegger conduce la interpretación de Yorck por el camino de su propia tarea, lo cierto es que ahí donde éste coincide con la crítica de Brentano y Husserl a Dilthey, es precisamente donde Paul Ricoeur encuentra cómo la falsa subordinación de la historiografía a la historicidad envuelve la cuestión central del debate entre la ontología de la historicidad y la epistemología de la historiografía, pero lo que él ofrecerá como una poética de la narración, que haga frente a las aporías del tiempo que la fenomenología había hecho emerger, en realidad se encuentra ya en la distinción entre historicidad (*Geschichtlichkeit*) e historiabilidad (*Historizität*).⁴⁶

A pesar de que en la obra de Dilthey no se encuentra propiamente el término de historicidad (*Geschichtlichkeit*), sino el de historiabilidad (*Historizität*), sí es posible hacer esta distinción a partir del estudio detenido de su intercambio con Yorck. Dice por ejemplo en un pasaje de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*: “Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historiabilidad”.⁴⁷ Es decir, podemos hablar de la historicidad del mundo histórico (*Die geschichtliche Welt*), pero en cambio, el inacabado proyecto que representó uno de los ejes fundamentales de toda la obra de Dilthey es el de la *Kritik der historisch Vernunft*, “crítica de la razón historiográfica”, podemos decir con mayor propiedad, en lugar de “crítica de la razón histórica”, porque sólo la vida puede ser histórica: el conocimiento racional en cambio, sólo puede ser historiográfico.

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, trad. de Agustín Neira, presentación de Manuel Maceiras (México: Siglo XXI, 1996): 735-748.

⁴⁷ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico. Obras de Dilthey VII*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1944): 171. Donde Ímaz traduce historicidad yo me he atrevido a poner historiabilidad. Por fortuna, Ímaz se cuida de advertir en una nota al pie que la palabra que ha traducido es la de *Historizität*, y críticamente agrega: “expresión que recomendamos [*sic*] a los que hablan de ‘historismo’”.

Tal vez esto nos permitiría hoy hablar de historiabilidad sin la sospecha de excesivo rebuscamiento. Lo importante es observar cómo es que de este modo nuestro tema se clarifica muy bien en la obra del conde de Yorck. Cuando él habla de vivencia, no sólo habla de historiabilidad (*Historizität*) para referirse a las formas internas típicas (*typische Gestalten*) de la conciencia que se pueden encontrar para acceder al conocimiento de la historia, entre las cuales habría sólo un conjunto limitado y comprensible de posibilidades para la historiografía que —y esto es lo que cabe retener— es la auténtica puerta con la cual contamos para acceder a lo histórico.⁴⁸ Por lo tanto, la unidad físico-psíquica de la existencia no sólo es la vida, es el punto germinal de la historicidad, una determinación de mí mismo en la cual no me encuentro como un yo abstracto, sino en la determinación de mi propia historiabilidad; autoconciencia determinada por la historicidad de mí mismo.⁴⁹

Se entenderá ahora sí por completo la distinción que más ha llamado la atención en la obra de Yorck y que hemos citado antes: “*generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem*”. Sólo porque el hombre se encuentra determinado por su historicidad es que puede comprender la vida pasada, y el conocimiento histórico significa, en última instancia, el autoconocimiento y la conciencia retrospectiva en la cual se encuentra expresada la vivencia de ser humano. Hay una correlación indisoluble entre la vida histórica y el verdadero conocimiento historiográfico, según la cual el sentido inmanente de la trascendencia que se opone a la metafísica consiste en no tomar como dato primario aquello que se encuentra ante nuestros ojos, sino en comprender la circunstancia de una vida determinada: la de cada uno de nosotros.

En última instancia, lo que puede observarse como principal legado de la obra de Yorck es la crítica de la metafísica, como con-

⁴⁸ Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*: 30.

⁴⁹ *Ibid.*, 40.

traparte de su recuperación de la historicidad originaria de la vida, pensada y sentida a partir de la posibilidad radical inaugurada por su propia experiencia cristiana de la vida, específicamente en su versión luterana. En tal sentido, la filosofía de Yorck anuncia y señala de manera incisiva conceptos clave de la filosofía de la vida, generalmente sólo atribuidos a Dilthey, como los de vivencia e historicidad. Pero además, adelanta la centralidad del ser persona, como sujeto del sentido ontológico de la vida histórica, como Husserl y Heidegger habrían de ponderar años más tarde en sus respectivos proyectos fenomenológicos. Esto es algo que, sin embargo, sólo habrá de ser demostrado una vez que se conozca la enorme riqueza de la filosofía de Yorck y se siga con atención su extenso itinerario especulativo, que si bien se nos ha conservado de un modo fragmentario, no por eso carece de una trama tan fecunda como vital. ☒

