

## Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (2) Antecedentes: controversias científico-filosóficas en los inicios del siglo XX

A. Rábano Gutiérrez

Centro Alzheimer Fundación Reina Sofía – Fundación CIEN, Madrid, España.

### RESUMEN

Entre la Antigüedad clásica y el siglo XXI, principio y fin del itinerario trazado en el primer artículo de la serie, nos detendremos ahora en nuestros antecedentes inmediatos más significativos, y ese es el objetivo del presente artículo. Hace cien años, aproximadamente, en las primeras décadas del siglo XX tuvieron lugar controversias entre la ciencia y la filosofía del momento que siguen resonando en algunos debates recientes. Los debates sobre el biologismo (*Biologismus-Streit*) y el psicologismo (*Psychologismus-Streit*) marcaron las relaciones entre las ciencias experimentales emergentes (biología y psicología) y las tradiciones filosóficas heredadas del siglo XIX (neokantismo, neohegelianismo, positivismo, diversas formas de materialismo, pragmatismo) o corrientes filosóficas iniciadas en aquellas décadas, como la fenomenología. En el seno de la biología, la cuestión del vitalismo (*Vitalismus-Streit*) centró las controversias científico-filosóficas de la época. En estos debates participó especialmente la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), movimiento filosófico heterogéneo característico de estas décadas. Se revisa brevemente el pensamiento y la obra de Max Scheler, Wilhelm Dilthey y Henri Bergson, figuras relevantes de la *Lebensphilosophie*, en el contexto del conocimiento neurocientífico de la época. En todos ellos ocupa un lugar destacado la cuestión de la memoria. Se analiza más en detalle el debate Dilthey-Ebbinghaus como paradigma de controversia científico-filosófica que implica tanto al objeto como a la metodología de estudio en el ámbito de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*).

### PALABRAS CLAVE

Bergson, Dilthey, filosofía de la vida, memoria, Scheler, vitalismo

### Introducción: algunas precisiones metodológicas e históricas

Antes de continuar con la tarea anunciada en el artículo anterior de esta serie, conviene recordar y, en lo posible, precisar algunas cuestiones de método allí expuestas<sup>1</sup>. La primera de ellas tiene que ver con la actitud fundamental, el “estado de ánimo”, por decirlo con Heidegger, del que nace la intención de escribir sobre esta cuestión, esto es, la ciencia y la filosofía de la memoria, tal como hoy se practican. El énfasis en la cópula “y” en la frase anterior

indica un doble movimiento: 1) de separación, de diferenciación semántica (qué quiere decir hacer ciencia y hacer filosofía en cada momento histórico considerado), y 2) de aproximación espaciotemporal (cómo podemos abordar ambos modos de conocimiento *a la vez* en las primeras décadas del siglo XXI). De nuevo, el énfasis en esta tajante locución (“a la vez”) quiere llamar la atención sobre la singularidad (y, también, la dificultad) de este abordaje. ¿Qué quiere decir aquí “a la vez”? Volvamos de nuevo a Aristóteles, en cuya obra *Categorías* encontra-

mos, expuestos por primera vez, los elementos primarios de nuestro decir y pensar. Entre los *post-praedicamenta*, la parte final de la obra, poco tratada por los comentaristas y considerada espuria por algunos, se encuentra el *lógos* 13, dedicado a la noción de *háma*, simultaneidad, aplicada a “las cosas reversibles según la implicación de existencia, ninguna de las cuales es en modo alguno causa de la existencia de la otra”<sup>2(p74)</sup> (*Cat* 13 28-30). Trata ahí Aristóteles, no solo de la simultaneidad temporal (sincronía), sino de la coexistencia lógica y modal (“como en el caso de lo doble y la mitad”) (*Cat* 13 30). En este sentido, también ontológico, como ha explicado Teresa Oñate, queremos acercarnos a la ciencia y a la filosofía de la memoria *a la vez*<sup>3</sup>. Hay algo en este abordaje de lo que se da también, en el ámbito científico y clínico, cuando proponemos o analizamos un estudio descriptivo *transversal*.

Sin embargo, este abordaje doble y simultáneo no debe ocultarnos lo radicalmente diferentes que son, en esencia, los quehaceres científico y filosófico. En uno de sus cursos sobre Nietzsche (1937), Heidegger, antes de comentar la teoría del eterno retorno, explica, no sin cierta ironía, la discreción y el lento tempo con que el autor de *Así habló Zaratustra* elabora y comunica su pensamiento en aquel período final de su vida lúcida:

La ciencia especializada tomó en el curso del siglo XIX el carácter de una industria; el producto que se elabora tiene que salir con la mayor rapidez posible, para que pueda ser utilizable por otros, pero también para que otros no se apoderen de lo que uno ha descubierto o para que no vuelvan a hacer el mismo trabajo. Esto se aplica especialmente en los casos en los que, como en la moderna investigación de la naturaleza, tienen que construirse grandes y costosas instalaciones experimentales<sup>4(p218-9)</sup>.

A diferencia de la “ciencia”, la situación en la filosofía es totalmente diferente. [...] “La prisa por exponer resultados y el miedo de llegar tarde desaparecen ya por el hecho de que forma parte de la esencia de toda auténtica filosofía que sea necesariamente mal entendida por sus contemporáneos”<sup>4(p220)</sup>.

Algunas décadas más tarde, en *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1962)<sup>5</sup>, Heidegger propone una relación más compleja —y más interesante— entre el pensamiento filosófico y la actividad científico-técnica occidentales. La previsible disolución final de la filosofía en las diferentes disciplinas científico-técnicas particulares —sugiere Heidegger— podría dar lugar al renaci-

miento de un pensamiento pre- y postfilosófico<sup>6(p62)</sup>: “un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica”<sup>5(p92)</sup>. En los próximos artículos de esta serie, tendremos la oportunidad de revisar algunas de estas formulaciones algo enigmáticas del filósofo alemán.

También merece alguna explicación adicional la diferenciación entre filosofía analítica y filosofía continental a lo largo de los siglos XX y XXI, mencionada en el artículo anterior. Conviene tener en cuenta que la propia delimitación de territorios, de fronteras, que esta diferenciación implica evolucionó desde los años 30 hasta alcanzar su apogeo en los 80, y que diversos autores de una y otra tradición han contribuido a cierta integración “transversal” o a un panorama más bien pluralista (p. ej., J. Habermas y K.O. Apel del “lado” continental, y R. Rorty y H. Putman por parte de los analíticos)<sup>6(p94)</sup>. Otro ejemplo significativo puede ofrecerlo la figura de George (Jorge) Santayana (1863-1952), cuyo pensamiento, como en algún momento se verá, no es ajeno a las cuestiones aquí planteadas. Si bien Santayana, a pesar de haber nacido en Madrid, pertenece a la tradición filosófica norteamericana y, en consecuencia, anglosajona, analítica, la singularidad de su pensamiento materialista y naturalista se ha puesto también en relación con algunos aspectos de la filosofía continental<sup>7</sup>.