OBRAS CITADAS

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*. prólogo de Ramón Xirau (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Brentano, Franz, *Las razones del desaliento en la filosofía*. Seguido de *El porvenir de la filosofía*, traducción de Xavier Zubiri, presentación de Juan Miguel Palacios (Madrid: Encuentro, 2010).
- Crescenzi, Lucas, “Filología e classicismo alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg”, tradução de Ernani Chaves, *Estudos Nietzsche, Curitiba*, vol. 1, núm. 2 (jul.- dic. 2010): 389-400.
- Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl* (Madrid: Akal, 2000).
- Dastur, Françoise, “Heidegger: Histoire et historicité. Le débat Dilthey et l’influence de Yorck von Wartenburg”, en Jollivet, Servanne; Romano, Claude, eds., *Heidegger en dialogue 1912-1930: Rencontres, affinités, confrontations* (París: Vrin, 2009), 11-32.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico. Obras de Dilthey VII*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras de Wilhelm*

- Dilthey I*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).
- Donadio, Francesco, *Critica dell'oggettivazione e ragione storica: saggio su Paul Yorck von Wartenburg* (Nápoles: Guida, 1992).
- Escudero, Jesús Adrián, "Heidegger y los Cuadernos negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* (julio, 2014): 115-134.
- Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelona: Herder, 2009).
- Fackenheim, Emil L., *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University, 1961).
- Fariás, Víctor *Heidegger y el nazismo*, segunda edición en español aumentada (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Farin, Ingo, "Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XII (Nueva York: Routledge, 2012), 1-37.
- Farin, Ingo, "Count Paul Yorck Von Wartenburg", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/yorck/>
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1992), 102.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1997).
- Gil Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).
- Grosse, Jürgen, "Metahistorie statt Geschichte. Über typologisches Geschehensdenken bei Yorck von Wartenburg", *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 11: Zum 100. Todestag des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, (1997-1998): 203-237.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche. Homero y la filología clásica* (Bogotá: Panamericana, 2000).
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010).
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, traducción de Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2008).
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

- Heidegger, Martin, *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta, 2009).
- Hünemann, Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, J. G. Droysen, W. Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg, ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie (Friburgo: Herder, 1967).
- Husserl, Edmund, *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel (La Haya: Martinus Nijhoff, 1952).
- Husserl, Edmund *La filosofía como ciencia rigurosa*. presentación y traducción de Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009).
- Kaufmann, Fritz, “Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck”, *Archiv für Philosophie*, núm. 9 (1959): 177-213.
- Kaufmann, Fritz, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Halle: Max Niemeyer, 1928. (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, IX).
- Kaufmann, Fritz, Yorcks Geschichtsbegriff”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* vol. 8 (1930): 306-323.
- Köpf, Peter, *Los Mommsen. La historia de los alemanes a través de una familia: De 1848 hasta la actualidad*, traducción de Elisa Renau (Valencia: Universitat de València, 2008).
- Krakowski, Jerzy, hrsg., *Dilthey und Yorck: Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus* (Breslavia: Uniwersytetu Wrocławskiego, 1996).
- Kühne, Bertram, Gudrun, “Paul Yorck von Wartenburgs interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie”, *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 5, (1988): 181-199.
- Locchi, Giorgio y Robert Steuckers, *Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932* (Buenos Aires: Acebo Dorado, 2010).
- Lotz, Christian, “Fritz Kaufmann (1891-1958)”, en Hans Reiner Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2009), 177-180.
- Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyseschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. segunda edición (Leipzig y Berlín: Teubner, 1931).

- Mohler, Armin y Karl Heinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (Graz: Ares Verlag, 2005).
- Muñoz Fernández, Adela, “Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de *Lebensphilosophie* y de racio-vitalismo”, *Cuadernos de Filología Alemana* Anejo II (2011): 267-276.
- Renthe-Fink, Leonhard von, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964).
- Rhode, E., U von Wilamowitz-Möllendorff y R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, edición de Luis de Santiago Guervós (Málaga: Ágora, 1994).
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, presentación de Manuel Maceiras (México: Siglo XXI, 1996).
- Rodi, Frithjof, “Die Intensität des Lebens. Zur Stellung des Grafen Yorck zwischen Dilthey und Heidegger”, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey* (Weilerswist: Velbrück, 2003).
- Schädelbach, Herber, *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, versión de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1980).
- Wagner, Fritz, *Geschichtswissenschaft* (Friburgo de Brisgovia: Karl Alber 1951).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment. mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher* (Hamburg: Felix Meiner, 1991).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*. hrsg. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Max Niemeyer, 1923).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, a cura di Francesco Donadio (Nápoles: Guida, 1991).