Por último, hay algo que decir sobre la perspectiva temporal, histórica, de esta reflexión. Entre la Antigüedad clásica y el siglo XXI, principio y fin del itinerario trazado en el primer artículo de la serie, debemos detenernos un momento en nuestros antecedentes inmediatos más significativos, y ese es el objetivo del presente artículo. Hace cien años, aproximadamente, en las primeras décadas del siglo XX, no solo se configuraron las principales tradiciones filosóficas actuales, como ya se ha comentado, sino que tuvieron lugar, así mismo, discusiones y controversias entre la ciencia y la filosofía del momento que siguen resonando en algunos debates recientes. Hacia ese periodo histórico, el primer tercio del siglo XX, dirigiremos ahora nuestra atención.

## Desarrollo

*Hace cien años: las filosofías de la vida*

El siglo XIX había sido el de los grandes sistemas filosóficos, pero sobre todo había sido el “siglo de la ciencia”. En un discurso publicado en *Science* (29 de diciembre de 1899), William North Rice, geólogo norteamericano,

resumía los logros teóricos de la ciencia del siglo en la extensión del universo en el espacio y en el tiempo, y la unidad del universo<sup>8</sup>. Charles Darwin, el “Newton” de la biología que Kant había descartado medio siglo antes en su *Crítica del juicio*<sup>9(p244-5)</sup>, había inaugurado un marco explicativo de los seres vivos, y del ser humano entre ellos, que aún sigue vigente. La química y la física modernas habían alcanzado su madurez, y hacia finales de siglo la antropología (física y cultural), la sociología y la psicología se encontraban bien constituidas como disciplinas académicas<sup>10(p795)</sup>. El impacto sobre la filosofía era inmenso, como indican, en relación con el darwinismo, las palabras de John Dewey, uno de los padres del pragmatismo norteamericano, en una conferencia de 1909:

Nadie podrá negar honestamente que en el momento actual experimentamos dos efectos del modo darwiniano de pensamiento. Por una parte, se están realizando múltiples y sinceros esfuerzos vitales para revisar nuestros conceptos filosóficos tradicionales de acuerdo con sus exigencias. Por otra parte, es igualmente claro que se han exacerbado las filosofías absolutistas; la enunciación de un tipo de conocimiento filosófico diferente del de las ciencias, un conocimiento que nos abre a un género de realidad que no es aquella a la que accedemos a través de las ciencias [...]<sup>11.a</sup>

Durante las últimas décadas del siglo XIX, el avance de las ciencias de la vida, especialmente la biología y la psicología experimentales, había llevado a la filosofía académica, con predominio de las escuelas neokantianas, a encontrar su lugar en la fundamentación lógica de las ciencias, en el establecimiento de sus condiciones de posibilidad. A inicios del siglo XX, se rompe esta entente entre ciencia y filosofía, e intervienen en el debate las tradiciones filosóficas heredadas del siglo XIX (neokantismo, neohegelianismo, positivismo, diversas formas de materialismo, pragmatismo, espiritualismo), y corrientes filosóficas de inicio más reciente (fenomenología)<sup>12</sup>. Las controversias resultantes, entendidas como procesos longitudinales, con su propio desarrollo histórico, llevan en alemán el apelativo de *Streit* (discusión, querrela).

<sup>a</sup>“No one can fairly deny that at present there are two effects of the Darwinian mode of thinking. On the one hand, there are making many sincere and vital efforts to revise our traditional philosophic conceptions in accordance with its demands. On the other hand, there is as definitely a recrudescence of absolutistic philosophies; an assertion of a type of philosophic knowing distinct from that of the sciences, one which opens to us another kind of reality from that to which the sciences give access [...].” (Traducción de ARG).

Atenderemos aquí a las dos controversias que más afectaron entonces a la relación entre la filosofía y la ciencia: el *Biologismus-Streit* (y su equivalente científico-teórico, el *Vitalismus-Streit*) y el *Psychologismus-Streit*. Mientras que las posiciones filosóficas durante este periodo son diversas y heterogéneas, como lo era la idea misma de filosofía, comparten en general su oposición, en el ámbito de la vida, y especialmente de la vida humana, al marco explicativo mecanicista y reduccionista de las ciencias contemporáneas. Para G. Bianco<sup>12</sup>, el rechazo del “reduccionismo mecanicista” de la biología experimental por parte de muchos filósofos habría condicionado durante esas décadas la emergencia de la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), mientras que la oposición a los “reduccionismos” propios de la psicología y la sociología habría dado lugar a la antropología filosófica (figura 1).

La filosofía de la vida, o *Lebensphilosophie*, un eje temático común a diferentes filósofos, más que una corriente o una escuela filosófica bien definida (*El tema de nuestro tiempo*, tituló Ortega y Gasset su ensayo de 1923), tenía como antecedentes el romanticismo y postromanticismo alemanes (Goethe como figura principal) y la *Naturphilosophie* del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling y Hegel). El “periodo de su reinado”, en palabras de H. Schnädelbach, se extendió entre 1880 y 1930<sup>13(p173)</sup>, esto es, aproximadamente entre la publicación del *Zarathustra* de Nietzsche y la de las últimas obras de Oswald Spengler y José Ortega y Gasset encuadrables en este movimiento filosófico. K. Albert ha sistematizado la significación de diferentes autores para la *Lebensphilosophie* del periodo que aquí nos ocupa<sup>14</sup>. Entre los autores de los que se tratará aquí más adelante, para Albert, Dilthey y Bergson pertenecen, junto a Nietzsche, a los fundadores de este movimiento, mientras que Scheler habría sido clave en la interpretación de su papel histórico.

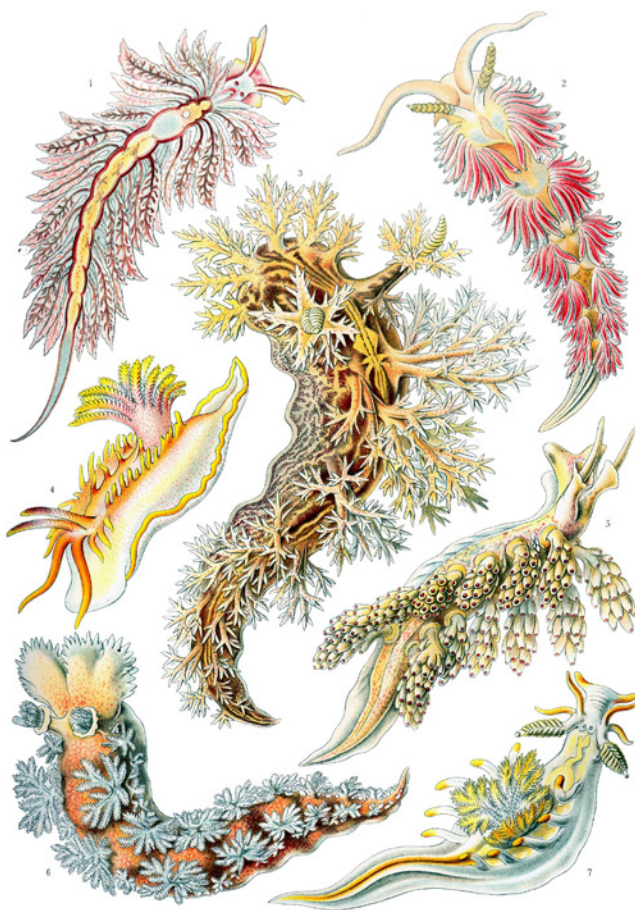
Se adopta aquí, de nuevo siguiendo a Albert, una noción restringida de *Lebensphilosophie*, limitada al periodo descrito, con presencia predominante de autores alemanes y franceses, y que incorpora también a Ortega y Gasset. Otras aproximaciones, como la de R.J. Kozljanic<sup>15</sup>, encuentran rasgos de este movimiento desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, e incluyen autores adicionales, como M. de Unamuno, entre los españoles, y W. James, representante destacado del pragmatismo norteamericano.

Las filosofías de la vida —en plural, como suelen referirse a ellas los especialistas para indicar la pluralidad

de puntos de vista que incluyen— comparten algunos rasgos destacados. Con frecuencia se expresan a través de ensayos, libros o artículos periodísticos al margen de la producción académica universitaria, y son textos en los que se reflexiona sobre la vida cotidiana y el presente histórico. Muestran una orientación claramente antintelectualista, y pretenden recuperar la metodología propia de la filosofía, frente a la racionalidad empleada en las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), y especialmente en las ciencias experimentales. Participan, desde una posición antirreduccionista, en los debates científicos del momento, como el *Vitalismus-Streit*, en el que se enfrentan a las interpretaciones vitalistas y mecanicistas de los resultados experimentales, especialmente en embriología y psicología. Por último, el énfasis metodológico en la intuición (Bergson) o en la experiencia interna de la vida (Dilthey) llevó a algunos de los autores a la exploración de los planos más profundos de la experiencia humana, y a orientaciones cercanas a la mística o al conocimiento sapiencial, como el de los filósofos presocráticos, los upanishads o el taoísmo<sup>14</sup>.

Durante aquellas décadas se cruzaron y entrelazaron los debates del *Biologismus-Streit* y el *Vitalismus-Streit*, en los que participaron filósofos, biólogos y médicos. Se hicieron entonces propuestas teóricas de largo recorrido histórico como el neovitalismo (H. Driesch), el holismo, el organicismo y el emergentismo, en defensa de la “autonomía de la biología” frente a la química y la física, y frente a la explicación mecánica del desarrollo de los seres vivos o de la actividad mental<sup>16</sup>. Como ha señalado A. Harrington, se trató de un complejo movimiento científico y filosófico que persiguió un “reencantamiento” del mundo frente al “desencantamiento” inducido, según Max Weber, por las ciencias experimentales. La sombra que se ha cernido históricamente sobre ese pensamiento deriva de su utilización ideológica por la biología del nazismo, como fundamento de una biopolítica basada en conceptos como raza, eugenesia, espacio vital o el estado como superorganismo<sup>17</sup>.

Algunas claves del *Biologismus-Streit* pueden encontrarse en la obra de Max Scheler (1874-1928), en su *Ensayos de una filosofía de la vida: Nietzsche, Dilthey, Bergson* (1913-1915), y especialmente en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)<sup>18</sup>. Un breve análisis de este último texto, que tuvo un gran impacto cultural en la época, también en nuestro país, permitirá discriminar lo que hay en él de biología contemporánea, experimental y teórica, y de reflexión filosófica sobre la vida y los seres vivos.



**Figura 1.** Lamina 43 (*Nudibranchia*) de la obra de Ernst Haeckel (1834-1919) *Formas artísticas de la naturaleza* (1904), que representa varias especies de babosas de mar. Se considera que el *Biologismus-Streit* se inició con la publicación de *Enigmas del universo (Die Welträthsel)* por Haeckel en 1899. Este grupo de moluscos gasterópodos marinos incluye a *Aplysia californica*, especie en la que Eric Kandel (1929-) realizó su extensa investigación sobre las bases moleculares y celulares del aprendizaje y la memoria. Fuente: Wikimedia Commons, the free media repository. Accesible en: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=566784> [consultado: 20 oct 2022].

Para describir los diferentes tipos de actividad que conforman la naturaleza humana, Scheler utiliza un esquema de estratos funcionales interrelacionados, muy común en la época en diversos ámbitos científicos y culturales. Estos “grados del ser psicofísico”, como los denomina, tienen, en algunos casos, una base biológica y un sustrato neuroanatómico de acuerdo con la estratificación funcional y anatómica del sistema nervioso incorporada a la neurociencia de entonces por J. Hughlings Jackson (1884), T. Meynert (1892), L. Etinger (1912) y C.

von Monakow (1914)<sup>19</sup>. Su objetivo, en el marco de una antropología filosófica, es “dilucidar tan solo algunos puntos concernientes a la esencia del hombre, en su relación con el animal y la planta, y al singular puesto metafísico del hombre”<sup>18(p24)</sup>. Estos grados o “formas psíquicas”, entendiendo aquí lo psíquico como equivalente a lo vital, son:

- El impulso afectivo (*Gefühlsdrang*), propio de las plantas, pero presente también en los animales y en el hombre como fuente de energía psíquica. Su función está en relación con la nutrición, el crecimiento, la reproducción y la muerte. En el hombre, este tipo de actividad estaría localizado, dentro del sistema nervioso, entendido como “sistema de poder” (en sentido nietzscheano), en el tronco cerebral. Hay aquí naturalmente un eco del alma nutritiva aristotélica.
- El instinto animal, ligado a la sensibilidad (representación) y a la conducta. “Lo que un animal puede representarse y sentir viene en general determinado y dominado a priori por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante (*Umwelt*)”<sup>18(p24)</sup>. Nótese aquí la noción de *Umwelt*, introducida por J. von Uexküll (1864-1944) y muy difundida en la época, junto a la complementaria de *Innenwelt*, mundo interno, el ámbito de la homeostasis somática. La conducta animal implica para Scheler un “centro” en el que confluyen las aferencias y eferencias (arco reflejo).
- La memoria asociativa (*mneme*), que modifica la conducta instintiva “lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido”, y “en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de movimientos llamados de prueba”<sup>18(p40)</sup>. Scheler atribuye la base fisiológica de la memoria al reflejo condicionado de Pavlov y, fiel a la tradición aristotélica, distingue entre *mneme* y *anámnesis*, esto es, “todo recuerdo consciente y libre de lo pretérito”<sup>18(p44)</sup>.
- La inteligencia práctica, “la facultad de elegir”, que se manifiesta de forma súbita, sin ensayo previo y se traduce inmediatamente en una acción nueva para la especie y para el individuo. Como prueba y ejemplo, Scheler comenta los experimentos clásicos de W. Köhler con chimpancés<sup>18(p49)</sup>.

Hasta aquí los tipos de proceso psicofísico que el hombre comparte con el resto de los seres vivos. Sin embar-

go, “el nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo”<sup>18(p54)</sup>. Los griegos lo llamaron *logos*, razón, y para Scheler es el *espíritu*, mientras que el centro activo en que se manifiesta es la *persona*. Las propiedades esenciales del espíritu son la libertad (“frente a los lazos y la presión de lo orgánico” y “frente al mundo circundante”), la objetividad (“la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos”) y la *conciencia de sí*, que implica, en el acto espiritual, una segunda dimensión del acto reflejo<sup>18(p56 y ss.)</sup>. Ahora bien, para Scheler no hay una desconexión entre lo biológico y lo orgánico: “según nuestra teoría, también los actos espirituales poseen siempre un miembro paralelo fisiológico y psíquico”. El “error fundamental de Descartes”, como bien nos ha recordado A. Damasio<sup>20</sup>, habría estado en la radical separación ontológica de estos dos ámbitos por parte del filósofo francés<sup>18(p94)</sup>. Dejamos para otro lugar las interesantes consecuencias que pueden tener estas consideraciones sobre lo que es o no común al animal y al hombre, al igual que las de otros autores de la *Lebensphilosophie*, para el debate actual sobre el animalismo.

Otra controversia importante de la época fue el *Psychologismus-Streit*, que en Alemania se desarrolló especialmente entre la última década del siglo XIX y el inicio de la Primera Guerra Mundial. Del lado filosófico antipsicologista participaron, primero Gottlob Frege (1848-1925) y después Edmund Husserl (1859-1938), maestro de Scheler, frente a varios psicólogos de la época, entre ellos Wilhelm Wundt (1832-1920), Theodor Lipps (1851-1914) y el neokantiano Benno Erdmann (1851-1921). Se ha sugerido que fue precisamente la crítica de Frege a las posiciones inicialmente psicologistas de Husserl en su *Filosofía de la aritmética* (1891) lo que llevó al fundador de la fenomenología al antipsicologismo de sus *Investigaciones lógicas* (1900). También aquí las posiciones y argumentaciones son diversas, y la cuestión central es si la lógica y la epistemología, como disciplinas, pertenecen a la psicología y no a la filosofía. O, por entrar algo más en el tipo de argumentación característico de estos debates, si las leyes lógicas pueden reducirse o no a la actividad psicológica humana (lo que definiría el “antropologismo”, según Husserl)<sup>21</sup>. Es un debate en cierto modo paralelo (más bien antiparalelo) al del *Biologismus-Streit*, ya que aquí se trata de la defensa de la autonomía de la filosofía frente a la psicología, y en último término también frente a la biología.

*Las neurociencias básicas y clínicas en las primeras décadas del siglo XX*

¿Cómo podemos describir brevemente el horizonte de conocimiento objetivo y pensamiento teórico en el que se movían los neurocientíficos clínicos y básicos de la época? Habían pasado ya los tiempos de los fundadores de la neurología clínica, M.H. Romberg (1795-1873), G.B.A. Duchenne (1806-1875), J.M. Charcot (1825-1893), J. Hughlings Jackson (1835-1911) y W.H. Erb (1840-1921)<sup>22</sup>, entre otros, y la práctica neurológica, todavía estrechamente vinculada (y en muchos casos dependiente) de la psiquiátrica, buscaba un espacio propio. En cuanto a la comprensión de la estructura y el funcionamiento del sistema nervioso y de la conducta, son fundamentales, en la primera década del siglo XX, los estudios histológicos de Cajal y colaboradores, el trabajo experimental y teórico de I.P. Pavlov, y el desarrollo de la neurofisiología experimental moderna por C.S. Sherrington. En torno al cambio de siglo, la patología celular de R. Virchow comienza a aplicarse también a las enfermedades del sistema nervioso, y durante las primeras décadas del siglo XX se describen numerosas enfermedades nuevas en sus dimensiones clínica y neuropatológica. No hay que olvidar, por último, la contribución fundamental de la teoría microbiana de L. Pasteur y del higienismo a la neurología clínica del momento. La década de 1920 es especialmente prolífica en el desarrollo de nuevas técnicas de diagnóstico: mielograma, angiograma, electroencefalograma y electromiograma. El primer angiograma carotídeo humano (Egas Moniz) se publicó en 1927, el mismo año que *Ser y tiempo*, de M. Heidegger, y también el año en que Bergson recibió el Premio Nobel de Literatura. En cuanto a la química del sistema nervioso, puede destacarse el descubrimiento de la actividad de la adrenalina en 1904-1905, y el de la acetilcolina en 1929. Habría que esperar a la década de 1930 para el desarrollo de tratamientos farmacológicos eficaces, como la fisostigmina (Mary Walker, 1934) y la fenitoína (Merritt y Putnam, 1938)<sup>23</sup>.

En cuanto a la psicología, el periodo comprendido entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se ha denominado “estadio de desacuerdo” en el desarrollo de la psicología alemana, y se caracteriza por la aparición de los primeros institutos, laboratorios y seminarios de psicología, y la profesionalización de la psicología como psicología aplicada, más allá del ámbito académico universitario. Es el periodo de formación de las grandes escue-

las psicológicas: la psicología de la Gestalt, la teoría de campos, las teorías de la personalidad, caracteriologías, tipologías, etc., y la psicología del desarrollo. Es también el periodo de diferenciación entre la psicología empírica y otras líneas de desarrollo “alternativas”, entre las que se encuentran la psicología profunda (psicoanálisis) y las psicologías orientadas holísticamente (Gestalt)<sup>24</sup>.

Dos de los fundadores de la *Lebensphilosophie*, Dilthey y Bergson, mantuvieron una relación particularmente polémica con la ciencia experimental de su época. Revisaremos brevemente algunos aspectos de su pensamiento, también los relacionados con la memoria.

*Wilhelm Dilthey*

La obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) se desarrolla principalmente en el último tercio del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Dilthey fue profesor de filosofía, y de otras disciplinas que hoy incluiríamos en el ámbito de la psicología y la sociología, en las universidades de Basilea, Kiel, Breslau (hoy Wroclaw) y Berlín. Su obra es clave en el desarrollo de la hermenéutica (la teoría y la filosofía de la interpretación), desde su inicio en Schleiermacher (1768-1834), a cuya biografía Dilthey dedicó su primer texto importante, hasta Gadamer (1900-2002) y Ricoeur (1913-2005). También es, como se ha indicado previamente, uno de los principales representantes de la filosofía de la vida, y en su caso habría que añadir, de la vida históricamente condicionada. Dilthey reprocha a Nietzsche el carácter ahistórico y asocial de su filosofía, su indiferencia ante la historicidad y sociabilidad internas del ser humano. En Kant, de quien inicialmente se sentía continuador (se propuso escribir una “Crítica de la razón histórica”, que no llegó a concluir), criticó el carácter “rígido y muerto” de su concepto de *a priori*, que Dilthey veía, de nuevo, condicionado por el proceso histórico viviente. A la filosofía de la historia de Hegel, por último, esto es, al desarrollo de la historia de acuerdo con las leyes de la razón, opuso Dilthey la historicidad de la vida fáctica y empírica de los seres humanos<sup>14(p61-62)</sup>.

Dilthey se mantuvo siempre atento al desarrollo de las ciencias experimentales, y sus reflexiones principales, las que han tenido un mayor impacto sobre la filosofía posterior, tienen que ver precisamente con el papel de la experiencia, y del experimentador, como sujeto histórico, en el proceso de conocimiento. Es ya tópico destacar la diferencia fundamental que estableció Dilthey entre el método propio de las ciencias naturales (*Natur-*

*wissenschaften*), dirigido a explicar o *entender* (*erklären*) los objetos y los procesos naturales, y el de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) —término traducido actualmente como “ciencias sociales o humanas”—, cuyo objetivo es *comprender* (*verstehen*) los procesos sociohistóricos. En la base del primer tipo de conocimiento (*Erkenntnis*) se encuentra la experiencia externa guiada por la teoría, mientras que el segundo depende de la experiencia interna, vivida (*Erlebnis*, vivencia), que vincula internamente al sujeto con su objeto de conocimiento<sup>25</sup>. Algunos comentaristas han señalado que este aparente dualismo metodológico, e incluso ontológico, especialmente destacado y citado en la literatura anglosajona, diferencia en realidad dos tipos de experiencia: una experiencia externa, que crea una imagen de la realidad (“mundo externo”) sometida a leyes científico-naturales, y una experiencia interna, de la que forman parte los valores y los fines de la vida (“mundo interno”). Dos tipos de experiencia a partir de una misma realidad. Sin embargo, a lo largo de su obra Dilthey propone una compleja relación entre estas formas de experiencia, una relación que sigue siendo interesante para el diálogo actual entre las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. Mientras que la anterior dicotomía, ya clásica, aparece en *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883, en *Ideas para una psicología analítica y descriptiva* (1894), su obra más polémica, ambos tipos de experiencia mantienen una relación más estrecha, y vinculada al cuerpo humano viviente a través del sistema nervioso<sup>26</sup>.

La unidad de vida psicofísica, plenamente dotada de la sensación inmediata de su existencia indivisa, es analizada como un sistema de relaciones empíricamente observables entre hechos de conciencia y relaciones, también observables, entre la estructura y la función del sistema nervioso; y un cambio en nuestro cuerpo se acompaña, a su vez, de un cambio en nuestro estado psíquico solo a través de su efecto sobre el sistema nervioso<sup>b</sup>.

Para poder dar cuenta de la complejidad de la experiencia en el ser humano como “unidad de vida psicofísica”,

<sup>b</sup>Texto traducido por ARG a partir del texto original de *Ideas para una psicología analítica y descriptiva* citado en inglés en la obra de Nelson<sup>25</sup>: “The psychophysical life-unit which is filled with the immediate feeling of its undivided existence is analyzed into a system of empirically observable relations between facts of consciousness and observable relations of structure and the function of the nervous system; and a change in our body, in turn, is accompanied by a change in our psychic state only through its effect on the nervous system”.

Dilthey diferencia, dentro de las ciencias de la naturaleza, entre las “ciencias físico-químicas”, correspondientes a la “naturaleza inorgánica”, cuyo fundamento es el conocimiento matemático de relaciones cuantitativas, y las ciencias biológicas, que tienen en común el nexo de la finalidad vital (*Lebenszweckmäßigkeit*)<sup>26</sup>. Son estas últimas, pues, y especialmente las neurociencias, como diríamos hoy, las que mejor nos pueden aproximar a la experiencia propia del ser humano como ser vivo.

La breve polémica que mantuvieron Wilhelm Dilthey y Hermann Ebbinghaus (1850-1909) se ha convertido en paradigma de las controversias que a finales del siglo XIX y en torno al cambio de siglo enfrentaron a algunos filósofos y a los defensores de las ciencias experimentales emergentes. Ebbinghaus es uno de los fundadores de la psicología experimental, y el primero que aplicó el método experimental al estudio de las funciones psicológicas superiores. Es autor del primer texto científico sobre psicología de la memoria, y diseñó y realizó sobre él mismo una serie de experimentos sobre la memoria y el aprendizaje que aún conservan su validez<sup>27</sup>.

Dilthey publicó en 1894 su *Ideas para una psicología analítica y descriptiva*, el contenido de una conferencia que había dado en la Academia Prusiana de Ciencias. Frente a los filósofos neokantianos, como Wilhelm Windelband (1848-1915), que proponían una disociación radical entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, Dilthey propone su “psicología descriptiva” como fundamento generativo de las *Geisteswissenschaften*. También polemiza con la “psicología explicativa” (experimental) de la época, iniciada por Wundt, y con la *Völkerpsychologie* (psicología de los pueblos), desarrollada en parte por el propio Wundt, y representada más adelante por Georg Simmel (1858-1918), uno de los fundadores de la sociología. La respuesta de Ebbinghaus, publicada en 1896, contenía una encendida crítica, inesperada para el propio Dilthey, y en la que, en defensa de la psicología asociacionista, intentaba rebatir las tesis principales de su colega<sup>28</sup>. Dilthey no respondió a Ebbinghaus y tampoco volvió a ocuparse del tema de la polémica en sus escritos. F. D’Alberto<sup>29</sup> ha agrupado los argumentos de Ebbinghaus contra Dilthey en tres apartados:

1. La definición de psicología explicativa y su metodología. Ebbinghaus reprocha a Dilthey haber incluido bajo la denominación de “psicología explicativa” formas muy diversas de psicología de la época, con diferentes metodologías, así como haber simplifica-

do el método experimental. Para Dilthey los datos experimentales están mediados por las hipótesis que condicionan su obtención, —“hipótesis, solo hipótesis por todas partes”, señala—, de modo que la explicación mecanicista (físico-química) se reduciría, en último término, a un conjunto de meras hipótesis. A estos datos experimentales, indirectos y parciales, opone Dilthey la facticidad inmediata y plena de la experiencia interna, del *Erlebnis* (la vivencia).

2. El nexo vital (contra el reduccionismo). Ebbinghaus descarta globalmente el marco heurístico propuesto por Dilthey. Frente a la *explicación* causal proporcionada por las ciencias de la naturaleza, basada en hipótesis, Dilthey propone la *comprensión* de la vida global del individuo a través del nexo vital (*Lebenszusammenhang*). Mientras que el “mundo externo” de las ciencias de la naturaleza es inferido a partir del método experimental, la comprensión propia de las ciencias del espíritu se basa en hechos directos (“datos”) compartidos por los seres humanos (“mundo interno”). Esto se pone de manifiesto especialmente en las biografías, y aún más en las autobiografías.
3. La psicología de la vida. La psicología descriptiva de Dilthey sería para Ebbinghaus, en términos que ya entonces eran peyorativos, solo una “psicología de la vida ambigua y subjetiva”. De nuevo, la noción clave es la de *Erlebnis* (vivencia), que para Dilthey constituye una unidad estructural analizable de acuerdo con categorías propias, como valor, finalidad y sentido, derivadas de la temporalidad esencial de la existencia concreta del ser humano, en la que las vivencias se suceden en un flujo temporal continuo<sup>c</sup>. El valor estaría vinculado al presente, la finalidad al futuro, mientras que el recuerdo sería la fuente del sentido (la categoría principal para Dilthey en su perspectiva hermenéutica). La vivencia, la experiencia vivida es, así, para Dilthey, la unidad mínima del presente con sentido unitario. Ebbinghaus, por su parte, obvia el cambio de perspectiva fundamental que propone Dilthey cuando diferencia entre el punto de vista “de tercera persona” propio del abordaje científico-natural y la perspectiva “en primera persona” característica de las *Geisteswissenschaften*<sup>14,28</sup>.

A este respecto, podemos considerar que el legado de Dilthey alcanza, de alguna forma, a la psiquiatría actual a través de su reconocida influencia en la *Psicopatología general* de Karl Jaspers (1883-1969) y la psicopatología descriptiva allí propuesta<sup>31</sup>.

Por último, es importante recordar que Dilthey no se enfrenta a las ciencias de la naturaleza ni a su metodología, que estudia y celebra cuando se aplican al ámbito que les es propio, si bien se opone radicalmente a que de esa metodología dependa la fundamentación de las ciencias del espíritu. Dilthey busca más bien la complementariedad entre dos modos de pensamiento y conocimiento bien diferenciados, y aplicados a aspectos también diferentes de una misma realidad.

#### Henri Bergson

El año de la polémica Dilthey-Ebbinghaus, 1896, fue también el de la publicación de una de las obras fundamentales de Bergson, *Materia y memoria*. Henri Bergson nació en 1859, el año de la publicación de *El origen de las especies*, de Darwin (murió en 1941), y fue profesor de filosofía de enseñanza secundaria (Liceo) en Angers, Clermont-Ferrand y París antes de serlo de la *École Normale* de París, y, más tarde, del *Collège de France*, entre 1900 y 1921. A través de su maestro, Émile Boutroux (1845-1921), Bergson recibió la influencia del espiritualismo de Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900), que había sido alumno de Schelling, y fue influido así mismo por el evolucionismo darwiniano a través de Herbert Spencer (1820-1903), cuya obra comentó y criticó extensamente<sup>14,32</sup>. Al igual que otros pensadores en la tradición de las filosofías de la vida, Bergson tuvo un gran impacto extraacadémico en vida, y sus clases del *Collège* (sus “lecciones de los viernes”) fueron muy populares, con la asistencia de artistas, literatos y público general; entre ellos, recordemos, la de nuestro Antonio Machado, gracias a una beca de la Junta de Ampliación de Estudios (1911)<sup>33(p225)</sup>.

La filosofía de Bergson tiene una gran coherencia interna y trata de superar dualismos tradicionales como el de conciencia/realidad, espacio/tiempo e idealismo/materialismo, mediante una interpretación original de nociones clásicas como tiempo, vida y memoria. Su obra más difundida, *La evolución creadora* (1907), ha sido adoptada como un manifiesto por autores posteriores adscritos a la filosofía de la vida. “La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”, escribió

<sup>c</sup>Debemos a José Ortega y Gasset<sup>30(p256)</sup>, en su *Sobre el concepto de sensación*, la propuesta de traducir el término alemán *Erlebnis* como “vivencia”: “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia”.



Gilles Deleuze<sup>34(p8)</sup>, uno de los continuadores del bergsonismo en la filosofía más reciente; y es, precisamente, a través de los conceptos que Bergson utilizó y, en cierta medida, modificó e inventó como mejor podemos resumir su pensamiento.

Ya en su tesis doctoral, publicada con el título de “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia” (1889), propone Bergson un concepto de duración (*durée*), junto a los de intensidad y libertad, que nucleará su desarrollo filosófico posterior. En el contexto de una crítica de la psicofísica, y de la cuantificación experimental de los estados psíquicos, Bergson distingue entre dos tipos de multiplicidad: la multiplicidad cuantificable, que corresponde a una representación espacial de unidades discontinuas, y la multiplicidad de los procesos psíquicos, los estados de la conciencia, que no son cuantificables, o lo son solo si los trasladamos simbólicamente a un espacio (p. ej., una serie de campanadas o las notas individuales en una melodía). Frente a la homogeneidad del espacio simbólico, al que Kant habría reducido el tiempo (y a este tiempo espacializado es a lo que Bergson denomina estrictamente “tiempo”), el tiempo vivido en la conciencia, como sucesión heterogénea de estados (“una sucesión de cambios cualitativos”) es lo que el filósofo francés designa como “duración” (*durée*). No solo nosotros duramos, también lo hacen las cosas externas a nosotros, y esa duración la percibimos como “simultaneidad”. Para Bergson, la inteligencia (razón) es la facultad humana capaz de captar la multiplicidad cuantitativa, espacial, mientras que solo la intuición puede captar la duración. Así, en la conciencia humana se dispone un estrato superficial (el “yo superficial”), que piensa espacialmente, y un estrato profundo (el “yo profundo”), capaz de captar la duración. Mientras que el “yo superficial” está determinado causalmente, es en el “yo profundo” donde reside la libertad humana<sup>14</sup>.

El concepto de *élan vital* (impulso vital) se desarrolla principalmente en *La evolución creadora*. El impulso vital es la fuerza única, originaria, profunda, cuasi consciente, que se despliega (“como un viento invisible”) en la evolución de la vida en su conjunto, en la de cada especie y cada ser vivo individual. El impulso vital es la fuente originaria del dinamismo de la vida. En su evolución, imprevisible, abierta, creadora, la vida se enfrenta en todo momento a la “materia bruta”, a la que siempre supera, adaptativamente, en duración, en su tempo interno de existencia y actividad, aunque se encuentre siempre ligada a la física y la química de la materia. La vida “se

insinúa” en la materia: “(...) con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre. El ser vivo elige o tiende a elegir. Su papel es el de crear”<sup>35(p62)</sup>.

Ni el mecanicismo ni el finalismo clásicos dan cuenta del proceso evolutivo de la vida, que no está dado meramente por su origen, como propone el darwinismo, ni en un plan preestablecido (teleología). La duración originaria se diferencia en vida y materia, y en su coexistencia con la materia (“inercia, geometría, necesidad”), la vida se desdobra en vida vegetal y animal, y, en esta última dirección, en instinto e inteligencia. El vegetal dura porque obtiene y acumula energía a partir de la energía solar. El animal, por su parte, desarrolla un sistema nervioso que retrasa, prolonga el tiempo, la duración, entre el estímulo externo y la reacción del organismo. Esta prolongación de la vida más allá del estímulo inmediato constituye el ámbito de la conciencia y la memoria: “(...) esta memoria y esta anticipación son (...) la conciencia misma. Es por ello que, de derecho si no de hecho, la conciencia es coextensiva a la vida”<sup>35(p62)</sup>.

En los animales, la culminación de la vía del instinto se produce, entre los artrópodos, en los himenópteros sociales, asociada a su especial desarrollo neural (que también atrajo la atención de Cajal), mientras que la cima de la vía de la inteligencia se da, entre los vertebrados, en el ser humano, en relación con el desarrollo de su cerebro, el lenguaje y la sociedad. En el ser humano, el impulso vital toma conciencia de sí<sup>36(p120)</sup>.

Una teoría de la vida —afirma Bergson al inicio de *La evolución creadora*— es inseparable de una teoría del conocimiento. El conocimiento instintivo, simpático, está relacionado con las necesidades vitales inmediatas. En contraste, el conocimiento inteligente, el intelecto, está dirigido a dominar la materia, pero es incapaz de comprender la vida. Es el conocimiento propio de la ciencia. Solo el conocimiento intuitivo, la intuición, dirigido al interior de la vida, es capaz de llegar más allá de los conceptos y las palabras, y es el instrumento de la filosofía. Mientras que el conocimiento de las ciencias particulares está dirigido a dominar la naturaleza, el de la filosofía lleva al sujeto a “simpatizar” con ella, con el interior y la singularidad inexpressable del objeto<sup>14</sup>.

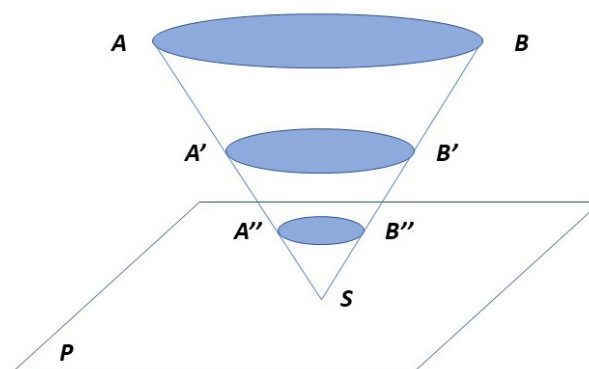
Otro concepto clave en la filosofía de Bergson, también relacionado con la duración, es el de memoria, desarrollado en detalle en *Materia y memoria*, que, en su edición original, llevaba el subtítulo de “Ensayo sobre la relación del cuerpo con la mente”. Bergson considera la

mente desde los puntos de vista complementarios de la psicología (acción práctica) y la metafísica (intuición, no mediada por la acción y el interés), y esta última permite acceder a la memoria como es en sí misma, esto es, la síntesis automática, permanente, del pasado y el presente cambiante como un todo continuo. Así, Bergson concibe una memoria pura, que representa la totalidad de la experiencia pasada, en parte “olvidada” y conservada como un todo íntegro en un estado inconsciente virtual. Esta memoria se actualiza parcialmente en diferentes planos de conciencia o de vida mental: 1) en forma de dispositivos motores, como hábito, como “memoria del cuerpo” (memoria implícita, diríamos hoy), o 2) en forma de reminiscencias o representación de algún episodio pasado (lo que hoy llamaríamos memoria episódica). Bergson representó la relación dinámica de la memoria pura con la actividad actual mediante un cono invertido cuyo vértice intersecta un plano (figura 2). La base del cono representa la integridad total de la memoria de un sujeto, su memoria pura. El vértice es la suma de los mecanismos sensitivo-motores adquiridos por su cuerpo, y el plano que intersecta el vértice representa la porción del universo incluido en su campo de percepción. Los planos intermedios que seccionan el cono corresponden a los diferentes grados de tensión de la memoria, diferentes tonos de la vida mental. Cada uno de esos infinitos planos contiene, de un modo más o menos contraído (memoria de contracción), la totalidad de la experiencia pasada<sup>37-39</sup>.

La filosofía de la memoria de Bergson supone un rechazo de las teorías asociacionistas tradicionales, basadas en elementos “atómicos” discretos de memoria. No hay nada almacenado en la mente ni en el cerebro (contra el localizacionismo de Ribot); la totalidad de la experiencia presente y pasada forma un todo continuo que se manifiesta de forma diferente en función de las necesidades de la vida práctica<sup>37</sup>. No hay tan siquiera, en realidad, varios tipos de memoria, sino un único proceso dinámico por el que el pasado se conserva y se manifiesta de un modo infinitamente variado. La memoria “no es una cosa; es un proceso, un movimiento”<sup>37(p516)</sup>.

## Conclusiones

Cualquier intento actual de aproximación o consideración “simultánea” de los quehaceres científicos y filosóficos, como el que aquí se propone, en torno a la vida y al hombre como ser vivo, debe remontarse a la *Lebensphilosophie*, hace cien años, como su antecedente inmediato.



**Figura 2.** El cono de la memoria de H. Bergson. P: porción del universo incluido en el campo de percepción del sujeto; S: conjunto de mecanismos sensitivo-motores adquiridos por el cuerpo; A-B: memoria pura; A'-B', A''-B'' (...): diferentes grados de tensión de la memoria (memoria de contracción).

En sus diferentes versiones teóricas, la *Lebensphilosophie* resultó del diálogo polémico, las controversias, entre la biología y psicología experimentales y las tradiciones filosóficas del momento. El pensamiento de Dilthey, Bergson y Scheler, p. ej., se sitúa, de alguna forma, en el horizonte de conocimiento objetivo, científico, de la época (que en parte asume y en parte reinterpreta y critica), y genera nuevos conceptos que intentan captar aquellos aspectos de la vida vivida (*bios*) que no son abordados por las ciencias de la vida (*zoé*). Entre ellos destaca la temporalidad e historicidad de la vida humana y, en consecuencia, la memoria en todas sus formas.

En el próximo artículo de esta serie veremos cómo Heidegger radicaliza la proximidad y divergencia entre la ciencia y la filosofía con su fórmula: el “hombre científico” centra su investigación en “el ente mismo” (...) “y en nada más”. A partir de las primeras décadas del siglo XX, podemos considerar que los debates científico-filosóficos, al menos en el ámbito de la filosofía continental, también en torno a la memoria, tendrán como punto de referencia este, de nuevo algo enigmático, “nada más”<sup>40(p41)</sup>.

## Conflicto de intereses

Este trabajo no ha sido presentado, ni en parte ni en su totalidad, en la Reunión Anual de la SEN ni en ningún otro congreso, y no ha recibido para su elaboración ninguna financiación específica.

## Bibliografía

1. Rábano Gutiérrez A. Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (1) Una aproximación hermenéutica. *Neurosci Hist*. 2021;9:83-92.
2. Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) I*. Canel Sanmartín M, trad. Madrid: Gredos; 1982. [Aristotle. *The categories*. Cook HP, trad. En: Aristotle. *The categories*. On interpretation. Prior analytics. Page TE, Capps E, Rouse WHD, Post LA, Warming-ton EH, eds. Londres: William Heinemann Ltd.; 1962.]
3. Oñate y Zubía T. Aristote et la synchronie: réflexions herméneutiques autour de "Catégories 13". En: Orden Jiménez RV, Bernabé Pajares A, Pajón Leyra I, coords. *La filosofía griega y su legado: homenaje a Tomás Calvo Martínez*. Madrid: Escolar y Mayo; 2021. págs. 285-98.
4. Heidegger M. *Nietzsche*. Vermal JL, trad. Barcelona: Ariel; 2017. [Heidegger M. *Nietzsche*. Volumes One and Two. Krell DF, trad. Nueva York: Harper Collins; 1991.]
5. Heidegger M. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos; 2000. [Heidegger M. *On time and being*. Stambaugh, J, trad. Nueva York: Harper Torchbooks; 1972.]
6. D'Agostini F. *Analíticos y continentales*. Madrid: Cátedra; 2008.
7. Kremplewska K. *Life as insinuation. George Santayana's hermeneutics of finite life and human self*. Nueva York: Suny Press; 2019.
8. Rice WM. *Scientific thought in the nineteenth century*. *Science*. 1899;10:945-51.
9. Kant I. *Crítica del juicio*. Buenos Aires: Losada; 1961.
10. Solís C, Sellés M. *Historia de la ciencia*. Barcelona: Espasa; 2013.
11. Dewey J. *The influence of Darwin on philosophy*. *Diacronia*. 2016;3:1-6.
12. Bianco G. *Philosophies of life*. En: Breckman W, Gordon PE, eds. *The Cambridge history of Modern European thought: Volume 2: the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press; 2019. p. 153-75.
13. Schnädelbach H. *Filosofía en Alemania, 1831-1933*. Linares P, trad. Madrid: Cátedra; 1991.
14. Albert K. *Lebensphilosophie*. Friburgo (DE): Verlag Karl Alber; 2017.
15. Kozljanic RL. *Lebensphilosophie: eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer; 2004.
16. Garrett B. *Vitalism versus emergent materialism*. En: Vitalism and the scientific image in post-Enlightenment life sciences. Normandin S, Wolfe CT, eds. Dordrecht (NL): Springer; 2013. p. 127-54.
17. Harrington A. *Reenchanted science. Holism in German culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 1996.
18. Scheler M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Gaos J, trad. Buenos Aires: Losada; 1994. [Scheler M. *The human place in the cosmos*. Frings MS, trad. Evanston (IL): Northwestern University Press; 2009.]
19. Wieser M. *Buried layers: on the origins, rise, and fall of stratification theories*. *Hist Psychol*. 2018;21:1-32.
20. Damasio A. *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica; 2004.
21. Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive: Spring 2020 Edition (Internet). Stanford (CA): Stanford University; ©2020. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/psychologism/>.
22. Viets HR. *The history of neurology in the last 100 years*. *Bull N Y Acad Med*. 1948;24:772-83.
23. Tyler K, York GK, Steinberg DA, Okun MS, Steinbach M, Sattran R, et al. *Part 2: history of 20th century neurology: decade by decade*. *Ann Neurol*. 2003;53 Suppl 4:S27-45.
24. Sprung L, Sprung H. *History of modern psychology in Germany in 19th- and 20th-century thought and society*. *Internat J Psychol*. 2001;36:364-76.
25. Nelson ES. *Introduction: Wilhelm Dilthey in context*. En: Nelson ES, ed. *Interpreting Dilthey*. Cambridge: Cambridge University Press; 2019. p. 1-18.
26. De Mul J. *Leben erfaßt hier Leben. Dilthey as a philosopher of (the) life (sciences)*. En: Nelson ES, ed. *Interpreting Dilthey*. Cambridge: Cambridge: University Press; 2019. p. 41-60.
27. Baddeley A, Eysenck MW, Anderson MC. *Memory*. Nueva York: Routledge; 2020.
28. Feest U. *'Hypotheses, everywhere only hypotheses!': on some contexts of Dilthey's critique of explanatory psychology*. *Stud Hist Philos Biol Biomed Sci*. 2007;38:43-62.
29. D'Alberto F. *Ebbinghaus versus Dilthey. Il dialogo mancato tra scienze della natura e scienze dello spirito*. *Lo Sguardo*. 2014;14:135-46.
30. Ortega y Gasset J. *Obras completas - Tomo I (1902-1916)*. Madrid: Revista de Occidente; 1961.
31. Häfner H. *Descriptive psychopathology, phenomenology, and the legacy of Karl Jaspers*. *Dialogues Clin Neurosci*. 2015;17:19-29.
32. Muñoz-Alonso López G. *Henri Bergson (1859-1941)*. Ediciones del Orto: Madrid; 1996.
33. Gibson I. *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*. Madrid: Aguilar; 2006.
34. Deleuze G, Guattari F. *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama; 1994. [Deleuze G, Guattari F. *What is philosophy?* Tomlinson H, Burchell G, trads. Nueva York: Columbia University Press; 1994.]
35. Bergson H. *La conscience et la vie. Le possible et le réel*. Baume-les-Dames (FR): Magnard; 1995. [Bergson H. *Life and consciousness*. En: Bergson H. *Mind-energy. Lectures and essays*. Carr HW, trad. Westport (CT): Greenwood Press; 1975. pág. 3-36.]
36. Deleuze G. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra; 1987.
37. Perri T. *Henri Bergson*. En: Bernecker S, Michaelian K, eds. *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Nueva York: Routledge; 2017. p. 510-8.
38. Ansell-Pearson K. *Bergson on memory*. En: Radstone S, Schwarz B, eds. *Memory. Histories, theories, debates*. Nueva York: Fordham University Press; 2010. p. 61-76.
39. Landeveerd L. *Time, life & memory: Bergson and contemporary science*. Cham (CH): Springer; 2021.
40. Heidegger M. *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Zubiri X, trad. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte; 1992. [Heidegger M. *What is metaphysics?* Krell DF, trad. En: Heidegger M. *Pathmarks*. McNeil W, ed. Cambridge: Cambridge University Press; 1998. p. 82-96.]